


600095206S

LEHRBUCH

DER

DOGMENGESCHICHTE

VON

DR. K. R. HAGENBACH,
PROF. DER THEOL. IN BASEL.

DRITTE VERBESSERTE AUFLAGE

LEIPZIG,
VERLAG VON S. HIRZEL.
1853.


600095206S

LEHRBUCH

DER

DOGMENGESCHICHTE

VON

DR. K. R. HAGENBACH,
PROF. DER THEOL. IN BASEL.

DRITTE VERBESSERTE AUFLAGE.

LEIPZIG,
VERLAG VON S. HIRZEL.
1853.

Nec pigebit autem me sicubi hæsito, quærere, nec pudebit sicubi erro, discere.

AUGUSTINUS.

Ideoque utile est, plures (libros) a pluribus fieri diverso stilo, non diversa fide, etiam de quæstionibus eisdem, ut ad plurimos res ipsa perveniat, ad alios sic, ad alios autem sic.

IDEM.

Vorrede
zur dritten Auflage.

Dasselbe Bekenntniss, das ich in der Vorrede zur zweiten Auflage ablegte, muss ich auch hier wieder und noch mit verstärktem Nachdruck ablegen, dass, wenn es auf mich allein angekommen wäre, ich lieber ein neues Buch geschrieben hätte, als das alte in seiner einmaligen Gestalt wieder vor die Hand zu nehmen. Niemand fühlt die Nothwendigkeit einer durchgehenden Umarbeitung besser, als ich selbst. Allein ein Buch, das sich einmal, wider alles Erwarten des Verfassers, seinen Weg gemacht und praktische Geltung erlangt hat, hat, auch seinem Verfasser gegenüber, so lange ein gewisses Recht der Existenz, bis es durch ein besseres verdrängt wird. Die Nothwendigkeit einer neuen Auflage wurde mir auch diesmal von dem Verleger angekündigt zu einer Zeit, wo ich unmöglich im Stande war, ein durchaus Neues zu schaffen; und ob ich es je noch im Stande sein werde, weiss ich in der That nicht. Jüngere Kräfte könnten mir hier leicht zuvorkommen, wobei die Wissenschaft möglicherweise mehr gewänne, als verlöre. Bis dahin mag also das Lehrbuch, das bei all seinen Mängeln wohlwollende Aufnahme und billige Beurtheilung gefunden hat*), seinen Dienst weiter versehen, so lange

*) So noch neulich in dem trefflichen Aufsatze von *Dörtenbach*, die Methode der Dogmengeschichte (Stud. u. Krit. 1852. 4.).

es Gott gefällt. Dass ich es auch diesmal an Nachbesserungen innerhalb der Grenzen des einmaligen Planes nicht habe fehlen lassen, wird eine Vergleichung mit den ältern Ausgaben zeigen; doch will ich nicht dafür stehen, dass mir in Absicht auf Litteratur, die ich übrigens in der letzten Periode absichtlich beschränkt und mehr nur für den Kundigen angedeutet habe, das Eine oder das Andere entgangen sein kann. Vielleicht erweist Hr. Lic. *Wagemann* auch diesem Buch denselben dankenswerthen Dienst, den er der Encyklopädie und der Reformationsgeschichte bis auf Druck- und Schreibfehler hinunter erwiesen hat, wobei ich gegen Tadel nicht so empfindlich bin, dass ich nicht, neben guten Bemerkungen, auch Ungegründetes und Halbwahres mit in den Kauf nehmen sollte.

Die äussere Einrichtung, wonach das ganze Buch nun in *einem* Bande erscheint, ist von der Verlagshandlung aus getroffen, beim Drucke aber aus Versehen bei der sogenannten Norm die frühere Eintheilung in zwei Bände beibehalten worden, was an sich gleichgültig ist.

Basel, im December 1852.

HAGENBACH.

Vorrede
zur ersten Auflage.

Bei der sorgfältigen und theilweise geistreichen Bearbeitung, welcher sich die Dogmengeschichte in neuerer Zeit zu erfreuen gehabt hat, hat sich um so dringender die Aufgabe herausgestellt, den reichen Erfund dieser gründlichen Bemühungen in ein möglichst übersehbares Gesammtbild zu vereinigen; eine Aufgabe, die bei dem Blick auf den Reichthum der dargebotenen Hülfsmittel und im Vergleich mit der Mangelhaftigkeit früherer Leistungen leicht, aber auch wieder im Vergleich mit den höher gestellten Forderungen unserer Zeit schwierig, ja in dem Grade schwierig genannt werden kann, dass der, der sich ihr unterzieht, von vorn herein an der Möglichkeit verzweifeln möchte, auch nur entfernt das vorgesteckte Ziel zu erreichen.

Wenigstens was diesen Versuch betrifft, so bitte ich, ihn nur als einen solchen anzusehen und zu beurtheilen. Er ist das einfache Erzeugniss einer mehrjährigen Lehrthätigkeit auf dem dogmenhistorischen Gebiete und eine weitere Ausführung der Idee, die ich bereits vor zwölf Jahren in den flüchtig hingeworfenen Tabellen andeutete. Die Paragraphen sind aus Dictaten an die Zuhörer, die Commentare theils aus Excerpten, theils aus weiter fortgesetzten Reflexionen und Beobachtungen entstanden, und bedürfen beide einer genauern Ausführung im mündlichen Vortrage. Derselbe Beweggrund, der mich indessen beim Vortrage der Wissenschaft meinen eigenen Weg gehen hiess, ist es auch, der mich, nach mehrjährigem Schwanken und Zaudern, zur Herausgabe dieses Lehrbuchs bestimmte. Von den vorhandenen Lehrbüchern genügte mir, bei all ihren sonstigen Vorzügen, keins in *methodologischer* Hinsicht, und der Verkehr mit Sachverstän-

digen hat mich belehrt, dass es auch Andern damit ergangen ist, wie mir. Um mit *Münscher* zu beginnen, so hat zwar das *Lehrbuch* (und nur von diesem kann hier die Rede sein) durch die fleissige Bearbeitung *von Cölln's* und seiner Nachfolger, namentlich durch die reiche Sammlung von Stellen, an materieller Brauchbarkeit bedeutend gewonnen. Aber die Gewissenhaftigkeit, womit sich *von Cölln* an den *Münscher*'schen, vielfach verfehlten Plan anschloss, und wovon erst *Neudecker* in der Bearbeitung der letzten Periode abgewichen ist, gereichte dem Buche gewiss nicht zum Vortheil. Schon die Eintheilung in drei Perioden ist zu weit, und die isolirte Stellung, welche «*das Reich Jesu und die Engel*» vor den übrigen Hauptstücken der Dogmatik einnehmen, ist noch Andern als mir aufgefallen. Nicht das ist daran zu tadeln, dass von der herkömmlichen Aufzählung der Loci abgegangen wurde (was ich selbst in der zweiten Periode aus Gründen versucht habe), wohl aber das, dass dieser scheinbar originelle Plan sogleich wieder aufgegeben und keineswegs durchgeführt worden ist. Nun treten wir beim Eingange in die Anlage eines englischen Parks: kaum aber haben wir einige Schritte vorwärts gethan, so befinden wir uns doch wieder in der breiten Allee eines französisch zugeschnittenen Gartens. Zudem kann der dogmatische Standpunkt, welchen *Münscher* zu seiner Zeit einnahm, nicht mehr der heutige sein, auch für den nicht, der keineswegs irgend einer Modephilosophie oder Modetheologie zu huldigen gesonnen ist, dabei aber doch die Aufgabe erkennt, bei der Darstellung historischer Zustände die Bedürfnisse der Gegenwart und die Zeichen der Zeit zu beachten. In dieser Hinsicht hat das *Baumgarten-Crusius*'sche Lehrbuch unverkennbare Vorzüge vor dem *Münscher*'schen. Was aber dasselbe, rücksichtlich der Brauchbarkeit, namentlich für Studirende, hinter das *Münscher*'sche zurückstellt, ist der Mangel an Gefügigkeit, welche der Verfasser (S. VI der Vorr.) selbst eingesteht. Zudem ist die absolute Trennung in allgemeine und besondere Dogmengeschichte eine unbequeme, welche die Beziehung des Ganzen auf das Besondere erschwert; ein Mangel, an dem auch das *Augusti*'sche Lehrbuch leidet, das überdies, bei all seinen frühern Verdiensten, für den jetzigen Bedarf der Wissenschaft fast zu leicht gehalten sein dürfte. Dasselbe kann wohl noch unbedenklicher von *Bertholdt* und *Ruperti* behauptet werden. *Lenz* hat mehr einen pragmatischen Zweck verfolgt. Von

den neuesten protestantischen Bearbeitungen ist mir die von *Engelhardt* kurz vor dem Abschlusse meines handschriftlichen Entwurfes, die von *Meier* hingegen erst während des Druckes bekannt geworden. So viel Gelehrsamkeit indessen in der *Engelhardt*'schen Dogmengeschichte niedergelegt ist (wie sich dies von einem so tüchtigen Forscher nicht anders erwarten lässt), so wenig dürfte das Werk die Ansprüche derer befriedigen, die in dem Labyrinthe der Meinungen gern einen leitenden Faden haben, vermittelst dessen sie sich im Gewirre zurecht finden. Ich wenigstens muss gestehen, keine rechte Einsicht in den Plan des Verfassers erhalten zu haben. Welchen eigenen Weg bahnt sich derselbe durch die weitausgeführte Ketzergeschichte zur Dogmengeschichte! Dagegen hat mich der Gedanke *Meier's* sehr angesprochen, die allgemeine und besondere Dogmengeschichte mit einander in *der* Weise zu verbinden, dass die specielle Geschichte eines Dogma's erst dann eintritt, wo dasselbe in das Ganze eine neue Bewegung bringt, so dass die bisher dem Leser verhüllte frühere Entwicklungsgeschichte eines solchen Lehrstückes erst in spätern Perioden des eigentlichen Wachsthums nachgeholt wird. Unstreitig ist dies der künstlerischen Behandlung vortheilhaft. Das Steife und Schwerfällige wird vermieden, die Uebersichtlichkeit des Ganzen erleichtert, und nur die Betrachtung, dass für den planmässig fortschreitenden, auch gründlich auf Einzelnheiten eingehenden methodologischen Unterricht, wie ihn vor allem die Anfänger in der Wissenschaft bedürfen, doch die strenge synchronistische Behandlung geeigneter sein möchte, hat mich die Reue überwinden lassen, nicht ein Aehnliches von meinem Standpunkte aus versucht zu haben.

Wie weit es mir nun auch gelungen sei, das, was ich an den frühern mir bekannten Leistungen vermisste, in irgend etwas dem mir vorschwebenden Ideale näher zu bringen und in welches Verhältniss dieses mein Lehrbuch zu den jüngst erschienenen sich setzen werde? darüber steht mir kein Urtheil zu. Wohl aber darf ich bekennen, dass es mich freuen wird, wenn auch mein Streben neben dem der Uebrigen einige Anerkennung finden sollte. Jeder hat ja *seine* Gabe empfangen, und auch auf dem Gebiete der Wissenschaft und der Kirche sind nicht alle für einen und denselben Dienst ausgelegt. Wenn es Andern vergönnt ist, durch grössern Reichthum des Wissens, durch schärfere Kritik und durch tiefere Blicke in das Wesen

und den Zusammenhang der göttlichen Dinge die Weisen und Gelehrten zu belehren und aus frei eigenen Mitteln einen Königsbau aufzuführen, der ganze Geschlechter überragt, so bescheide ich mich gern, als ein untergeordneter Arbeiter auf der mir angewiesenen Stufe Handreichung zu thun, ohne darum zum gedankenlosen Kärrner herabzusinken. Von meiner Encyklopädie sagte mir einst Jemand (ob mit Recht? lasse ich dahingestellt), sie sei ein ächtes Studentenbuch. Wird man dies von dieser Dogmengeschichte auch nur mit *einigem* Rechte sagen können, so bin ich vollkommen zufrieden. *Convivis, non coquis,* sollte eines jeden akademischen Lehrers Wahlspruch sein. Er ist wenigstens der meinige.

Von dem in dem Lehrbuche niedergelegten Vorrathe gehört das Meiste der Forschung Anderer an, deren Fusstritten ich indessen gewissenhaft und, so weit ich nur immer konnte, bis auf den letzten Grund der Quellen nachgegangen bin; doch hoffe ich, werde man auch hier und da, bisweilen wo man es am mindesten erwartet, den Spuren eigener Forschung und selbstständiger Combination begegnen. In der Mittheilung von Actenstücken suchte ich die Mitte zu halten zwischen einer den Blick verwirrenden Ueberfülle und einer zu grossen Dürftigkeit. Absichtlich habe ich auch, um nicht schon Abgedrucktes wieder abdrucken zu lassen, öfter, ja fast durchgehends auf *Münscher von Cölln* verwiesen, und dagegen eine beträchtliche Anzahl solcher Stellen mitgetheilt, die sich dort nicht finden. Natürlich konnte ich auch wieder nicht ganz vermeiden, in einigen, namentlich den Hauptstellen, mit ihm und Andern (z. B. *Gieseler*) zusammenzutreffen. Bisweilen hat es mir indessen zweckmässiger geschienen, statt der eigenen Worte der Schriftsteller den summarischen Inhalt derselben, mitunter auch statt der Originalstelle eine bald freiere, bald mehr wörtlich gehaltene Uebersetzung zu geben, je nachdem es eben der Zusammenhang erforderte. Auch habe ich so viel als möglich auf die besten Monographien oder auf Chrestomathien verwiesen. In der Litteratur sind wohl einige Lücken geblieben; aber ich gestehe, dass ich auf die blosse Angabe von Büchertiteln, die man bisweilen selbst nur wieder Andern nachzuschreiben genöthigt ist, keinen sonderlichen Werth setze. In unserer deutschen Litteratur herrscht hierin noch ein arger Frohndienst! Die Zeichen * (für besonders gute Bücher und Ausgaben), † (für kathol. Verfasser) sind bekannt.

Ueber den theologischen Standpunkt, den ich eingenommen, halte ich um so weniger für nöthig mich weitläufig zu erklären, als es sich aus dem Werke selbst ergeben wird, so weit dies nämlich bei einer historischen Arbeit der Fall sein darf, wo sich die Subjectivität des Historikers weder auf Kosten der Wahrheit und Gerechtigkeit hervordrängen, noch auf Kosten der Freiheit und Lebendigkeit gänzlich verleugnen soll. Die Zeit ist vorüber, wo man (mit *Mosheim* zu reden) in den Kirchenlehrern «*nur finstere und vermauerte Köpfe*» und in der Dogmengeschichte «*nur eine Rumpelkammer menschlicher Narrheiten und thörichter Meinungen*» erblickte (wie *Rosenkranz* sich ausdrückt). Aber fast laufen wir (wie es auch *de Wette* im Vorwort zu der dritten Auflage seiner Dogmatik bedauert) Gefahr, ins Gegentheil zu verfallen, indem die Einen auch das, was billig der «Rumpelkammer» anheimgefallen, wieder neu aufgeputzt als das Venerabile aufstellen möchten, Andere durch willkürliche Ein- und Ausdeutung auch das für unsere Zeit durchsichtig zu machen suchen, was doch einmal sowohl den dunklern Zeiten als den dunklern Gebieten des Denkens und Fühlens überhaupt angehört, so dass bei solchen Windungen und Krümmungen dem unbefangenen Historiker unwillkürlich die Worte des Dichters einfallen müssen *):

«Als wie der Mensch, so ist sein Gott, sein Glaube,
Aus geist'gem Aether bald, und bald aus Erdenstaube.

Doch doppelt ist der Gott, der Glaube doppelt auch,
Hier selbstentklommner Trieb, dort überkommner Brauch.

Das Eigenste wird ganz nie frei vom Angenommnen,
Doch übt die Eigenheit ihr Recht am Ueberkommnen.

Man reisst das Haus nicht ein, das Väter uns gebaut,
Doch richtet man sich's ein, wie man's am liebsten schaut.

Und räumt man nicht hinweg ehrwürd'ge Ahnenbilder,
Durch Deutung macht man sie und durch Umgebung milder.

Des Glaubens Bilder sind unendlich umzudeuten,
Das macht so brauchbar sie bei so verschiednen Leuten.»

Es ist nun eben für jeden ungemein schwer, besonders in unserer Zeit, hierin die rechte Mitte zu halten. Der Einzelne steht doch mehr oder weniger dabei unter dem Einflusse seiner Zeit. Man sagt wohl, die Weltgeschichte sei das Weltgericht. Aber welcher

---

*) *Rückert*, Lehrgedicht.

Sterbliche maasst sich an, es zu vollziehen? Zu dem Weltgerichte gehört auch auf dem Boden der Geschichte die Auferstehung der Todten; und auch damit hat es seine eigenen Schwierigkeiten. Während die Einen (um in dem dogmenhistorischen Bilde fortzufahren) gnostisch nur die *Geister* heraufbeschwören möchten, um sie in dem idealistisch-speculativen Pleroma verschwimmen zu lassen, in dem alles Platz findet, was sich in anständiger Geistigkeit zu geberden weiss, möchten die Andern mit dem heil. Hieronymus wo möglich auch wieder die Nägel und Haare sammt Haut und Gebein der altkirchlichen Theologie vom Tode erwecken und in den Himmel hinübernehmen, den sie ausschliesslich genug nur sich und den Ihrigen gönnen und verheissen.

Wir aber hoffen mit Sanct Paulo, dass Gott nach seiner Weisheit das Sterbliche ins Unsterbliche verklären und dem denkenden Geiste auch den Leib schaffen werde, der ihm gebührt. Er gebe unserer Theologie bald eine fröhliche Urständ, und sende ihr den Geist, der in alle Wahrheit leidet.

Geschrieben zwischen Ostern und Pfingsten 1840.

DER VERFASSER.

Inhalt.

Einleitung.

Erste Periode.

Vom apostolischen Zeitalter bis auf den Tod des Origenes,
vom Jahr 70—254.

Die Zeit der Apologetik.

A. *Allgemeine Dogmengeschichte der ersten Periode.*

B. *Specielle Dogmengeschichte der ersten Periode.*

Erster Abschnitt.

Apologetisch-dogmatische Prolegomenen: Wahrheit des Christenthums; Offenbarung und Offenbarungsquellen; Schrift und Tradition.

Zweiter Abschnitt.

Theologie: die Lehre von Gott (mit Inbegriff der Lehre von der Schöpfung und Regierung der Welt, der Angelologie und Dämonologie).

Dritter Abschnitt.

Anthropologie.

Vierter Abschnitt.

Christologie und Soteriologie.

Fünfter Abschnitt.

Die Kirche und ihre Gnadenmittel.

Sechster Abschnitt.

Die letzten Dinge (Eschatologie).

Zweite Periode.

Vom Tode des Origenes bis auf Johannes Damascenus,

vom Jahr 254—730.

Die Zeit der Polemik.

A. *Allgemeine Dogmengeschichte der zweiten Periode.*

B. *Specielle Dogmengeschichte der zweiten Periode.*

Erste Klasse.

Kirchliche Lehrbestimmungen im Kampfe mit den Häresien.

(Polemischer Theil.)

Erste Abtheilung.

Theologisch-christologische Bestimmungen:

a. Theologie im engern Sinne.

b. Christologie.

Zweite Abtheilung.

Anthropologische Bestimmungen.

Zweite Klasse.

Kirchliche Lehrbestimmungen, die entweder nur in einem entferntern oder in keinem Zusammenhange mit den häretischen Bewegungen stehen.

(Akroamatischer Theil.)

Dritte Periode.

Von Joh. Damascenus bis auf das Zeitalter der Reformation,
vom Jahr 730—1517.

Die Zeit der Systematik (Scholastik im weitesten Sinne des Worts).

A. *Allgemeine Dogmengeschichte der dritten Periode.*

Seite

B. *Specielle Dogmengeschichte der dritten Periode.*

Erster Abschnitt.

Apologetisch-Propädeutisches: Wahrheit des Christenthums; Verhältniss der Vernunft zur Offenbarung; Offenbarungsquellen; Schrift und Tradition.

Zweiter Abschnitt.

Theologie (mit Inbegriff der Kosmologie, Angelologie, Dämonologie u. s. w.).

Siebenter Abschnitt.

Eschatologie.

Vierte Periode.

Von der Reformation bis zum Aufblühen der Leibnitz-Wolfischen Philosophie in Deutschland,
vom Jahr 1517 bis um 1720.

Die Zeit der polemisch-kirchlichen Symbolik oder der confessionellen Gegensätze.

A. *Allgemeine Dogmengeschichte der vierten Periode.*

I. *Die lutherische Kirche.*

II. *Die reformirte Kirche.*

III. *Die römisch-katholische Kirche.*

IV. *Die griechische Kirche.*

V. *Die kleinern Religionsparteien (Secten).*

B. *Specielle Dogmengeschichte der vierten Periode.*

Erste Klasse.

Die Unterscheidungslehren zwischen der katholischen und protestantischen Kirche.

(Mit Inbegriff des Gegensatzes zwischen Lutheranern und Reformirten, und mit Berücksichtigung der kleinern Religionsparteien und Secten.)

Erster Abschnitt.

Die Lehre von den Erkenntnissquellen. (*Formelles Princip.*)

Zweiter Abschnitt.

Anthropologie, Rechtfertigung und Heilsordnung. (*Materielles Princip.*)

a. Anthropologie.

b. Heilslehre.

Dritter Abschnitt.

Lehre von der Kirche und ihren Gnadenmitteln, den Heiligen, den Bildern, dem Messopfer und dem Fegfeuer.

(Die praktischen Consequenzen.)

Zweite Klasse.

Dogmen, in welchen der Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholicismus zurücktritt oder verschwindet.

(Gemeinsamer Gegensatz der grössern Kirchenparteien gegen die Secten.)

Erster Abschnitt.

Theologie.

Zweiter Abschnitt.

Christologie und Soteriologie. (Mit Inbegriff der Taufe und der Eschatologie.)

Fünfte Periode.

Vom Jahr 1720 bis auf unsere Zeit.

Die Zeit der Kritik, der Speculation und der Gegensätze zwischen Glauben und Wissen, Philosophie und Christenthum, Vernunft und Offenbarung, und der angestrebten Vermittlung dieser Gegensätze.

A. *Allgemeine Dogmengeschichte der fünften Periode.*

B. *Specielle Dogmengeschichte der fünften Periode.*

Erster Abschnitt.

Die Prolegomenen. Religion und Offenbarung. Bibel und Tradition. (Wunder und Weissagungen.)

Zweiter Abschnitt.

Theologie. Schöpfung und Vorsehung. Angelologie und Dämonologie.

Dritter Abschnitt.

Anthropologie. Christologie. Soteriologie und Heilsordnung.

Vierter Abschnitt.

Kirche. Sacramente. Letzte Dinge.

Einleitung.

Vgl. m. Encykl. 3. Aufl. S. 239 ff. — *Kliefoth, Theod.*, Einl. in die Dogmengeschichte. Parchim 1839.

§. 1.

Definition.

Die *Dogmengeschichte* ist die wissenschaftliche Darstellung der allmähligen Entwicklung, Verfestigung und Ausbildung des christlichen Glaubens zu einem bestimmten Lehrbegriff (Dogma)[1], der verschiedenen Gestalten, welche dieser Lehrbegriff im Laufe der Zeiten angenommen, und der Veränderungen, die er unter dem Einflusse verschiedener Zeitbildungen sowie im eigenen Streben nach Klarheit und Festigkeit erlitten hat[2].

[1] Ueber die Bedeutung von δόγμα (statutum, decretum, præceptum, placitum) s. Suicer, Thes. u. d. W. *Münscher*, Dogmengesch., herausg. von v. Cölln S. 1. *Baumg.-Crus*. S. 1. *Augusti* §. 1. *Klee*, DG. Prolegg. *Nitzsch*, System der christlichen Lehre, 6. Aufl. S. 52 ff.; meine Encykl. 3. Aufl. S. 240 ff. *Lange, J. P.*, christl. Dogmatik S. 2. — zunächst: *Gebot*, Befehl, Statut; so LXX Dan. 2, 13. 6, 8. Esth. 3, 9. 2 Macc. 10, 2; im N. T. Luc. 2, 1. Act. 17, 7 (rein politisch), Act. 16, 4 (theologisch, vom apostol. Kanon für die Heidenchristen), Eph. 2, 15. Col. 2, 14 (ebenfalls theologisch, doch nicht vom *christlichen* Glauben und der *christlichen* Lehre, sondern von den alttestamentlichen, jüdischen *Satzungen*, vgl. *Winer*, Gramm. des neutest. Sprachid. 4. Aufl. S. 197. 5. Aufl. S. 250). Keine Stelle im N. T. bezeichnet mit Sicherheit den christlichen Glaubensgehalt mit dem Worte δόγμα; dafür: εὐαγγέλιον, κήρυγμα, λόγος τοῦ θεοῦ u. a. — Bei den *Stoikern* heisst δόγμα (decretum, placitum) s. v. a. theoretischer *Grundsatz*. Marc Aurel εἰς ἑαυτ. 2, 3: ταῦτά σοι ἀρκείτω, ἀεὶ δόγματα ἔστω. Cic. quæst. acad. 4, 9: Sapientia neque de se ipsa dubitare debet, neque de suis decretis, quæ philosophi vocant δόγματα. Daran schliesst sich nun auch der Sprachgebrauch der Kirchenlehrer, bei denen zuerst auf dem christlichen Gebiete das Wort δόγμα (auch mit dem Prädicat τὸ θεῖον) den Gesammtinhalt der Lehre bezeichnet, vgl. die Stellen b. Ignat. Clem. Al. (Pæd. I, 1. Strom. VIII. p. 924 Pott.) Orig. Chrys. Theodoret u. a. b. Suicer u. d. W. Doch heissen diesen Lehrern auch die Meinungen der Häretiker bisweilen δόγματα, mit dem Beisatz μυσαρά oder ähnlichen, noch öfter aber, zum Unterschied der eigentlichen *Dogmen*, δόξαι, νοήματα, vgl. *Klee* a. a. O. *Cyrill von Jerusalem* (Cat. 4, 2) unterscheidet bereits Dogmatisches und Moralisches dergestalt, dass er das was den *Glauben* (die Vorstellung) betrifft, δόγμα, das was auf das ethische Handeln abzielt, πρᾶξις nennt:

ὁ τῆς θεοσεβείας τρόπος ἐκ δύο τούτων συνέστηκε· δογμάτων εὐσεβῶν καὶ πράξεων ἀγαθῶν. Die erstern sind die Wurzeln der letztern. Ganz auf ähnliche Weise bezeichnet schon Seneca die *Dogmen* als die Elemente, aus denen der Leib der Weisheit bestehe, als das Herz des Lebens, ep. 94. 95. So sagt auch Socrates (h. e. II. 44) vom Bischof Meletius von Antiochien: περὶ δόγματος διαλέγεσθαι ὑπερετίθετο, μόνην δὲ τὴν ἠθικὴν διδασκαλίαν τοῖς ἀκροαταῖς προςήκειν*). Ebenso Gregor von Nyssa von Christus und seiner Lehrweise ep. 6: διαιρῶν γὰρ εἰς δύο τὴν τῶν χριστιανῶν πολιτείαν, εἴς τε τὸ ἠθικὸν μέρος καὶ εἰς τὴν δογμάτων ἀκρίβειαν. Eine eigenthümliche Definition von δόγμα giebt Basilius de Spir. S. c. 27: ἄλλο γὰρ δόγμα καὶ ἄλλο κήρυγμα· τὸ μὲν γὰρ σιωπᾶται, τὰ δὲ κηρύγματα δημοσιεύεται (esoterische u. exoterische Lehre). — Erst seit *Döderlein* (nach Nitzsch) wurde die Meinung allgemeiner, dass durch δόγμα nicht sowohl *ipsa doctrina*, als vielmehr *sententia doctoris alicuius* bezeichnet werde, *Lehrmeinung* (statt Lehrbegriff). Mit dieser Worterklärung hängt denn auch die Begriffserklärung und die Werthschätzung und Behandlung der dogmenhistorischen Wissenschaft zusammen: ob sie dynamisch gefasst werde als die organische Entfaltung und Entwicklung eines schon im Keime gegebenen lebendigen Princips, oder atomistisch als eine zufällig angehäufte Sammlung curiöser Einfälle und Meinungen (vgl. §. 10).

[2] Man hat sich in dieser Hinsicht vor zwei Abwegen zu hüten; vor dem *einen*, der in jeder andern Fassung des Lehrbegriffs, in jedem Wechsel des Ausdrucks und der Vorstellung schon eine *Entstellung* der Lehre, eine Alteration erblickt (nach der falschen Voraussetzung, dass keine andre Terminologie dürfe in die Dogmatik eingeführt werden, als die biblische), wonach die ganze Dogmengeschichte nur eine Geschichte der Entartung wäre; und vor dem *andern*, der nur eine stätige gesunde Entwicklung der Wahrheit innerhalb der Kirche annimmt und nicht zugeben will, dass neben der gesunden Entwicklung allerdings auch Krankhaftes sich erzeugen konnte. Die ächte Wissenschaft hat auf beides zu achten: es giebt auch hier Fortschritte, Hemmungen und Rückschritte, *Aus*bildung und *Ver*bildung. (So wäre es z. B. unrichtig, die Lehre von der Trinität, der Erbsünde, den Sacramenten u. s. w. zu verwerfen, weil diese Ausdrücke selbst nicht in der Bibel vorkommen; wohl aber ist darauf zu sehen, ob nicht in diese Bestimmungen Fremdartiges mit eingedrungen sei, denn mit der *Entwicklung* des Dogma's wächst auch die Gefahr der Verkrüppelung und der Verwucherung.) Wir haben sonach zu unterscheiden: *Formation*, *Deformation* und *Reformation* des Dogma's, welche letztere wieder von der blossen *Restauration* und *Repristination* verschieden ist.

Verschieden ist in dieser Hinsicht der Standpunkt der *katholischen* und der *protestantischen* Auffassung der Dogmengeschichte. Nach ersterer hat das Dogma unter fortwährender Leitung des göttlichen Geistes sich ausgebildet und das Ungesunde unter der Form der Häresie ausgestossen. Der Protestantismus dagegen misst das fortgeschrittene und entwickelte Dogma immer wieder an der Schrift, und nur insofern es den Schriftgehalt wiedergiebt, ist es berechtigt, kirchliches Dogma zu sein. Missverstand aber des protestantischen Princips ist es, wenn man Alles verwerfen will, was nicht *wörtlich* in der Schrift enthalten ist. Von diesem Stand-

*) Scribendum videtur προςεῖχεν vel προςῆγεν. *Vales.*

punkte aus, der die ganze Dogmatik schon fertig in der Bibel findet, müsste man die Dogmengeschichte rein negiren oder sie nur zu einer Geschichte der Verirrungen machen.

§. 2.

Verhältniss zur Kirchengeschichte und Dogmatik.

Die Dogmengeschichte verhält sich zur Kirchengeschichte wie ein aus ihr abgelöster, aber durch seine weitläufige Verzweigung selbstständig gewordener Theil derselben[1], und bildet den Uebergang aus ihr zur kirchlichen und zur eigentlichen Dogmatik[2].

[1] Vgl. m. Encykl. S. 239 und unten §. 16. In der Kirchengeschichte wird zwar auch die Geschichte der *Lehre* behandelt; aber diese erscheint im Verhältniss zum Ganzen des kirchlichen Lebens so, wie etwa die Muskeln am lebendigen Leibe für unsere Augen heraustreten, während das Messer des Anatomen sie dann am Leichnam blosslegt und noch weiter zu besondern wissenschaftlichen Zwecken verfolgt. «*Zwischen der Dogmengeschichte als besonderer Wissenschaft und als Theil der Kirchengeschichte besteht nur ein formeller Unterschied; denn abgesehen von dem verschiedenen Umfange, der äusserlich bedingt ist, behandeln sie nur verschiedene Pole derselben Axe: jene das Dogma mehr als den sich entfaltenden Begriff, die Kirchengeschichte das Dogma inmitten der äussern Ereignisse.*» *Hase*, Kircheng. Vorr. S. VI. der 1. Aufl. (IV. V. der 3. und VII. der 5.). Den äussern Verlauf der Lehrstreitigkeiten überlässt die Dogmengeschichte der Kirchengeschichte, und setzt also auch die Bekanntschaft mit ihm voraus.

[2] Viele betrachten die Dogmengeschichte mehr nur als einen *Anhang* zur Dogmatik, statt als *Vorbereitung* zu ihr, was jedoch mit unrichtigen Voraussetzungen über das Wesen der Dogmatik und mit der Verkennung ihrer historischen Natur zusammenhängt (einseitig biblische oder einseitig speculative Auffassung des Begriffs Dogmatik). Die Dogmengeschichte bildet vielmehr die *Brücke* aus dem Gebiete der historischen in das der didaktischen (systematischen) Theologie. Sie hat die Kirchengeschichte zu ihrer Voraussetzung, die Dogmatik der Gegenwart und der Zukunft zum letzten Ziele ihrer Forschungen.

§. 3.

Verhältniss zur biblischen Dogmatik.

Die biblische Dogmatik (namentlich die Lehre des N. Test.) muss von der Dogmengeschichte als Grundlage vorausgesetzt werden, ebenso wie die allgemeine Kirchengeschichte das Leben Jesu und das apostolische Zeitalter voraussetzt.

Diejenigen, welche die Dogmatik überhaupt auf die *biblische* Dogmatik beschränken und die kirchliche Dogmatik ignoriren, haben dann freilich Recht, die Dogmengeschichte als Anhang zu fassen. Uns aber ist die *biblische* Dogmatik nur der *Grundstein* des Gebäudes, dessen weitere *Baugeschichte* die Dogmengeschichte uns enthüllt, und in dessen *Ausbau* die

eigentliche Dogmatik (als Wissenschaft) noch immer begriffen ist. So wenig nun die Kirchengeschichte ein ausführliches Leben Jesu und der Apostel geben kann, so wenig darf die Dogmengeschichte die biblische Dogmatik in ihr Gebiet hineinziehen. Aber so gut als die Kirchengeschichte überall an das Urchristenthum anknüpfen muss, wenn sie nicht in der Luft schweben soll, so auch die Dogmengeschichte an die biblische Dogmatik, zunächst des N. Test., und weiter zurück, in aufsteigender Linie, des A. Test. — Dabei versteht sich, dass das Verhältniss, in welches sich die biblische Dogmatik zur biblischen Exegese und Kritik stellt, auch für die Dogmengeschichte maasgebend ist.

§. 4.

Verhältniss zur Symbolik.

In der Dogmengeschichte enthalten ist zugleich die *kirchliche Symbolik* [1], insofern die Dogmengeschichte sowohl auf die Gestaltung und den Inhalt der öffentlichen Bekenntnisse überhaupt [2], als auch auf die in denselben ausgeprägten Unterscheidungslehren [3] Rücksicht zu nehmen hat; doch lässt sich auch wieder die Symbolik besonders herausheben und als vergleichende Dogmatik behandeln. Sie verhält sich zur Dogmengeschichte, wie die kirchliche Statistik irgend einer Periode zur fortlaufenden Kirchengeschichte.

[1] Ueber den kirchlichen Sprachgebrauch von σύμβολον (συμβάλλειν, συμβάλλεσθαι) vgl. Suicer u. d. W., besonders p. 1084. *Creuzer*, Symbolik §. 16. *Marheineke*, christliche Symbolik Bd. I. v. Anf. *Neander*, KG. I. 2. S. 536. *Kirchliche Symbole* (im dogmatischen, nicht im liturgischen oder künstlerischen Sinne) heissen uns die öffentlichen Bekenntnisse, an welchen sich die zu derselben kirchlichen Gemeinschaft Gehörigen, wie die Krieger an dem Feldzeichen (tessera militaris) u. s. w., wiedererkennen.

[2] Die *ältern Symbole* der Kirche (wie das sog. apostolische, nicäische, athanasische) waren das Schiboleth der Katholiken, den Häretikern gegenüber. Dass nun die Dogmengeschichte auf diese besonders zu merken hat, versteht sich von selbst. Diese kirchlichen Bekenntnisse verhalten sich zu den Privatmeinungen der einzelnen Kirchenlehrer wie das Hochgebirge zu den Hügeln und Thälern des Landes. Sie sind die Warten, von denen aus sich das Ganze überschauen lässt, die grossen Haltpunkte des dogmenhistorischen Studiums, und können daher nicht willkürlich herausgenommen und einer isolirten Disciplin überwiesen werden. Ebensowenig aber darf das Studium der Dogmengeschichte auf das der Symbolik beschränkt werden, s. *Dorner*, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi I. 1. S. 108. 109. *Lange, J. P.*, Dogm. I. S. 32 ff.: «*Das kirchliche Dogma hat seine Stellung zwischen der kirchlichen Lehre und dem kirchlichen Symbol: es ist der lebendige Mittelpunkt und das Vermittelnde zwischen beiden, und kann daher als die kirchliche Lehre im engern oder als das kirchliche Symbol im weitern Sinne betrachtet werden.*»

[3] Seit der Reformation bilden die *Symbole* für den Protestanten nicht nur die Schranke, welche die katholische Kirche in ältern Zeiten den

Häretikern gegenüber aufrichtete, obwohl der Protestantismus zugleich *mit* der alten Kirche diese Schranke bewahrt hat; sondern indem die Protestanten genöthigt waren, das Unterscheidende ihrer Lehre, der alten Kirche gegenüber, in besondern Bekenntnissschriften herauszuheben, die dann selbst wieder den im Kampfe entstandenen Gegensatz innerhalb der protestantischen Kirche (zwischen Lutheranern und Reformirten) und andere abweichende Meinungen (der Wiedertäufer, Unitarier u. s. w.) berücksichtigten, wogegen dann die Katholiken auch die Lehre *ihrer* Kirche in ein besonderes Bekenntniss zusammenstellten, bildete sich von da aus eine eigene theologische Disciplin, die zuerst unter dem Namen der Elenchtik oder Polemik hervortrat, und die in neuern Zeiten den friedlichern Namen der *Symbolik* annahm, insofern dabei weniger an die Führung des Kampfes selbst, als an die historische Kenntniss der streitigen Punkte und an die Einsicht in das *Wesen* des Kampfes gedacht wurde*). Ist nun die Dogmengeschichte angelangt bei der Periode der Reformation, so wird sie von selbst zu dem werden, was man sonst wohl *Symbolik* nennt, d. h. der Fluss der Geschichte wird sich von selbst zum See ausbreiten, die ruhige Betrachtung der Entwicklung wird sofort in eine complicirtere der Zustände übergehen, bis diese selbst wieder in eine neue Bahn der Entwicklung hineinleitet, und so die ältere Dogmengeschichte mit der neuern vermittelt. Auch *Baumg.-Crusius* hat auf eine nothwendige Verbindung beider Disciplinen hingewiesen Bd. I. S. 14. 15.

§. 5.

Verhältniss zur Patristik.

Inwiefern die Dogmengeschichte es mit der Geschichte des Lehrbegriffs als eines kirchlichen Gemeingutes zu thun hat, so kann sie die Privatansichten der einzelnen Kirchenlehrer nur insoweit berücksichtigen, als diese entweder wirklichen Einfluss auf die Bildung der Kirchenlehre gehabt oder wenigstens zu erhalten gestrebt haben. Das genauere Verfolgen jedoch der Meinungen des Einzelnen in ihrem Zusammenhange mit dessen Individualität, und die Rückwirkung der erstern auf die letztere muss der Patristik (Patrologie) überlassen werden.

Ueber den an sich schon unbestimmten Begriff der Patristik als Wissenschaft s. m. Enc. S. 248 ff.**). Gesetzt aber auch, man erweitere den Begriff dahin, dass dabei nicht nur an die Kirchenlehrer der ersten 6 Jahrhunderte, sondern an *alle* gedacht werde, die schöpferisch oder reformatorisch auf die Kirche eingewirkt haben, da die Kirchenväter so lange dauern sollten, als die Kirche dauert (vgl. *Möhler*, Patrol. S. 20): so ist klar, dass allerdings ein grosser Theil des patristischen Materials in die Dog-

*) In der neuesten Zeit hat indessen die *Polemik* sich wieder als eine besondere auf dem historischen Boden der Symbolik sich bewegende Wissenschaft hingestellt. S. *Sack*, christliche Polemik. Hamb. 1838. u. m. Encykl. S. 281 ff.

**) Die Unterscheidung von Patristik und Patrologie, welche einige, besonders katholische Schriftsteller, z. B. *Möhler* (Patrologie S. 14) machen, scheint eine ziemlich willkürliche.

mengeschichte zu verarbeiten ist; wie ja schon das dogmenhistorische Quellenstudium grossentheils dahinein führt. Gleichwohl möchten wir nicht mit *Baumg.-Crus.* DG. S. 12 behaupten, das *Wesentliche* der Patristik sei bereits in die Dogmengeschichte aufgenommen; denn gerade das *Wesentliche* der Patristik ist das Individuelle, das aber für die Dogmengeschichte als solche nur von secundärer Bedeutung ist. So will z. B. die Dogmengeschichte vorzugsweise den *Augustinismus*, die Patristik aber den *Augustin* kennen lernen. Wie das System zur Person sich verhalte? ist eine Frage, die aus dem biographischen (patrologischen), welche Stellung es hingegen zur Kirchenlehre einnehme? eine Frage, die aus dem dogmenhistorischen Interesse hervorgeht. — Ueber das Litterarische vgl. §. 14.

§. 6.

Verhältniss zur Ketzergeschichte und allgemeinen Religionsgeschichte.

Da sich das kirchliche Dogma grossentheils im Kampfe mit häretischen Richtungen ausgebildet hat, so ist klar, dass die Dogmengeschichte auch die Geschichte der Häresien in sich aufnehmen und das aus ihnen hervorheben muss, was als wesentliches Moment der dogmengeschichtlichen Entwicklung ergänzend oder berichtigend auf die Gestaltung des Dogma's gewirkt hat, oder was aus dem Gegensatze, den jene zur Kirchenlehre bilden, letztere selbst um so klarer heraushebt[1]. Die innere Gestaltung und Verzweigung häretischer Systeme um ihrer selbst willen kennen zu lernen, gehört einem anderweitigen Interesse an, das entweder in der sogenannten Ketzergeschichte[2] oder in der allgemeinen Religionsgeschichte seine Befriedigung findet. Noch viel weniger kann das Verhältniss des Christenthums zu andern Religionen in der Dogmengeschichte erörtert werden; vielmehr setzt diese die vergleichende Religionsgeschichte in der Weise voraus, wie die Dogmatik die Apologetik voraussetzt[3].

[1] Man kann die Geschichte der Häresien vom kirchlichen Standpunkte aus der Pathologie, die Dogmengeschichte dagegen der Physiologie vergleichen. Doch ist dies nicht so zu verstehen, als wäre in der Häresie ein schlechthin Krankhaftes, und nur in dem, was als kirchliche Orthodoxie sich festgesetzt hat, die volle Gesundheit zu schauen; sondern richtig ist bemerkt worden, dass Krankheiten oft natürliche Uebergänge von einer niedern zu einer höhern Lebensstufe sind, und dass die beziehungsweise Gesundheit nicht selten ein Product vorangegangener Krankheit ist. So hat auch oft die kräftige Einseitigkeit eines Irrthums belebend und selbst berichtigend auf die Kirchenlehre zurückgewirkt. Vgl. *Schenkel*, das Wesen des Protestantismus (Schaffh. 1845) I. S. 13. *Baur*, die christl. Lehre von der Dreieinigkeit I. S. 112. — Ueber das Verhältniss der Häresie zur Orthodoxie überhaupt s. *Dorner*, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi I. 1. S. 71. Note.

² Der Name *Ketzergeschichte* ist zwar durch die humanere Sprache verdrängt worden, aber die Sache selbst nicht, so wenig als die Polemik. — Die tüchtigen Bearbeitungen, welche in neuerer Zeit die gnostischen Systeme, der Ebionitismus, Manichäismus, Unitarianismus u. s. w. erhalten haben, kommen, wie die patristischen Monographien, ihres Ortes dem Dogmenhistoriker zu Statten; aber schwerlich wird man diesem zumuthen, das ganze Material derselben in die Dogmengeschichte zu verarbeiten. So wird die erste Periode der Dogmengeschichte beständig auf die Erscheinungen des Ebionitismus und Gnosticismus zurückzugehen haben, insofern es die Aufgabe der kirchlichen Lehre war, zwischen diesen Klippen sich hindurchzuarbeiten. Aber die weitverzweigten Systeme der Gnostiker, insofern sie unter einander selbst abweichen (z. B. in der Zahl der Aeonen und der Folge der Syzygien), können hier nicht bis ins Einzelne ausgebreitet werden. Es gilt mehr die ganze Physiognomie ins Auge zu fassen, als die einzelnen Züge derselben, und diese physiognomische Kenntniss ist aus der Kirchengeschichte vorauszusetzen. Desgleichen haben der Nestorianismus und Monophysitismus ihre nothwendige Bedeutung innerhalb des christologischen Streites der 2. Periode. Aber nachdem sie, einmal von dem kirchlichen Geiste überwunden, sich in Gestalt von Secten festsetzten, die in Folge des fortgeführten Streites unter sich selbst wieder in kleinere Parteien zerfielen, so kann es nicht mehr die Aufgabe der Dogmengeschichte sein, diesen Process zu verfolgen. Dies muss sie der häresiologischen Monographie überlassen. Denn sowie die dogmenbildende Kraft aus einer Secte gewichen ist, fällt sie einfach der Statistik anheim.

³ So wenig es Aufgabe der Dogmatik sein kann, die Wahrheit der christlichen Religion erst zu vertheidigen, worin ihr die Apologetik vorarbeiten muss (s. m. Enc. §. 81), ebensowenig hat es die Dogmengesch. zu thun mit dem Kampfe des Christenthums gegen den Polytheismus, den Islam u. s. w. Unentbehrlich aber ist die Geschichte dieser Religionen als Hülfswissenschaft. — *Hülfsmittel: Creuzer*, Symbolik und Mythologie der alten Völker u. s. w. Darmst. 1819—23. 6 Bde. *Stuhr*, allgemeine Geschichte der Religionsformen der heidnischen Völker: 1. die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients. Berlin 1836. 2. die Religionssysteme der Hellenen in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis auf die makedonische Zeit. Berlin 1838. — *Grimm, J.*, deutsche Mythologie. Gött. 1835. 2. Aufl. 1844. 8. *Eckermann*, Dr. *K.*, Lehrbuch der Religionsgeschichte und Mythologie der vorzüglichsten Völker des Alterthums, nach d. Anordnung v. Gttfr. Müller. Halle 1845. II. Vgl. die Litt. in m. Enc. S. 233.

§. 7.

Verhältniss zur Geschichte der Philosophie, zur Geschichte der christlichen Sittenlehre und zur Geschichte der Dogmatik.

Wenn auch die Dogmengeschichte in verschiedenen Momenten mit der Geschichte der Philosophie zusammenfällt¹, so darf sie doch mit dieser ebensowenig verwechselt werden, als die Dogmatik selbst mit der Philosophie². Endlich ist auch die Dogmengeschichte von der Geschichte der

christlichen Sittenlehre insoweit zu trennen, als die systematische Theologie selbst zwischen Dogmatik und Moral eine relative Scheidung zu vollziehen im Stande ist[3]. Ja selbst zur Geschichte der Dogmatik verhält sie sich höchstens wie das Ganze zu einem Theil, da die erstere wohl innerhalb der Dogmengeschichte (in dem allgemeinen Theile derselben) ihre Stelle findet, keineswegs aber sie ersetzt[4].

[1] Namentlich ist dies der Fall bei den Alexandrinern, Gnostikern, Scholastikern, und auch wieder in der neuern Zeit. Gleichwohl verfolgt die Geschichte der Philosophie ein anderes Interesse, als die Dogmengeschichte. Vgl. *Baumg.-Crus.* I. S. 8. — *Hülfsmittel: Brucker, J.*, Historia critica philosophiæ. Lips. 1742—44. Voll. V. 4. 2. Aufl. 1766. 67. Voll. VI. 4. *Tennemann, W. G.*, Geschichte der Philos. Leipz. 1798—1819. XI Bde. *Reinhold, E.*, Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philos. Gotha 1828. 29. III. 8. *Ritter, H.*, Geschichte der Phil. Hamb. 1829—34. X Bde. *Fries*, Geschichte der Phil. I. Halle 1837. (Die beiden Letztern nur die alte Geschichte.) *Schleiermacher*, Geschichte der Philos. herausg. von *H. Ritter* (sämmtl. Werke IV. 1.) Berl. 1839.

[2] «*Die Verwischung des Unterschiedes zwischen Geschichte der Philosophie und Dogmengeschichte beruht auf einer fundamentalen Unklarheit über das Wesen des Christenthums.*» S. *Dorner* a. a. O. S. 408.

[3] Vgl. *Baumg.-Crus.* S. 9.

[4] S. unten §. 11.

§. 8.

Hülfswissenschaften.

So streng nun aber auf der einen Seite die Dogmengeschichte von den genannten Disciplinen sich unterscheidet, so nothwendig ist von der andern die mit ihnen als *Hülfswissenschaften* theilweise zu vollziehende Verbindung[1], wozu auch noch die *Archäologie*[2], und in zweiter Linie die Hülfswissenschaften der Kirchengeschichte selbst kommen[3].

[1] Schon die *Kirchengeschichte* selbst tritt zur Dogmengeschichte in das Verhältniss einer Hülfswissenschaft, indem die Geschichte der Lehre zusammenhängt mit der Geschichte der Verfassung, des Cultus, des sittlichen Lebens u. s. w. Ebenso treten nun *Patristik, Ketzergeschichte, Religionsgeschichte, Geschichte der Philosophie, Geschichte der christlichen* (und *der allgemeinen*) *Moral* in die Reihe der Hülfswissenschaften ein.

[2] Versteht man unter *Archäologie* die ausführliche Geschichte des christlichen Cultus, so ergiebt sich bei dem Zusammenhang des Liturgischen und Dogmatischen auch die Nothwendigkeit dieser Hülfswissenschaft. Man denke an dogmatische Ausdrücke (z. B. das θεοτόκος u. s. w.) in kirchlichen Liturgien, an die Einführung dogmatischer Feste (Frohnleichnam und Mariä Empfängniss), an die Rückwirkung liturgischer Gebräuche oder Nichtgebräuche auf die Lehrbestimmungen der Kirche (der Kelchentziehung auf die Lehre der Concomitanz) u. a. m. — *Hülfsmittel: Bingham,*

origg. s. antiqu. ecclesiasticæ. Hal. 1754—61. Voll. X. 4; *Augusti, J. Ch. W.*, Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie. Leipz. 1817—31. XII. 8. *Rheinwald*, kirchl. Archäologie. Berlin 1830. *Böhmer, W.*, christlich-kirchliche Alterthumswissenschaft. Breslau 1836. 39. II Bde. *Piper*, Mythologie der christlichen Kunst (Weimar 1847) I. Bd. S. 10 ff.: «*Ueber den Glauben der Menge haben die zur täglichen Beschauung sich darbietenden Kunstvorstellungen, wenn sie überhaupt im Geist des Zeitalters waren, stets Gewalt gehabt, eine Gewalt, die freilich oftmals mehr dem Aberglauben als dem Glauben förderlich gewesen.*»

[3] Diese sind ausser den schon genannten: die allgemeine Weltgeschichte, die kirchliche Philologie, kirchliche Chronologie, Diplomatik u. s. w. (Vgl. die Lehrbb. über die Kirchengesch. in der Einleitung. *Gieseler*, KG. I. §. 3. und die dortige Litteratur.)

§. 9.

Wissenschaftliche und religiöse Bedeutung der Dogmengeschichte.

Ernesti, prolusiones de theologiæ historicæ et dogmaticæ conjungendæ necessitate. Lips. 1759. In dessen opusc. theol. Lips. 1773. 92. *Illgen, Ch. F.*, über den Werth der christlichen Dogmengesch. Lpz. 1817. *Augusti*, Werth der Dogmengesch. in dessen theol. Blättern II. 2. S. 11 ff. m. Enc. §. 69.

Der wissenschaftliche Werth der Dogmengeschichte erhellt zum Theil aus dem Bisherigen. Sie dient 1) zur Vervollständigung des kirchenhistorischen Studiums von einer seiner wichtigsten Seiten; 2) leitet sie über auf das Studium der systematischen Theologie[1]. Auf dieser rein wissenschaftlichen Bedeutung ruht aber auch ihr sittlich-religiöser Einfluss, ihr praktischer Segen, indem sie schon im Allgemeinen dadurch bildend wirkt, dass sie uns das Streben und Ringen des menschlichen Geistes in Beziehung auf seine wichtigsten Angelegenheiten vorführt, und gereicht noch besonders dadurch dem Theologen zu Nutz und Frommen, dass sie ihn sowohl vor der Einseitigkeit eines starren, im Buchstaben befangenen Sinnes (falscher Orthodoxie), als vor der eines frevelnden, absprechenden Geistes oberflächlicher Neuerungssucht (falscher Heterodoxie und Neologie) bewahrt[2].

[1] Vgl. §. 2.

[2] Vgl. §. 10. Häufig ist die eine oder andere Seite dieses Werthes überschätzt worden, und jede theologische Richtung hat in ihr entweder eine Stütze gesucht oder vor ihren Resultaten sich gefürchtet: beides der Wissenschaft gleich unwürdig. Vgl. *Baumg.-Crus.* I. S. 16—20.

§. 10.

Behandlung der Dogmengeschichte.

Daub, die Form der christlichen Dogmen- und Kirchenhistorie in Betracht gezogen, in Bauers Zeitschrift für speculative Theologie. Berl. 1836. Heft 1 u. 2. *Kliefoth* a. a. O.

Aber nur *die* Behandlung der Dogmengeschichte führt zu dem genannten Ziele, welche uns sowohl das Wandel-

bare in den Lehrbestimmungen, als das in dem Wechsel Beharrende oder durch denselben mit erneuter Lebenskraft sich Hindurchbewegende, d. h. das Wesentliche und Unvergängliche der christlichen Heilswahrheit, zum Bewusstsein bringt, und welche daher in ihrem historischen Pragmatismus die äussern Ursachen der Veränderung mit dem von innen heraus wirkenden dynamischen Princip in Verbindung zu setzen weiss.

Wir können folgende Behandlungsweisen der Dogmengeschichte unterscheiden:

1. *die rein statutarische*, welche das kirchlich Festgesetzte einfach als die ausgemachte Wahrheit hinnimmt und das Häretische als die ausgemachte Ketzerei ausscheidet: der consequente Standpunkt des römischen Katholicismus. Hier wird die Geschichte zum einfachen protokollarischen Referat der ein- für allemal geübten Glaubensdictatur.

2. *die biblisch-abschliessende*, welche davon ausgeht, dass der *biblische Lehrbegriff* in seiner einfachen Fassung für alle weitern Zeiten zureichend sei, und welche dann entweder nach einer traditionellen Exegese die erst später entwickelte Orthodoxie (z. B. Dreieinigkeit, Erbsünde) schon in der Bibel zu finden sich überredet, oder welche mit folgerichtiger exegetischer Strenge ausscheidet, was nicht wörtlich in der Bibel steht (biblischer Supranaturalismus auf der einen, biblischer Rationalismus auf der andern Seite): der Standpunkt des noch unvollendeten Protestantismus. Mit dieser Behandlungsweise verbindet sich in der Regel

3. *die pragmatisch-kritische*, welche das über die Bibel (oder auch wohl über die populäre Vernunft) Hinausgehende aus allerlei Zufälligkeiten und Aeusserlichkeiten, aus klimatischen Verhältnissen, persönlicher Sympathie und Antipathie, Leidenschaften, Hofkabalen, Priesterbetrug, Aberglaube u. s. w. erklärt: der Standpunkt des vulgären Rationalismus, an dem aber auch lange Zeit der blos formale biblische Supranaturalismus Theil genommen hat.

4. *die einseitig-speculative Betrachtung*, welche in der ganzen Dogmenentwicklung einen höhern mit innerer Nothwendigkeit sich vollziehenden Naturprocess sieht, wonach jedes Dogma einmal seine Blüthe erreicht, um aber wieder abzublühen und einem andern Platz zu machen, und wobei die religiös-praktische Bedeutung des Dogma's ebenso zu kurz kommt, wie in den obigen Betrachtungsweisen die speculative. Dieser Behandlung liegt der Irrthum zum Grunde, als ob das Christenthum eine Philosophie sei, während es eine Thatsache ist.

5. *die theologische Betrachtungsweise*, welche die in der Bibel enthaltene Lehrsubstanz als einen lebendigen, der mannigfachsten Entwicklung fähigen Keim betrachtet, der auch bei allen nicht zu leugnenden ungünstigen Einflüssen dennoch die Triebkraft behält zu neuer, zeitgemässer Lebensgestaltung. Sie geht zwar (mit 2.) immer auf die Bibel zurück und misst das Gewordene am Kanon, aber die auf der biblischen Wurzel stehende Pflanze will sie weder in die Wurzel zurückdrängen, noch von ihr abschneiden. Sie nimmt (mit 3.) Rücksicht auf die äussern Umstände, unter denen das Dogma sich entwickelt hat, und ist weit entfernt, ihren

oft handgreiflichen Einfluss leugnen zu wollen; nur schlägt sie letztern nicht so hoch an, dass sie bei ihrem Pragmatismus in das Atomistische sich verliert. Vielmehr nimmt sie (mit 4.) einen dynamischen Process an, der aber nicht ein rein dialektischer und darum selbst wieder der Auflösung unterworfen ist — denn auch dies ist nur eine geistreichere Atomistik (*Strauss*) —; sondern weil die *religiöse* Wahrheit nur annähernd in speculativer Form sich ausdrücken lässt, so sucht sie auch aus der bald derbern bald feinern Muskulatur überall den Herzschlag des religiösen Lebens herauszufühlen und nach ihm den ganzen Organismus zu begreifen: dies ist der des ächten Protestantismus würdige, *wissenschaftliche* Standpunkt; denn wissenschaftlich ist nur, was die Natur des Objectes kennt, das die Wissenschaft darstellen soll. Wer aber das *Wesen der Religion* verkennt, ist bei allem historischen Wissen und speculativem Geschick unberufen zur Darstellung der Dogmengeschichte.

§. 11.

Anordnung.

Da es die Dogmengeschichte sowohl mit der Geschichte des *Dogma's* im Ganzen, d. h. des *Inbegriffs* der christlichen Lehre und des in den Lehrsätzen sich aussprechenden dogmatischen *Geistes*, als auch mit der der *Dogmen*, d. h. der Entwicklung der einzelnen *Lehrsätze*, *Lehrmeinungen* und *Glaubensvorstellungen* zu thun hat, in welchen die jedesmalige Kirchenlehre sich entfaltet[1], so muss beides auf eine solche Weise mit einander verbunden werden, dass das Allgemeine durch das Besondere, und dieses wieder durch jenes an Anschaulichkeit gewinnt. Dies ist der Sinn, welcher der Eintheilung in *allgemeine* und *specielle Dogmengeschichte* zum Grunde liegt; eine Eintheilung, die nur dann gerechtfertigt werden kann, wenn beide nicht nur äusserlich neben einander gestellt, sondern in das Verhältniss zu einander gesetzt werden, wonach die allgemeine Dogmengeschichte die Wurzel der besondern ist und sich also dem Umfange nach als Einleitung zu ihr verhält[2].

[1] «*Das christliche Dogma erweist sich als ein durchaus einheitliches und zugleich unendlich mannigfaltiges System von Dogmen: es ist eben sowohl ein einzelnes Dogma, wie es eine Welt von Dogmen ist. Das ist aber die Probe des vollendeten dogmatischen Princips, wenn sich alle ächten Dogmen aus demselben ableiten und auf dasselbe zurückführen lassen.*» *J. P. Lange* a. a. O. I. S. 29.

[2] Man hat sich in neuerer Zeit gegen die Trennung in allgemeine und specielle Dogmengeschichte erklärt (s. *Baur*, Rec. v. Münschers Lehrb. herausg. von v. Cölln, in den Berl. wiss. Jahrbb. Febr. 1836. S. 230. und *Klee*, Dogmengesch. S. 9); mit Recht, insofern beide beziehungslos neben einander gestellt und eine erst nach der andern behandelt wird (*Augusti*,

Baumg.-Crus.): denn so erscheint die eine Hälfte als ausführliche Geschichte der *Lehre*, mithin als ein Capitel der Kirchengeschichte, die andre als eine Dogmatik unter geschichtlicher Form; und überdies können Wiederholungen nicht vermieden werden. Aber schon *Münscher* hat richtig das Allgemeine und das Besondere in jeder Periode heraustreten lassen, so dass das Erstere zum Letztern in das Verhältniss einer Einleitung tritt, Eins die Probe des Andern bildet; und dies ist methodologisch gewiss noch immer das Beste. Die sogenannte allgemeine Dogmengesch. ist das Band, welches die Geschichte der einzelnen Dogmen zu einem Ganzen verbindet, indem sie die Gesichtspunkte aufstellt, unter die ihre Betrachtung fällt, die Bedingungen angiebt, unter denen sie zu Stande gekommen u. s. w.*). Oder wäre es besser, mit *Klee* blos die Geschichte der Dogmen abzuhandeln, ohne ein Allgemeines, Uebersichtliches vorauszuschicken, und ohne alle Periodeneintheilung? Dies führt zur Zerstückelung. Dem künstlerischen Sinne empfiehlt sich am meisten die von *Meier* gewählte Methode, welche den historischen Stoff in *der* Art zu verschmelzen sucht, «*dass der Gang der geschichtlichen Darstellung dem Entwicklungsgange des Dogma selbst, worin sich das Allgemeine und Specielle stets gegenseitig bedingen, so genau als möglich entspreche, und die verschiedenen Seiten des Dogma immer da aufgenommen werden können, wo sich ein entschiedener oder doch neuer Entwicklungspunkt desselben kundgiebt.*» Nur kommt bei dieser Behandlung leicht das Stoffliche zu kurz. Die künstlerische Behandlung fordert Verkürzungen, und muss sie fordern, während die Doctrin Alles in möglichster Vollständigkeit zum Behufe der Lernenden mitzutheilen hat.

§. 12.

Periodeneintheilung.

Vgl. m. Abhandlung in den theol. Studien u. Kritiken 1828 Heft 4. u. meine Encykl. S. 243.

Die Perioden der Dogmengeschichte müssen sich richten nach den hervorstechenden Entwicklungsmomenten (Epochen) in der Geschichte des theologischen Geistes. Sie fallen daher nicht ganz mit denen der Kirchengeschichte zusammen[1] und lassen sich in folgende zerfällen[2]:

I. Periode. Vom Ende der apostolischen Zeit bis auf den Tod des Origenes (70—254): die Zeit der Apologetik[3].

II. Periode. Vom Tode des Origenes bis auf Johannes Damascenus (254—730): die Zeit der Polemik[4].

III. Periode. Von Johannes Damascenus bis auf das Zeitalter der Reformation (730—1517): die Zeit der Systematik (Scholastik im weitesten Sinne des Wortes)[5].

IV. Periode. Von der Reformation bis zum Aufblühen der

*) Insofern hat die allgem. Dogmengesch. Aehnlichkeit mit der Geschichte der Dogmatik, fällt aber nicht mit ihr zusammen. Sie umfasst ein weiteres Gebiet. Sie verhält sich zu ihr wie die Rechtsgeschichte zur Geschichte der Jurisprudenz, wie die Kunstgeschichte zur Geschichte der Aesthetik, die Geschichte der christl. Predigt zur Geschichte der Homiletik (als Theorie).

Leibnitz-Wolfischen Philosophie in Deutschland (1517 bis um 1720): die Zeit der polemisch-kirchlichen Symbolik oder der confessionellen Gegensätze[6].

V. Periode. Vom Jahr 1720 bis auf unsere Zeit: die Zeit der Kritik, der Speculation und der Gegensätze zwischen Glauben und Wissen, Philosophie und Christenthum, Vernunft und Offenbarung, und der angestrebten Vermittlung dieser Gegensätze[7].

[1] Nicht Alles, was epochemachend ist auf dem Gebiete der Kirchengeschichte, ist es zugleich auf dem der Dogmengeschichte, und umgekehrt. Zwar steht die Entwicklung der Lehre in Verbindung mit der Geschichte der Verfassung, des Cultus u. s. w., aber die Wirkungen des einen Gebietes auf das andere zeigen sich nicht immer gleichzeitig. So kommt zwar der arianische Streit im constantinischen Zeitalter zum Vorschein; aber nicht der Uebertritt Constantins, der wohl eine Epoche in der Kirchengeschichte macht, hat die arianische Streitigkeit hervorgerufen. Vielmehr hat die arianische Vorstellung ihren Sitz in der dem Sabellianismus entgegengesetzten origenistischen Denkweise; daher der Tod des Origenes und der fast gleichzeitige Ausbruch der sabellianischen Streitigkeit hier besser als Epoche angenommen wird. Und so auch bei andern Perioden.

[2] Die Zahl ist sonst sehr verschieden. *Baumg.-Crus.* hat 12 Perioden, *Lenz* 8 u. s. w. *Münscher* befolgt sogar in seinem (grössern) Handbuch eine andere Eintheilung als im Lehrbuch: im erstern hat er 7, im letztern nur 3 Perioden (alte, mittlere und neuere Zeit). An diese Dreitheiligkeit haben sich auch neulich *Engelhardt* und *Meier* angeschlossen, doch so, dass Letzterer für die alte, mittlere und neuere Zeit je 2, im Ganzen 6 Perioden erhält. Das Zusammendrängen des Verschiedenen in zu grosse Zeiträume hat sein Unbequemes, wie auch das Zersplittern in zu kleine. So ist es ein Hauptfehler in dem Münscherschen Lehrbuche, dass die erste Periode von 1—600 geht. Allerdings dürfen für die Dogmengeschichte grössere Zeiträume angenommen werden, als für die Kirchengeschichte (s. *Baur* in der angef. Rec.), weil das Gesammtbild des Lehrbegriffs weniger schnell sich ändert, als das des kirchlichen Lebens überhaupt; allein über Scheidewände, wie die des constantinischen Zeitalters, darf man doch nicht so leichten Fusses wegsetzen. *Klee*, obwohl er die Periodeneintheilung für überflüssig hält, stimmt am meisten mit der unsrigen überein; und *Vorländer* in den Tabellen hat sich wenigstens an die Terminologie angeschlossen. Vgl. auch die Rec. von *Lenz*' DG. im Litt.-Bl. der allgem. KZ. Jan. 1836. *Rosenkranz* (Encykl. 2. Aufl. S. 259 ff.) theilt nach philosophisch-dialektischen Kategorien das Ganze also ein: 1. Periode der analytischen Erkenntniss, des substantiellen Gefühls (griechische Kirche); 2. der synthetischen Erkenntniss, der reinen Objectivität (römische Kirche); 3. der systematischen Erkenntniss, welche Analyse und Synthese in ihrer Einheit zusammenfasst und sich dann wieder hindurchbewegt durch die Stufen der symbolischen Orthodoxie, des subjectiven Glaubens und Unglaubens, und der Idee der specul. Theologie (protestantische Kirche). — Am sinnreichsten, aber auch nicht ohne eigenthümliche Mängel, ist die Eintheilung von *Kliefoth* in folgender Uebersicht:

1. die Zeit der	Dogmenbildung:	griechisch:	analytisch:	Theologie.
2. „ „ „	symbol. Einheit:	römischkath.:	synthet.:	Anthropolog.
3. „ „ „	Vollendung:	protestantisch:	systemat.:	Soteriologie.
4. „ „ „	Auflösung:	?	?	Kirche.

Ueber die Gründe dieser Eintheilung s. Kliefoth a. a. O. — *Pelt* giebt eine Combination der Kliefoth'schen Eintheilung und der unsrigen (Encykl. S. 323 ff.).

[3] Warum wir nicht mit dem Jahr 1 beginnen? vgl. §. 3. Auch das angenommene Jahr 70 (Zerstörung Jerusalems) ist nur annähernd. — Wir nennen die Zeit die *apologetische*, weil sich die Theologie derselben hauptsächlich an der Vertheidigung des Christenthums gegen Juden und Heiden entwickelt hat. Die Polemik innerhalb der Kirche gegen die Häretiker (Ebioniten, Gnostiker u. s. w.) bezieht sich grossentheils auf die Gegensätze der Judaisirenden und Ethnisirenden, so dass das polemische Interesse durch das apologetische bedingt ist. Noch untergeordneter ist das systematische, das blos im Werke des Orig. περὶ ἀρχῶν mit einiger Selbstständigkeit hervortritt.

[4] In der 2. Periode wendet sich der Streit nach innen. Die apologetische Thätigkeit nach aussen hört nach dem Uebertritt Constantins fast gänzlich auf oder tritt wenigstens bedeutend hinter die *Polemik* zurück (umgekehrtes Verhältniss der vorigen Periode). Die Geschichte der kirchlichen Streitigkeiten vom Anfang der sabellianischen bis zum Ende der monotheletischen bildet *eine* Kette, die für die dogmengeschichtliche Betrachtung nicht leicht unterbrochen werden darf, und erst das Werk des Joh. Damascenus (ἔκθεσις πίστεως) bildet einen Schlusspunkt. Diese kampfreiche Periode, mit ihren die Lehre bestimmenden Synoden, ist für die Dogmengeschichte unstreitig die wichtigste, wenn man die Wichtigkeit nach den Kräften misst, die aufgeboten wurden, das Gebäude hinzustellen, zu welchem die vorige Periode den Grund legte und welches die folgenden entweder auszimmerten und im Innern ausputzten, oder auch wieder in merkwürdigen Wechselwirkungen bald restaurirten, bald theilweise erschütterten.

[5] In dieser Periode, die wir als die *scholastische* im weitesten Sinne des Wortes bezeichnen, lassen sich wieder 3 Unterabtheilungen unterscheiden: 1. von Joh. Damascenus bis auf Anselm, in welcher Periode Joh. Scotus Erigena im Abendlande den leuchtenden Punkt bildet; 2. von Anselm bis auf Gabriel Biel, die eigentliche Zeit der Scholastik, die dann abermals in ihre Perioden zerfällt (des Aufblühens, der Blüthe und des Abblühens), und 3. von Gabr. Biel bis Luther (die Uebergangsperiode); doch ziehen wir die Leichtigkeit des Ueberblicks einer allzu weit gehenden Gliederung vor. Immerhin sind es bald die scholastische, bald die mystische Richtung, welche das Zeitalter beherrschen, und auch die eigentlichen Vorläufer der Reformation nehmen mehr oder weniger an der einen oder andern Richtung Theil, während sie freilich schon mit der andern Hälfte ihres Wesens in die folgende Periode hineinragen.

[6] Statt des Jahres 1517 hätte für die *Dogmengeschichte* noch bezeichnender das Jahr 1521, die erste Ausgabe der Loci des Melanchthon, oder 1530, die Uebergabe der Augsburger Confession, genannt werden können; doch des innern Zusammenhangs wegen lassen wir die kirchengeschicht-

liche Normalzahl mit der dogmengeschichtlichen zusammenfallen, um so mehr, da ja schon die *Thesen* dogmatische Bedeutung hatten. Dass bei dem Heraustreten der confessionellen Gegensätze im Zeitalter der Reformation die Dogmengeschichte von selbst zur Symbolik, zur dogmenhistorischen Statistik werde, ist oben gezeigt (§. 4). Von der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts an kommt dann wieder die Darstellung in den Fluss der Erzählung, während sie bis dahin mehr als vergleichende Uebersicht in die Breite gehen musste. Es wiederholt sich übrigens das polemische und das scholastische Zeitalter nur unter andern Formen, und auch hier tritt die Mystik unter verschiedenen Modificationen als Gegensatz gegen die einseitige Verstandesrichtung hervor. Mit *Calixt* und *Spener* könnte man allerdings schon eine neue Periode beginnen, wenn ihre Richtungen schon damals irgendwie die herrschenden geworden wären. Was aber beide von verschiedenen Standpunkten aus *wollten*, das zeigte sich auf dem dogmatischen Gebiete doch erst in *dem* Zeitraum, den wir als den letzten angenommen haben.

[7] Ein bestimmtes Jahr lässt sich hier am wenigsten angeben. Schon gegen Ende des 17. Jahrhunderts beginnt die auflösende Thätigkeit mit den englischen Deisten. In Deutschland bereitet sich durch *Thomasius* und *die Pietisten* der Kampf gegen die bestehende Orthodoxie vor; beide Elemente der Opposition (das rationalistische und pietistische) wirken erst zusammen, aber dann, seit *Wolfs* Auftreten in Halle, geschieden. Die negative (kritisch aufklärende) Richtung erstarkt dann freilich erst nach der Mitte des Jahrhunderts; daher auch Manche erst mit 1750 eine neue Periode beginnen. Im Ganzen kann man aber doch wahrnehmen, dass schon mit den ersten Jahrzehenden die streng symbolischen Bande anfangen gelockert zu werden, was sich auch durch Abschaffung der *Formula Consensus* in der Schweiz und durch die Unionsbemühungen in Deutschland kund giebt, und darin, dass nun immer mehr gefragt wird nach den Lebensbedingungen des Christenthums überhaupt, als nach den confessionellen Unterschieden. Während nun in der Zeit *vor* der Reformation erst die apologetische Thätigkeit voranging und dann die polemische folgte, so finden wir es hier umgekehrt: erst die polemische Zeit des 16. und 17. und dann die apologetische des 18. Jahrhunderts, in welcher es sich um Sein und Nichtsein des Christenthums handelt. Freilich ist auch hier wieder keine dieser Thätigkeiten isolirt, und je näher wir der Gegenwart rücken, desto vielseitiger, aber auch verwickelter wird der Kampf. Und so können wir auch in der letzten Periode 3 Zeiträume unterscheiden, wovon der erste (von Wolf bis Kant) meist einen steifen und schwerfälligen Dogmatismus (zum Theil auch einen deistisch gewordenen Supranaturalismus) darstellt, im Ringen mit einer unbestimmten Aufklärung, der zweite (von *Kant* an) dem dogmatisch negativen, meist auf die Moral sich beschränkenden Rationalismus die Herrschaft wissenschaftlich und kirchlich im Gegensatz gegen die Alt- und Neugläubigen zu sichern bemüht ist, bis endlich der dritte Zeitraum (das neunzehnte Jahrhundert) mit stätem Hinblick auf die eigentliche Lebensfrage des Christenthums in den verschiedenartigsten Versuchen, theils reagirend und restaurirend, theils idealisirend und vermittelnd auftritt, und eine neue Zeit einleitet, für die aber die Geschichte noch keinen Namen hat.

§. 13.

Quellen der Dogmengeschichte.

a. Oeffentliche Quellen.

Alles kann Quelle der Dogmengeschichte werden, was uns den sichern Ausdruck des Glaubens einer gewissen Zeit giebt. Obenan stehen in dieser Hinsicht die öffentlichen Bekenntnissschriften oder die kirchlichen Symbole[1], in Verbindung damit die Acten der Concilien[2], die Decrete, Schreiben, Briefe, Bullen, Breven der Kirchenobersten geistlichen und weltlichen Standes[3], sowie endlich die kirchlich sanctionirten Katechismen[4], Liturgien[5] und Gesänge[6].

[1] Vgl. §. 4. Die ältern Symbole finden sich in den Note 2 angeführten Concilienacten; die drei sogenannten ökumenischen (das apostolische, nicänische, athanasianische) sind auch in den Sammlungen der protest. Symbole abgedruckt; vgl. *Ch. W. F. Walch*, bibliotheca symbolica vetus, Lemgoviæ 1770. 8. *Semler, J. S.*, apparatus ad libros symbolicos ecclesiæ lutheranæ, Hal. 1755. 8. Sammlungen symbolischer Bücher (erst von der vierten Periode an wichtig): *a) der lutherischen:* Libri symbolici ecclesiæ evangelicæ ad fidem opt. exempl. recens. *J. A. H. Tittmann*, Misn. 1817. 27. Libri symbolici ecclesiæ evangelicæ s. Concordia, rec. *C. A. Hase*, Lips. 1827. 37. 46. Die symbolischen Bücher der evangel.-lutherischen Kirche v. *J. J. Müller*, Stuttg. 1846. Libri symb. eccles. luth. ed. *F. Francke*. Ed. stereotyp. Lips. 1847. Libri symb. luth. ad ed. princ. etc. ed. *H. A. G. Meyer*. Gött. 1850. — *b) der reformirten:* Corpus librorum symbolicorum, qui in ecclesia Reformatorum auctoritatem publicam obtinuerunt, ed. *J. Ch. W. Augusti*, Elberf. 1828. Sammlung symb. BB. der ref. Kirche, von *J. J. Mess*, Neuwied 1828. 30. 2 Thle. 8. * *H. A. Niemeyer*, collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum, Lips. 1840. 8. Die Bekenntnisschriften der evangel.-ref. Kirche mit Einl. u. Anm. von *E. G. A. Böckel*, Leipzig 1847. — *c) der katholischen: Danz*, libri symbolici ecclesiæ romano-catholicæ, Vimar. 1835. *Streitwolf* u. *Klener*, libri symb. eccl. cathol. Gött. 1835. (Vgl. unten die Litt. zu §. 16. Note 9.) — *d) der griechischen: E. J. Kimmel*, libri symbolici ecclesiæ orientalis, Jen. 1843. 8. Append. adj. *H. T. C. Weissenborn*, 1849.

[2] Conciliensammlungen von *J. Merlin* (Par. 1523. fol. Cöln 1530. II. Par. 1535); *Grabbe* (Cöln 1508 f.); *L. Surius*, Col. 1567. fol. IV. Die Venetianer Ausgabe von Sixt. V. 1585, die von *Binius* (Severinus), Col. 1606. IV. f. *Collectio regia*, Paris 1644 (vom Cardinal Richelieu) XXXVII. f. *Phil. Labbeus* u. *Gabr. Cossart*, Par. 1671. 72. XVII. f. *Stephani Baluzii* nova collectio Conciliorum, Par. 1683. f. (supplem. ad collect. Labbei), unvollendet. *Joh. Harduin*, Conciliorum collectio regia maxima, seu acta Conciliorum et epistolæ decretales ac constitutiones summorum pontificum, græce et latine ad Phil. Labbei et Gabr. Cossartii labores haud modica accessione facta et emendationibus pluribus additis, Par. 1715. XI. (XII.) fol. *Nic. Coleti*, S. S. Concilia ad regiam edit. exacta etc. Venet. XXIII. mit Supplementen von Mansi VI. f. * *J. Dom. Mansi*, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, Flor. et Venet. 1759 sqq. XXXI. f. Vgl. *Ch.*

W. F. Walch, Entwurf einer vollständigen Geschichte der Kirchenversammlungen, Lpz. 1759. *Fuchs*, Bibliothek der Kirchenversammlungen des 4. u. 5. Jahrhunderts, Lpz. 1788. 4 Bde.

[3] Mehreres davon bereits in den Concilienacten.

a) Verordnungen weltl. Kirchenbehörden (von Kaisern, Königen, Obrigkeiten): *Codex Theodosianus*, c. perpetuis commentariis Jac. Gothofredi etc. Edit. nova in VI Tom. digesta, cur. *Ritteri*, Lips. 1736. *Cod. Justin.* ed. Spangenberg, 1797. *Stephani Balluzii* Collectio Capitularium Regum Francorum etc. Par. 1780. II. f. *Corpus Juris canonici* (Ausgaben von J. H. Böhmer 1747. und A. L. Richter 1833). *Codicis Gregoriani et Cod. Hermogeniani* Fragmenta ed. *G. Hänel*, Bonn 1837. 4. Dahin gehören auch die Reformationsordnungen, Kirchenordnungen, Religionsedicte u. s. w. der protestantischen Staaten, welche wenigstens in der frühern Zeit grossentheils auf dogmatischen Grundlagen ruhen. *Richter, Aem. Ludw.*, die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrh. Weimar 1846. 4.

b) Päpstliche Verordnungen: Pontificum Romanorum a Clemente usque ad Leonem M. epistolæ genuinæ, cur. *C. F. G. Schönemann*, T. I. Gött. 1796. 8. — *Bullarium romanum* a Leone M. usque ad Benedictum XIII. opus absolutiss. *Laërt. Cherubini*, a D. Angelo Maria Cherubini ill. illustratum et auctum et ad Ben. XIV. perductum, Luxemb. 1727 ss. XIX. fol. — Bullarum, privilegiorum et diplomatum Roman. Pontif. amplissima collect. opera et stud. *Car. Cocquelines*, Rom. 1739—44. XXVIII. f. *Eisenschmid*, römisches Bullarium oder Auszüge der merkwürdigsten päpstlichen Bullen, übers. und mit fortlaufenden Anm. Neustadt 1831. II.

[4] Katechismen werden erst seit der Reformationszeit wichtig, wie namentlich die Katechismen Luthers, der Heidelberger, der römische, der Rakauische u. s. w. Sie finden sich zum Theil, wie die genannten, unter den symbolischen Büchern (Note 1) oder in besondern Ausgaben. Vgl. *Langemack*, historia catechetica, Stralsund 1729—33. III. 1740. IV.

[5] *J. Al. Assemani* codex liturgicus ecclesiæ universae, Rom. 1749—66. XIII. 4. *Eus. Renaudot*, liturgiarum orientalium collectio, Paris 1716. II. 4. *L. A. Muratori*, liturgia romana vetus. Venet. 1748. II. f. *Mt. Gerbert*, vetus liturgia allemann. Ulm. 1776. II. 4. *Volbeding, M. J. E.*, Thesaurus commentationum selectarum et antiquiorum et recentiorum illustrandis antiquitatibus christianis inservientium. Tomi II. Lips. 1848. *Mone, F. S.*, lateinische und griechische Messen aus dem 2. bis 6. Jahrh. Frankf. 1849. 4. — Damit zu vergleichen die Missalien, Breviarien, Agenden u. s. w. *Augusti's* Denkwürdigkeiten der christlichen Archäologie, Bd. 5.

[6] *Rambach*, Anthologie christlicher Gesänge aus allen Jahrhunderten der Kirche, Altona 1816—22. IV. 8. und die verschiedenen Liedersammlungen der ältern und neuern Zeit. — Wie viel der Gesang dazu beigetragen, dogmatische Ideen weiter zu verbreiten, lehrt das Beispiel des Bardesanes, der Arianer, später der Flagellanten, Hussiten u. s. w., die Geschichte der lutherischen Kirchenlieder und der reformirten Psalmodien, die Lieder eines Angelus Silesius, der Pietisten und Herrnhuter, und (negativ) die Verwässerung der Gesangbücher in der neuern Zeit. Vgl. *Augusti*, de antiquissimis hymnis et carminibus Christianorum sacris in historia dogmatum utiliter adhibendis, Jen. 1810, und de audiendis in Theologia poëtis, Vratisl. 1812. 15. *Aug. Hahn*, Bardesanes Gnosticus, primus Syrorum

hymnologus, 1820. 8. †*Buchegger*, de origine sacræ Christianorum poëseos, Frib. 1827. 4. *H. Hoffmann*, Geschichte des deutschen Kirchenliedes bis auf Luthers Zeit, Breslau 1832.

§. 14.

b. Privatquellen.

An diese öffentlichen Quellen reihen sich die Privatquellen. Diese sind: 1. die Schriften der Kirchenväter, Kirchenlehrer, Kirchenschriftsteller aller christlichen Jahrhunderte[1], wobei jedoch wieder die rein wissenschaftlichen und streng dogmatischen Werke dieser Männer von den praktisch-asketischen (Predigten) und gelegentlichen (Briefen u. s. w.) zu unterscheiden sind[2]; 2. die Werke nichttheologischer Schriftsteller, z. B. der christlichen Philosophen und Dichter eines Zeitalters[3]; sowie endlich 3. auch der unbestimmter gehaltene Volksglaube, wie er in Sagen, Sprüchen und Liedern heraustritt, und die christliche Kunst in ihren Darstellungen als Denkmälern einer gewissen Glaubensweise, mithin als secundäre Quelle benutzt werden können[4].

[1] Vgl. §. 5. Ueber den (freilich sehr relativen) Unterschied von Kirchenvätern, Kirchenlehrern und Kirchenschriftstellern s. die Einleitungen in die Patristik, z. B. *Möhler*, S. 17—19. An die Kirchenlehrer der ersten Jahrhunderte schliessen sich die Sammler, die Scholastiker und Mystiker des Mittelalters, an diese wieder die Reformatoren und ihre Gegner, die Polemiker der verschiedenen Confessionen und die spätern Dogmatiker überhaupt an. Ihre einzelnen Schriften sind an ihrem Orte anzuführen. Allgemeinere, übersichtliche Werke: *J. G. Fabricii* bibliotheca ecclesiastica, Hamb. 1718 f. *W. Cave*, scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria, Lond. 1688. 91. Oxon. 1740. 43. Bas. 1749. *C. Oudin*, comment. de scriptoribus ecclesiæ antiquis, Lips. 1722. III. *L. El. Dupin*, nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, Par. 1686—1714. XLVII. 8. Bibliothèque des auteurs séparés de la communion de l'église romaine du 16 et 17 siècle, Par. 1718. 19. III. Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du 18 siècle, par *Claude Pierre Goujet*, Par. 1736. 37. III. 8. Vgl. *Richard Simon*, critique de la bibliothèque etc. Paris 1730. IV. 8. *Remy Ceillier*, histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques, Paris 1729—63. XXIII. 4. *J. G. Walch*, bibliotheca patristica, Jen. 1770. 8. Edit. nova auctior et emendatior adornata a *J. T. L. Danzio*, Jen. 1834. *J. S. Assemani*, bibliotheca orientalis, Rom. 1719—28. III. in 4 Voll. f. *J. G. A. Oelrichs*, commentarii de scriptoribus ecclesiæ latinæ, Lips. 1791. 8. *C. F. G. Schönemann*, bibliotheca historico-litteraria a Tertulliano principe usque ad Gregorium M. et Isidorum Hispal. Lips. 1792. 94. II. 8. *Ch. F. Rössler*, Bibliothek der Kirchenväter, Leipz. 1776—86. X. 8. *J. Ch. W. Augusti*, Chrestomathia patristica ad usum eorum, qui historiam christianam accuratius discere cupiunt, Lips. 1812. II. 8. *D. H. J. Royaards*, Chrestomathia patristica, Pars I. Traj. ad Rhen. 1831. *Engelhardt*, litterarischer Leitfaden

zu Vorlesungen über die Patristik. † *Winter*, Patrologie, München 1844. † *F. W. Goldwitzer*, Bibliographie der Kirchenväter und Kirchenlehrer, vom 1. bis zum 13. Jahrhundert, Landshut 1828. † *J. A. Möhler*, Patrologie oder christliche Litterargeschichte, aus dessen Nachlasse herausgegeben von *Reithmayr*, 1. Bd. Regensb. 1839. 8. *J. T. L. Danz*, initia doctrinæ patristicæ introductionis instar in Patrum ecclesiæ studium, Jen. 1839. *Böhringer*, die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien, Zür. 1842—46. I. 1—4.

A. Merkwürdigste Sammlungen der Kirchenväter: *Magna bibliotheca veterum patrum*, primo quidem a *Margarino de la Bigne* composita, postea studio Coloniens. Theolog. aucta etc. (mit Auctuarium von F. Ducæus und Fr. Combefisius) 1664—72. V. f. — *Maxima bibliotheca vett. Patr.* etc. Lugd. 1677. XXVII. f. — *And. Gallandi*, bibliotheca græco-latina vett. Patrum etc. Venet. 1765—81. XIV. f. — Corpus apologetarum sec. II. ed. *J. C. Th. Otto*. Ed. 2. Jen. 1848—50. III. — *Sprachliche Hülfsmittel: J. C. Suiceri* thesaurus ecclesiasticus, Amst. 1682. (1728. Traj. 1746.) II. f. — *Charles du Fresne* (du Cange), Glossarium ad scriptores mediæ et infimæ latinitatis, Paris. 1733—36. VI. f.

B. Sammlungen mittelalterlicher Schriftsteller (jedoch mehr für KG. als speciell für DG.): *Meibomius*, *Basnage*, *Muratori*, *Mabillon*, **Martène et Durand* (thesaurus anecd. V. f.), **Pertz* (monumenta 1826—35) u. a. Vgl. die Litteratur zur Kirchengeschichte b. *Hase*, 5. Aufl. S. 175 f. Für den Orient: Scriptores Byzantini (Par. 1645 ss.); neueste Ausgabe von **Niebuhr*, Bonn 1829 ss.

C. Sammlungen der Werke der Reformatoren: *Bretschneider*, corpus Reformatorum, Halæ 1834—51. XVII. 4. Die Werke der einzelnen Reformatoren an ihrem Orte.

D. Ueber die neuere dogmatische Litteratur: *J. G. Walch*, bibliotheca theologica, T. I. Jen. 1757. *B. Winer*, Handbuch der theologischen Litteratur, S. 290 ff. *Bretschneider*, systematische Entwickelung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe u. s. w. Lpz. 1841. 8.

[2] Da die alten Lehrer, z. B. Origenes, einen Unterschied machten zwischen dem, was sie vor dem Volke κατ' οἰκονομίαν, und dem, was sie im wissenschaftlichen Zusammenhange vortrugen, und da überhaupt der populäre Ausdruck keinen Anspruch auf dogmatische Präcision macht, so stehen homiletische Werke den rein dogmatischen nach, sind aber ähnlich wie alles Liturgische und Asketische unter die concreten und lebendigen Zeugnisse des dogmatischen Geistes einer Zeit zu rechnen. — Homiliarium patristicum, edid. *Ludov. Pelt* et *H. Rheinwald*, Berol. 1829; deinde *H. Rheinwald* et *C. Vogt*, Berol. 1831. — *E. G. H. Lentz*, Geschichte der christl. Homiletik, Braunschw. 1839. II. 8. *Paniel*, pragmatische Geschichte der christl. Beredtsamkeit u. d. Homiletik. I. 1. 2. Lpz. 1839—41. 8. Im Mittelalter sind die Predigten Bertholds, Taulers u. A., im Reformationszeitalter die der Reformatoren u. s. f. zu beachten. Auch die homiletische Litteratur der neuern Zeit ist bald ein treuer, bald ein matterer Spiegel der dogmatischen Richtungen.

[3] Vgl. den vorigen §. über das Kirchenlied. Ist jenes öffentliche Quelle, so können auch andere, selbst weltliche, z. B. manches aus den sogenannten Minnesängern oder aus Dante's divina commedia, Privatquelle der Dogmengeschichte werden; wie denn auch für die Dogmengeschichte der

neuern Zeit die poëtische Weltanschauung eines Milton, Shakespear, Göthe, Byron, der romantischen Schule, zusammengehalten mit den dogmatischen Richtungen in der Kirche, zu interessanten Vergleichungen führt. An einer Geschichte der *christlichen* Dichtkunst in ihrem ganzen Umfange und in ihrer stäten Beziehung zum dogmatischen Geiste einer jeden Zeit fehlt es noch.

[4] Wie viel der Volksglaube (auch mit seinen heidnischen Ueberresten) auf gewisse dogmatische Vorstellungen, z. B. vom Teufel und der Hölle, gewirkt habe, kann nicht genug beachtet werden (vergl. *Grimms* deutsche Mythologie). Auch in stummen Kunstdenkmälern spiegelt sich der dogmatische Geist ab: Kirchengebäude, Grabmäler, Vasa sacra, Gemälde, z. B. des jüngsten Gerichts oder der Gottheit selbst (vgl. *C. Grüneisen*, über bildliche Darstellung der Gottheit, Stuttgart 1828), Münzen, Gemmen u. s. w. (*Münter*, Sinnbilder u. Kunstvorstellungen der alten Christen, Altona 1825. 4. *Bellermann*, die Gemmen der Alten mit dem Abraxasbilde, Berlin 1817. *Piper*, Mythologie der christl. Kunst, Weimar 1847. II.)

§. 15.

Mittelbare Quellen.

Nicht immer stehen uns die unmittelbaren Quellen zu Gebote, und wir sind daher öfter nur an mittelbare Quellen d. h. an Berichte Anderer, an Darstellungen aus zweiter und dritter Hand gewiesen, wie dies grossentheils bei den häretischen Meinungen[1], deren schriftliche Darstellungen frühzeitig vertilgt wurden, aber auch bisweilen bei den Dogmen solcher Kirchenlehrer, deren Schriften auf andere Weise verloren gegangen oder verstümmelt worden sind[2], der Fall ist. Bei der Benutzung der mittelbaren sowohl als der unmittelbaren Quellen ist eine umsichtige Kritik vonnöthen[3].

[1] Daher die oft wenig zusammenstimmenden, oft widersprechenden Berichte über Cerinth, die Ebioniten, Gnostiker, Manichäer u. s. w.

[2] So zum Theil bei den Schriften des Origenes, wo wir uns häufig mit den Uebersetzungen des Rufin oder mit den Berichten des Hieronymus und Eusebius begnügen müssen.

[3] d. h. sowohl *Text-* und *Wortkritik* in Beziehung auf Aechtheit und Integrität der Schriften (vgl. *Danz*, initia doctrinæ patrist. §. 7—20), als auch *Sachkritik*, in Beziehung auf die grössere oder geringere Glaubwürdigkeit der Schriftsteller selbst. Vgl. m. Enc. §. 205.

§. 16.

Bearbeitungen.

Da nicht jedem Einzelnen alle Quellen offen stehen, und da überhaupt das Quellenstudium erst dann fruchtbar werden kann, wenn wir schon ein allgemeines Bild der Geschichte in uns tragen, die wir genauer erforschen wollen, so sind wir zunächst an die Bearbeitungen derer gewiesen,

welche auf dem Wege eigener historischer Forschung und unter Anwendung der historischen Kunst die Schätze der Wissenschaft der Mehrheit der Lernbegierigen zugänglich gemacht haben. Die Dogmengeschichte selbst ist nun erst seit neuerer Zeit als eine selbstständige Wissenschaft behandelt worden[1]; doch haben sowohl ältere Kirchenhistoriker[2], als Dogmatiker[3], vorgearbeitet, und auch jetzt noch sind ausser den eigentlichen dogmenhistorischen Werken[4] die neuern kirchengeschichtlichen Bearbeitungen[5], sowie die dahin einschlagenden, namentlich die patristischen und dogmenhistorischen Monographien[6] und auch diejenigen dogmatischen Lehrbücher[7] und Werke über die Sittenlehre[8] zu vergleichen, welche das Geschichtliche mit dem Systematischen verbinden. Ebenso bildet endlich auch die Litteratur der Symbolik[9] (nach §. 4) einen Theil der dogmenhistorischen Litteratur.

[1] Früher behandelte man die Dogmengeschichte in Verbindung mit der Kirchengeschichte oder der Dogmatik (vgl. §. 2). Auf eine selbstständige Behandlung drangen *Semler* und *Ernesti*. Ersterer machte selber einen Versuch in seiner historischen Einleitung zu Siegm. Baumgartens Glaubenslehre, Halle 1759. III. 4. Seine Absicht war (nach Bd. I. S. 101): «*angehenden Gottesgelehrten oder Studiosis Theologiæ überhaupt den Gesichtskreis zu erweitern und das Entstehen, die Beschaffenheit und wahre Bestimmung der dogmatischen Theologie zu zeigen.*» In demselben Jahre schrieb J. A. Ernesti sein Programm: De theologiæ historicæ et dogmaticæ conjungendæ necessitate et modo universo, Lips. 1759 (opusc. theoll. Lips. 1773; ed. 2. 1792 p. 567), worin zwar noch nicht von Aufstellung der Dogmengeschichte als einer besondern Disciplin die Rede ist, woraus sich aber das gefühlte Bedürfniss unschwer abnehmen lässt. Vgl. auch *C. W. F. Walchs* Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehre, 2. Aufl. Gött. 1764. 8.

[2] Euseb, Socrates, Sozomenus, Theodoret u. s. w. (Ausg. von *Vales.* Par. 1659. III. *Reading*, Cant. 1720. III. f. — Handausgabe des Euseb von *Heinichen*, Lips. 1827. 28. III.); Rufin, Sulpicius Severus, Cassiodorus, Epiphanius Scholasticus. *Aus dem Mittelalter:* Gregor. Turonensis, Beda Venerabilis, Adamus Bremensis, Nicephorus Callisti u. s. w. (vgl. die Litteratur zur Kirchengeschichte). *Seit der Reformation:* die *Magdeburger Centurien* u. d. T.: Ecclesiastica historia per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica, Basil. 1559—74. XIII. f. †*Cæs. Baronius*, annales ecclesiastici, Rom. 1588—1607. XII. f. †*Odoricus Raynaldus*, annales eccles. Rom. 1664—74. X. f. (beide herausgeg. von Mansi, sammt der Critica historico-theologica des Pagi, Luccæ 1738. 39. XXXIII. f.). *J. G. Arnolds* unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie, Fkft. 1699. IV. f. †*Nat. Alexander*, historia ecclesiastica, Par. 1676—86. XXIV. 8. Venet. 1759—1778. IX. f. †*Fleury*, histoire ecclésiastique, Paris 1691—1720. XX. 4. (fortgesetzt von *Jean Claude Fabre*, Paris 1726—40. XVI. 4. und *Al. de la Croix*, Par. 1776—78. VI.) Par. XXXVI. 12. 1740. 41. †*Tillemont*,

mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des 6 premiers siècles, justifiés par le citations des auteurs originaux, Paris 1693 ss. XVI. 4. *L. Moshemii* institutionum historiæ eccles. antiquioris et recentioris libri IV. Helmst. 1755. 1764. 4. *Ch. W. F. Walch*, Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten, Leipz. 1762—85. XI. *J. S. Baumgarten*, Untersuchung theologischer Streitigkeiten mit einigen Anmerkungen, Vorrede und fortgesetzter Geschichte der christlichen Glaubenslehre, herausgegeben von *J. S. Semler*, Halle 1762—64. III. 4. *Desselben:* Geschichte der Religionsparteien, herausgegeben von *J. S. Semler*, ebend. 1766. 4.

[3] So enthalten schon die Werke von *Irenäus*, *Origenes*, *Tertullian* und *Epiphanius* in ihrer Bestreitung der Ketzer viel dogmenhistorisches Material (s. unten); desgleichen findet sich solches zerstreut in den übrigen polemischen und dogmatischen Schriften der ältern und mittlern Zeit. Schon bestimmtere Vorarbeiten zur DG. geben: †*Dion. Petavius*, opus de theologicis dogmatibus, Par. 1644—50. IV. Antw. 1700. VI. (*«dies eben so geistvolle als gelehrte Werk verdiente ein häufigeres Studium, als ihm zu Theil zu werden scheint»* Dorner). †*L. Thomassin*, dogmata theologica, Par. 1684—89. †*Lud. Dumesnil*, doctrina et disciplina ecclesiæ, ex ipsis verbis SS. codd. concc. PP. et genuinorum monumentorum sec. seriem temporis digesta, Col. 1730. IV. f. *Jo. Forbesius a Corse*, instructiones historico-theologicæ de doctrina christiana et vario rerum statu, ortisque erroribus et controversiis etc. Amst. 1645. f. Gen. 1699. und in dessen operibus, Amst. 1703. II. f. (Bd. 2). Das Werk hat die Absicht, die Uebereinstimmung der protestantischen Lehre mit den Aussprüchen der ältern Väter zu beweisen (besonders gegen Bellarmin). — Auch enthalten die verschiedenen loci von *Chemnitz*, *Hutter*, *Quenstedt*, *Baier*, besonders von *Joh. Gerhard*, vielen historischen Stoff: *J. Gerhard*, loci theoll. (Ausg. von Cotta) Tüb. 1762—89. XXII. 4. Uebergänge zur besondern dogmenhistorischen Behandlung bilden: *Lor. Reinhard*, introductio in historiam præcipuorum dogmatum, Jen. 1795. 4., und *J. S. Baumgarten*, evangelische Glaubenslehre, Halle 1759. 60. 4. (nämlich die oben angeführte Vorrede dazu von Semler).

[4] Hand- und Lehrbücher der Dogmengeschichte: *S. G. Lange*, ausführliche Geschichte der Dogmen, Lpz. 1796. (unvollendet). — *Wundemann*, *J. Ch.*, Geschichte der christlichen Glaubenslehren vom Zeitalter des Athanasius bis Gregor den Gr. 1. u. 2. Theil Lpz. 1798. 99. (fragmentarisch). — **Münscher*, *W.*, Handbuch der christlichen Dogmengeschichte, Marb. Bd. I. u. II. 1797. (3. unveränd. Aufl. 1817. 18). Bd. III. 1802. 1804. Bd. IV. 1809. (blos bis aufs Jahr 604), die erste pragmatische Darstellung der Dogmengeschichte. — *Desselben* Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, ebend. 1812. 1819; 3. Aufl. mit Belegen aus den Quellenschriften, Ergänzungen der Litteratur, historischen Notizen und Fortsetzungen versehen von **Dan. von Cölln*, 1. Hälfte Cassel 1832; 2. Hälfte ebend. 1834 (von *Hupfeld*); 2. Hälfte 2. Abth. (auch u. d. T.: Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte von der Reformationszeit bis auf unsere Tage) von *Ch. Gotth. Neudecker*, ebend. 1838. 8. — *Münter*, *Friedr.*, Handbuch der ältesten christlichen Dogmengeschichte, aus dem Dän. von Evers. 1. Th. Gött. 1802. 8. (unvollendet). — **Augusti*, *J. Ch. W.*, Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, Lpz. 1805. 4. Aufl. 1835. — *Bertholdt*, *L.*, Handbuch der Dogmengeschichte, herausg. von *Veit Engel-*

hardt, Erl. 1822. 23. II. 8. — *Ruperti*, *F. A.*, Geschichte der Dogmen, oder Darstellung der Glaubenslehre des Christenthums von seiner Stiftung bis auf die neueren Zeiten, insbesondere für Studierende der Theologie und zu ihrer Vorbereitung auf ihre Prüfung, Berlin 1831. — **Baumgarten-Crusius*, *L. F. O.*, Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, Jena 1832. II. 8. — *Lentz*, *C. G. H.*, Geschichte der christlichen Dogmen in pragmatischer Entwickelung, Helmst. 1834. 1. Th. — †*Klee*, *H.*, Lehrbuch der DG. 1. Bd. Mainz 1837. 2. Bd. 1838. — *Engelhardt*, *J. G. V.*, Dogmengeschichte, Neust. 1839. II. 8. — **Meier*, *Karl*, Lehrbuch der Dogmengeschichte für akademische Vorlesungen, Giessen 1839. 8. — **Baumgarten-Crusius*, Compendium der christlichen Dogmengeschichte, Lpz. I. 1840. II. 1846. (herausg. von *Hase*). — **Baur*, *F. Ch.*, Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, Stuttg. 1849. — *Beck*, *Karl*, Lehrb. der christl. DG., Weimar 1848.

Tabellen: *Hagenbach*, *K. R.*, tabellarische Uebersicht der DG. bis auf die Reformation, Basel 1828. 4. — *Vorländer*, *Karl*, tabell.-übersichtl. Darstellung der DG. nach Neanders dogmengeschichtl. Vorlesungen, Per. I. Hamburg 1835. Per. II. 1837.

[5] Ausführlichere neuere Werke über Kirchengeschichte, mit Einschluss dogmenhistorischer Darstellung und Untersuchung: *Schröckh*, *J. M.*, christliche Kirchengeschichte, Leipz. 1768—1803. XXXV. 8.; seit der Ref. (mit Forts. von *Tzschirner*) 1804—1810. X. 8. — *Henke*, allgemeine Geschichte der christlichen Kirche nach der Zeitfolge, Braunschw. 1788 ff. fortges. von *Vater*, IX. (in verschiedenen Ausgaben). — *Schmidt*, *J. E. Ch.*, Handbuch der christlichen Kirchengeschichte, Giessen und Darmstadt 1801 ff. VI. (2. Aufl. 1825—27.) VII. Bd. von *Rettberg*, 1834. — **Neander*, *Aug.*, allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, Hamb. 1825—45. VI. (die beiden ersten Bände in 3 Abtheilungen). — **Gieseler*, *L.*, Lehrbuch der Kirchengesch. Bonn 1824—44. (1. u. 2. Bds. 1. Abth. 3. Aufl. 1831; 2. Bds. 2. Abth. 3. Aufl. 1832, 3. Abth. 1829, 4. Abth. 1835; 3. Bds. 1. Abth. 1840. 4. Aufl. des 1. Bds. 1844.) — *Hase*, *K.*, Lehrb. der KG., Lpz. 1833. 6. Aufl. 1848. — *Guericke*, *H. E. F.*, Handb. der allgemeinen KG., Halle 1833. 5. Aufl. 1843. II. — *Schleiermacher*, Geschichte der christlichen Kirche (von *Bonnell*), Berlin 1840. — *Gfrörer*, *A. F.*, allgemeine Kirchengeschichte, Stuttg. 1841—46. IV. — *Niedner*, *Ch. W.*, Geschichte der christl. Kirche, Lpz. 1846. — *Kurtz*, *J. H.*, Lehrb. der KG., Mietau 1840. 2. Aufl. 1851. — **Fricke*, *Ph. G. A.*, Lehrb. der KG., Lpz. 1850. (Vgl. die weitere Litt., auch der katholischen: Ritter, Locherer, Alzog, Annegarn in der Enc. S. 227 ff.)

Tabellen von *Vater*, *Möller*, *Schöne*, *Fiedler*, *Lange*, *Danz*, *Douai*.

Ueber einzelne Perioden: a. *für die ältere Zeit*: *Moshemii* commentarius de rebus Christianorum ante Constantinum M. Helmstad. 1753. 4. *Gfrörer*, *A. F.*, das Jahrhundert des Heils, Stuttg. 1838. — b. *für das Mittelalter* (bes. für die Scholastik): *Bossuet*, *J. B.*, Einleitung in die allgemeine Geschichte der Welt bis auf Kaiser Karl den Gr., übersetzt und mit einem Anhange historisch-kritischer Abhandlungen vermehrt von *Joh. Andr. Cramer*, Lpz. 1757—86. VII. 8. — c. *für das Zeitalter der Reformation* (nächst den Reformationsgeschichten selbst): *Planck*, *J. G.*, Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs, von Anfang der Reformation bis zur Einführung der Concordienformel. 2. Ausg. Lpz. 1791—1800. VI. — d. *für die neuere Zeit*: *Desselben* Geschichte

der prot. Theologie von der Concordienformel an bis in die Mitte des 18. Jahrh. Gött. 1831. 8. — Vgl. *Walch, J. G.*, histor. u. theolog. Einleitung in die Religionsstreitigkeiten in und ausserhalb der lutherischen Kirche, Jena 1733. X. 8.

[6] Die Monographien werden an ihrem Orte angezeigt werden. — Ausführlichere Darstellungen der Lehre einzelner Kirchenväter in den §. 14, 1 angeführten Werken von Rössler, Augusti, Möhler u. s. w.

[7] **Dogmatische Werke, die auf Dogmengeschichte Rücksicht nehmen oder sie mit behandeln:** *Seiler, G. J.*, Theologia dogmatico-polemica, cum compendio historiæ dogmatum, ed. 3. Erl. 1789. 8. — *Gruner, J. F.*, institutionum theologiæ dogmaticæ lib. III. Hal. 1777. 8. — *Döderlein, J. Ch.*, institutio theologi christiani in capitibus religionis theoreticis, ed. 6. Alt. 1797. II. 8. — *Stäudlin, C. Fr.*, Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte (Götting. 1801. 1809). 1822. 8. — **Wegscheider, J. A. L.*, institutiones theol. christ. dogmaticæ, addita singulorum dogmatum historia et censura, Hal. 1815; ed. 8. 1844. — **Bretschneider, C. G.*, Handbuch der Dogmatik der evangel. Kirche, Lpz. 1814 ff. II. 8. 4. Aufl. 1838. *Dessen* Versuch einer systemat. Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe, nach den symbol. BB. der luth. Kirche, neue Aufl. Lpz. 1841. — **Hase, Karl*, Lehrbuch der evangel. Dogmatik, Stuttg. 1826. 8. (3. Aufl. Lpz. 1842). **Dessen* Gnosis oder evang. Glaubenslehre für die Gebildeten in der Gemeinde, wissenschaftlich dargestellt, Lpz. 1827—29. 3 Bde. — *Strauss, J. D. F.*, die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtl. Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft. Tüb. 1840. II. — *Für Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs:* **de Wette, W. M. L.*, Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, nach den symbolischen Büchern und den ältern Dogmatikern (als 2. Th. des Lehrb. d. christl. Dogmatik), 2. Aufl. Berlin 1821. *Klein, F. A.*, Darstellung des dogmatischen Systems der evangel. prot. Kirche, Jena 1822; 3. umgearb. Ausg. von *Lobegott Lange*, ebend. 1840. **Hase*, Hutterus redivivus, oder Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, Lpz. 1845. 6. Aufl. *Schweizer, Al.*, die Glaubenslehre der evang.-ref. Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt. 1. Bd. Zür. 1844. *Schenkel, D.*, das Wesen des Protestantismus aus den Quellen des Reformationszeitalters dargestellt. Schaffh. 1846—51. III. — **Geschichte der Dogmatik:** *Heinrich, Ch. G.*, Versuch einer Geschichte der verschiedenen Lehrarten der christl. Glaubenswahrheiten und der merkwürdigsten Systeme und Compendien derselben, von Christo bis auf unsere Zeiten, Lpz. 1790. *Schickedanz, J. H.*, Versuch einer Geschichte der christl. Glaubenslehre, Braunschweig 1827. — *Flügge* und *Stäudlin*, Gesch. der theol. WW.

[8] *Stäudlin, K. F.*, Geschichte der Sittenlehre Jesu. 3 Bde. Gött. 1799—1812. **de Wette*, christliche Sittenlehre, Berlin 1819—23. III. 8. *Dessen* kürzeres Compendium: Lehrbuch der christlichen Sittenlehre und der Geschichte derselben, Berlin 1833. 8.

[9] Vgl. oben zu §. 13 Note 1, u. §. 4 (über die Bedeutung der S.). **Marheineke, Phil.*, christliche Symbolik, oder historisch-kritische und dogmatisch-comparative Darstellung des katholischen, lutherischen, reformirten und socinianischen Lehrbegriffs, Heidelb. Th. I. Bd. 1. 2. 1810. Bd. 3. 1813. (auch u. d. T.: das System des Katholicismus). *Desselben* institutiones symbolicæ, doctrinam Catholicorum, Protestantium, Socinia-

norum, ecclesiæ græcæ minorumque societatt. christ. summam et discrimina exhibentes, Berol. 1812; ed. 3. 1830. *Marsh, Herb.*, vergleichende Darstellung der prot.-engl. u. röm.-kath. Kirche, oder Prüfung des Protestantismus u. Katholicismus u. s. w., a. d. Engl. m. Anm. von *J. C. Schreiter*, Sulzb. 1821. 8. * *Winer, B.*, comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchenparteien, nebst vollständigen Belegen aus den symbolischen Schriften derselben in der Ursprache (mit angehängten Tabellen), Lpz. 1824. 4. Neue Aufl. 1837. †*Möhler, J. A.*, Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten, nach ihren öffentlichen Bekenntnissschriften, Mainz 1832; 6. Aufl. 1843. 8. Dagegen: *Baur, Ferd. Chr.*, Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien u. Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe (Tüb. 1834. 8.) u. *Nitzsch, K. Imm.*, protest. Beantwort. der Symbolik Möhlers; wogegen wieder: *Möhler*, neue Untersuchung der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten (Mainz 1834. 35. 8.); und dann abermals: *Baur*, Erwiderung auf Möhlers neueste Polemik u. s. w. Tüb. 1834. 8. — *Köllner, Ed.*, Symbolik aller christl. Confessionen, 1. Bd.: Symbolik der luth. Kirche, Hamb. 1837; 2. Bd.: Symb. d. röm. Kirche, 1844. *Guericke, H. E. F.*, allgem. christl. Symbolik vom luth.-kirchl. Standpunkte, Lpz. 1839; 2. Aufl. 1846. (Ausgaben der symb. Bücher vgl. §. 13, 1.). *Thiersch, H. W. J.*, Vorlesungen über Katholicismus u. Protestantismus, Erl. 1845. II. 2. Aufl. 1848. (*Schenkel*, s. Anmerk. 7.)

Erste Periode.

Vom apostolischen Zeitalter bis auf den Tod des Origenes, 70—254.

Die Zeit der Apologetik.

A. Allgemeine Dogmengeschichte der ersten Periode.

§. 17.

Christus und das Christenthum.

Ueber das Leben Jesu überhaupt vgl. die ältern Harmonien und die neuern Bearbeitungen von *Hess*, *Hase*, *Paulus*, *Strauss* und (in Beziehung auf Letztern) *Weisse*, *Neander*, *Wilke*, †*Kuhn*, *Theile*, *Lange*, *Ebrard* u. s. f. Ueber die näher der Dogmengeschichte zu Grunde liegende innere Seite dieses Lebens, das Apologetisch-Dogmatische: (*Reinhard*) Versuch über den Plan, den der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschheit entwarf, Wittenb. 1781; vermehrte Ausgabe von Heubner, Wittenb. 1830. (zunächst gegen die Wolfenb. Fragmente). **Herder*, *J. G.*, vom Erlöser der Menschen, nach den drei ersten Evangelien, Riga 1796. *Derselbe*, vom Sohne Gottes, der Welt Heiland, nach Johannes, ebend. 1797. (vgl. Werke zur Religion und Theologie Bd. XI. oder christliche Schriften 1. Th.). *Böhme*, *Ch. F.*, die Religion Jesu Christi aus ihren Urkunden dargestellt, Halle 1825. 27. **Ullmann*, über die Sündlosigkeit Jesu, in den Stud. u. Krit. 1828. 1. Heft; 2r Abdruck Hamb. 1833, 4. Aufl. 1842. *Dessen:* Was setzt die Stiftung der christlichen Kirche durch einen Gekreuzigten voraus? Stud. u. Kr. 1832. 3. S. 579—596. und wieder abgedruckt in der Schrift: Historisch oder mythisch? Beiträge zur Beantwortung der gegenwärtigen Lebensfrage der Theologie, Hamb. 1838. *Fritzsche*, *Ch. F.*, de ἀναμαρτησίᾳ Jesu Christi, commentationes IV (abgedruckt in Fritzschiorum opuscula academica, Lips. 1838. p. 48 ss.). **Schweizer*, *Alex.*, über die Dignität des Religionsstifters, in den Studien und Kritiken 1834. *Lücke*, *F.*, zwei Programme (gegen Hase): Examinatur, quæ speciosius nuper commendata est sententia de mutato per eventa adeoque sensim emendato Christi consilio, Götting. 1831. 4. Dagegen wieder: *Hase*, Streitschriften, Lpz. 1834. — *Strauss* und seine Gegner (Litter. b. *Theile* a. a. O. u. anderwärts).

Mit dem Eintritt des Erlösers in die Menschheit und des Christenthums in die Welt ist der Stoff zur christlichen Dogmengeschichte bereits vollständig im Keim gegeben. Die gesunde Entfaltung dieses Keimes ist als die positive, und die Abwehr aller fremdartigen Ansätze und Einflüsse als die negative Aufgabe aller weitern Lehrbestimmungen zu fassen. Dass Jesus Christus im Verhältniss zur Vergangenheit[1] etwas Neues, Ursprüngliches, mithin eine Offenbarung, und im Blick auf die Zukunft ein in der Idee schon Vollendetes, keiner Berichtigung und Verbesserung Bedürftiges[2] ans Licht

brachte, ist somit ein apologetisches Axiom, das wir an die Spitze der Dogmengeschichte zu stellen berechtigt sind, und wonach wir jede Erscheinung in derselben zu messen haben. Wir können daher auch nicht die Lehre trennen von der Person; denn das eigenthümliche, ungetrübte Verhältniss, in dem Christus als der Sohn Gottes zur Gottheit stand, und die geistig-sittliche Umwandlung, die von ihm aus als dem Erlöser über die Menschheit sich verbreiten sollte, bildet den Kern und Mittelpunkt seiner Lehre, welche ihrem Wesen nach kein in schon fertigen Begriffen beschlossenes System, sondern eine religiös-sittliche Thatsache ist, deren frohe Botschaft (εὐαγγέλιον, κήρυγμα) an Alle ergehen sollte zu ihrem Heil, auf die Bedingung des Glaubens und die Bereitwilligkeit der Lebenserneuerung und Sinnesänderung hin. Jesus ist nicht der Anfänger einer *Dogmatik*, wohl aber der Anfänger und Vollender des *Glaubens* (Hebr. 12, 2), nicht Stifter einer Schule, aber Religionsstifter und Kirchenstifter im eminentesten Sinne des Wortes, weshalb er denn auch keine in wissenschaftliche Form gefassten Dogmen, sondern göttliches Wort in einfach menschlicher, volksthümlicher Weise, meist in Bildern und Sprüchen vortrug. Diese finden wir niedergelegt in den kanonischen Evangelien, doch in etwas verschiedener Form bei Johannes, als bei den Synoptikern[3]. Den eigenthümlichen Gehalt derselben zu ermitteln und ihn auf gewisse Grundvorstellungen, auf ein einheitliches Princip zurückzuführen, ist eine Aufgabe, in welche die evangelische Schrifterklärung, das Leben Jesu, die Apologetik und die biblische Dogmatik sich zu theilen haben.

[1] «*Das Amt des Erlösers war nicht Vortrag des Dogma's, Aufstellung einer dogmatischen Lehrformel, sondern Selbstdarstellung, Offenbarung seiner Einheit mit dem Vater. Seine Person war Thatsache, nicht Begriff.*» *Schwegler*, Montanismus S. 3. Allerdings schloss sich Jesus auch an Vorhandenes an, namentlich an den Mosaismus in der Lehre von *einem* Gott, auch wohl an die herrschenden Zeitvorstellungen und Zeiterwartungen in der Lehre von den Engeln, dem Reiche Gottes u. s. f. Aber es hiesse sein Werk zu eng fassen, wenn man in ihm blos den Reformator des Judenthums sehen und ihn am Ende selbst zum Ebioniten machen wollte; s. *Schwegler*, das nachapostolische Zeitalter, S. 89 ff. (das Urchristenthum). Vgl. übrigens über die Stellung der DG. zu der Lehre Jesu und der App. *Dorner*, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, I. 1. S. 68.

[2] Eine Perfectibilität des Christenthums ist von dem christlichen Standpunkte aus nicht gedenkbar, wenn darunter eine Erweiterung oder Ver-

vollkommnung der *Idee* soll verstanden werden, denn diese ist eine in sich abgeschlossene und zugleich verwirklichte durch die Erscheinung des Gottmenschen; daher ist auch innerhalb der Dogmengeschichte kein Raum für eine über das Christenthum des Stifters hinausgehende neue Offenbarung. (Vgl. den seit Strauss erregten Streit in Beziehung darauf, ob und inwiefern in einem Einzelwesen das *religiöse Leben*, doch eben nur dieses zunächst, *vollendet* zu denken sei?)

[3] In den Synoptikern mehr *doctrina Christi*, in Joh. mehr *doctrina de Christo* — daher Erstere mehr objectiv, Letzterer mehr subjectiv. Wenn indess auch eine subjective Färbung von Seiten des vierten Evangelisten in der Auffassung und Wiedererzählung der Reden Jesu zugegeben werden muss, so ist damit noch nicht die *Glaubwürdigkeit* des Berichts und die religiöse Wahrheit des Mitgetheilten in Zweifel gezogen; vgl. *Ebrard*, das Ev. Joh. Zür. 1845. Wie sehr übrigens auch bei den Synoptikern die göttliche Würde Christi heraustrete, s. *Dorner* a. a. O. S. 79 ff.

§. 18.

Die Apostel.

**Neander*, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, Bd. II. 6. Abschnitt. *Matthaei, G. Ch. R.*, der Religionsglaube der Apostel Jesu nach seinem Ursprunge und Werthe, 1. Bd. Gött. 1826. 8. *Böhme, Ch. Fr.*, die Religion der Apostel Jesu Christi aus ihren Urkunden dargestellt, Halle 1829. *Kleuker*, Johannes, Petrus und Paulus, Riga 1785. *Schmid, J. Ch. E.*, dissertatt. II de theologia Joannis Apostoli, Jen. 1801. **Usteri, L.*, Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs in seinem Verhältniss zur biblischen Dogmatik des N. Test. Zürich 1824. 29. 31. 32. *Dähne, A. F.*, Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs, Halle 1835. *Baur, Ferd.*, der Apostel Paulus, Tüb. 1845. *Köstlin, K. R.*, der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Joh. und die verwandten neutestamentlichen Lehrbegriffe, Berlin 1843. *Steiger, W.*, der erste Brief Petri, mit Berücksichtigung des ganzen biblischen Lehrbegriffs, Berlin 1832. — Im Ganzen: *Zeller*, Aphorismen über Christenthum, Urchristenthum und Unchristenthum, in Schweglers Jahrbüchern der Gegenwart 1844 (Juni). **Schwegler, A.*, das nachapostolische Zeitalter, Tüb. 1846. I. *Dietlein, W. O.*, das Urchristenthum, eine Beleuchtung der von der Schule des Dr. Baur in Tübingen über das apostolische Zeitalter aufgestellten Vermuthungen, Halle 1845. **Dorner* a. a. O. *Schwegler*, Apologetisches und Polemisches (gegen Dorner) in Zellers Jahrbüchern 1846. V. 1 ff. *Planck*, Judenthum u. Urchristenthum, ebend. 1847. S. 258 ff.

Auch die ersten Jünger des Herrn trugen zwar so wenig als ihr Meister ein dogmatisches System vor; doch da bei ihnen die ursprüngliche Lehre Jesu schon theoretisch durch die Reflexion und praktisch durch des Herzens und Lebens Erfahrung durchgegangen war, und seine geistige Person selbst in ihnen wieder eine Gestalt gewonnen hatte, so finden wir bei den Begabtern unter ihnen[1] bereits die Ansätze zu einem christlichen Lehrganzen und zwar so, dass, während Petrus und Jacobus mehr (vergleichbar den Synoptikern) das Ueberlieferte in objectiver Fassung wiedergeben[2], auch hier wieder bei *Johannes* eine innerlich contemplative, bei *Paulus* dagegen, dem später Berufenen, eine praktisch-dialektische Auffassung des Christenthums die vorherrschende ist[3]; Typen, an welche die spätern

theologischen Denk- und Lehrweisen mehr oder weniger sich anschlossen[4].

[1] Wenn man von einer Lehre der *Apostel* redet, so darf man nicht vergessen, dass nicht von den *Zwölfen* die Rede ist, von deren dogmatischen Leistungen wir am wenigsten wissen; denn ob *Jacobus* und *Judas*, von denen wir Briefe im Kanon haben, zu den Zwölfen gehörten, oder ob sie als leibliche Brüder des Herrn zu fassen, ist streitig (vgl. *Herder*, Briefe zweener Brüder Jesu in unserm Kanon; *Wieseler* in den Studien und Kritiken, 1842. I. S. 71 ff.; * *Schaf*, das Verhältniss des Jacobus, Bruders des Herrn, zu Jacobus Alphäi, Berlin 1842. und die verschiedenen Commentare; über den Lehrbegriff des Jacobus s. *Dorner* a. a. O. S. 91 ff.). Es bleiben sonach von den Zwölfen nur *Petrus* und *Johannes*; doch sind vom Erstern der zweite, vom Letztern der zweite und dritte Brief von alter Zeit her unter die Antilegomena gezählt, und besonders der zweite Brief Petri auch in neuerer Zeit wieder kritisch bestritten worden; selbst der erste hat Zweifel erregt. Vgl. *de Wette's* Einl. ins N. T. §. 172. 173.

[2] Die Aechtheit des ersten Briefs Petri vorausgesetzt, so hat dieser jedenfalls mehr dogmatischen Gehalt, als *Jacobus*, der bei einzelnen tiefern Blicken in das Wesen des Glaubens und der göttlichen Oekonomie (Jac. 1, 13 ff. 25. 2, 10 u. s. f.) dennoch die praktische Seite überwiegend heraushebt und das Christologische fast zu ignoriren scheint. (*Dorner* hat manches hineingelegt.) Ueber sein Verhältniss zu Paulus s. *Neander*, Gelegenheitsschriften 3. Aufl. S. 1 ff. Indessen erscheinen auch bei *Petrus* die dogmatischen Ideen mehr als gewaltiger, aber noch unverarbeiteter Stoff, und «*vergebens sucht man bei ihm eine bestimmte Eigenthümlichkeit, wie solche die Werke des Johannes und Paulus an sich tragen*» *de Wette* a. a. O.; doch vgl. *Rauch*, Rettung der Originalität des ersten Briefs Petri in Winers und Engelhardts krit. Journal VIII. S. 396. *Steiger* a. a. O. und *Dorner* S. 97 ff.

[3] *Johannes* und *Paulus* bleiben sonach die hervorragenden dogmatischen Eigenthümlichkeiten der christlichen Urzeit. Ausser den Briefen des Erstern (unter welchen jedoch die Pastoralbriefe am meisten der Kritik zu schaffen machen) ist der Prolog zum Evangelium und die oben angedeutete Färbung der Reden Christi ins Auge zu fassen. (Ueber die Apokalypse und ihr Verhältniss zum Evangelium und den Briefen finden wir die widersprechendsten Ansichten *). Erscheinung Gottes im Fleische — Gemeinschaft mit Gott durch Christus — Leben aus und in Gott und Ueberwindung der Welt und der Sünde durch dieses Leben, das ein Leben in der Liebe ist: dies der Grundton johanneischer Anschauung (vgl. die Commentare). Von Johannes unterscheidet sich *Paulus* in materieller und formeller Hinsicht: a) *materiell*, indem Joh. mehr die Grundzüge der *Theologie* und *Christologie*, Paulus mehr die *Anthropologie* und *Heilslehre* giebt, obwohl nichts desto weniger auch die johanneischen Schriften anthropologisch, und die paulinischen theologisch und christo-

*) Während lange Zeit das Evangelium für johanneisch galt, nicht aber die Apokalypse (*Lücke*), kehrt die neueste Kritik das Verhältniss um (*Schwegler*), und im Gegensatz gegen diese wird die Aechtheit beider Werke (mit Einschluss der Briefe) vertheidigt (*Ebrard*). Vgl. indessen *Bleek*, Beiträge zur Evangelienkritik, Berlin 1846. I. S. 182 ff. u. *Lücke* (in der 2. Aufl.).

logisch von der höchsten Bedeutung sind: aber der Mittelpunkt der johanneischen Theologie, um den sich Alles bewegt, ist der in Christo Fleisch gewordene Logos, das wirkende Moment der paul. Lehre die Rechtfertigung durch den Glauben; b) *formell*, indem Paulus mehr seine Gedanken vor der Seele des Lesers entwickelt, sie genetisch in ihm wiedererzeugt und einen Reichthum von dialektischer Kunst entwickelt, worin die Spuren der frühern rabbinischen Bildung nicht verwischt sind, während Joh. unmittelbar thetisch, apodiktisch verfährt, den Leser in die Tiefen mystischer Anschauung hineinzieht, im Tone des Sehers Himmlisches verkündet und sich überhaupt mehr dem gläubigen Gemüthe als dem Verstande zuwendet. Johannes redet die Leser als seine *Kinder*, Paulus als seine *Brüder* an. (Vgl. über den Unterschied beider *Staudenmaier* über Joh. Scot. Erigena, S. 220 ff.) Eine eigenthümliche theologische Richtung wird uns endlich noch im *Brief an die Hebräer* repräsentirt. Sie ist der paulinischen verwandt, mit vorherrschender Neigung zum Typischen; in formeller Hinsicht hält sie das Mittel zwischen paulinischer und johanneischer Darstellung. (Ueber die Muthmaassungen, wer der Verf. u. s. w., vgl. die Commentare von *Bleek* und *Tholuck.*) Ueber die drei biblischen Haupttypen (den jacobisch-petrinischen, johanneischen und paulinischen) vgl. *Dorner* a. a. O. S. 77.

[4] Die weitere Entwicklung der Dogmengeschichte wird zeigen, wie die erste Periode überwiegend *johanneisch* gestimmt war in ihrer Ausbildung der Logosidee und der Christologie, während erst in der zweiten Augustin das *paulinische* Element heraushob und auf die Spitze stellte. Dies würde freilich alles anders sich gestalten und blos als optische Täuschung sich ausnehmen, wenn die Resultate der neuesten (Tübinger) Kritik so ausgemacht wären, als sie auf den ersten Anblick es scheinen mögen. Nach dieser Ansicht hätte das Christenthum nicht seine ursprüngliche Hoheit und Reinheit d. i. seinen göttlichen Offenbarungscharakter zu wahren gehabt gegen mögliche Verunstaltungen und Trübungen von aussen; sondern es hätte sich selbst erst loszuwinden gehabt aus den Wickelbändern ebionitischer Dürftigkeit, ehe es sich hinaufläuterte durch den Paulinismus zur johanneischen Gnosis; ein Process, wozu (nach jener Ansicht) mehr als ein volles Jahrhundert nothwendig war. Wir hätten so keinen schon im Keime vorhandenen, in reicher Lebensfülle nach verschiedenen Seiten sich ausbreitenden Gesammtorganismus, sondern eine lange schmale Reihe von verschiedenen, einander sich ablösenden Erscheinungen. Nun aber zeigt uns die Geschichte, dass grosse Epochen (z. B. die Reformation) nach allen Seiten hin den Geist wecken und auf *einen* Schlag verschiedene Richtungen hervorrufen, die freilich auch wieder relativ in zeitlicher Folge, aber doch so schnell nach einander auftreten, dass wir sie in ein gleichzeitiges Bild zusammenfassen können. So sagt *de Wette* (Wesen des christl. Glaubens, Bas. 1846. S. 256): «*Die genauere Ansicht der neutestamentlichen Urkunden zeigt uns, dass (schon) das Urchristenthum drei Stadien seiner Entwicklung durchläuft, dass es zuerst* (nach der Darstellung der drei ersten Evangelien, besonders des Matthäus) *Judenchristenthum ist, dann im Apostel Paulus mit dem jüdischen Particularismus in Kampf tritt, endlich im Johanneismus den Gegensatz mit dem Gesetze ganz überwunden hat.*» Auch das müssen wir zugeben, dass hinwiederum in der weitern geschichtlichen Entfaltung eine der im Urchristenthum prä-

formirten Richtungen vor der andern sich geltend machte und dass eine noch nicht geschlossene Reihe von Jahrhunderten dazu gehört, das thatsächlich im Princip Geoffenbarte allseitig in das Bewusstsein der Einzelnen und der Gesammtheit zu verarbeiten. So blieb allerdings das paulinische Christenthum lange Zeit ein verborgener Schatz im Acker der Kirche, bis es nach seiner ganzen Bedeutung im Reformationszeitalter erkannt ward. So ist erst die neuere Religionsphilosophie wieder in die Tiefen johanneischer Anschauung zurückgeführt worden. Was aber endlich den allerdings auffallenden Abstand betrifft zwischen der apostolischen Zeit und der (dogmatisch minder productiven) nachapostolischen, so wäre schon das Eintreten einer Zeit der Abspannung auf die der allseitigen geistigen Anregung nichts so Unnatürliches, und auch hierzu liessen sich Analogien finden in der Geschichte, z. B. der Reformation. Ueberdies aber ist bemerkt worden, dass die Aufgabe der nachapostolischen Zeit, wenn auch nicht die der *Dogmen*-, doch der *Kirchen*-bildenden Thätigkeit war, während dann mit der Zeit der Apologetik die eigentlich dogmatische Arbeit beginnt, vgl. *Dorner*, I. S. 430 ff.

§. 19.

Zeitbildung und Philosophie.

(*Souverain*) Ueber den Platonismus der Kirchenväter, mit Anmerkungen von Löffler, 2. Aufl. 1792. *Imm. Fichte*, de Philosophiæ novæ platonicæ origine, Berol. 1818. 8. *Ackermann*, das Christliche im Plato und in der platonischen Philosophie, Hamb. 1835. *A. F. Dähne*, geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, in 2 Abtheilungen, Halle 1834. *Gfrörer*, kritische Geschichte des Urchristenthums, 1. Bd. auch u. d. T.: Philo und die alexandrinische Theosophie, 2. Th. gr. 8. Stuttg. 1831. *Dess.* das Jahrhundert des Heils, 2. Abth. Stuttg. 1838 (zur Geschichte des Urchristenthums). *Georgii*, über die neuesten Gegensätze in Auffassnng der alexandrinischen Religionsphilosophie, insbesondere des jüdischen Alexandrinismus, in Ilgens Zeitschrift für historische Theologie 1839. 3. S. 1 ff. 4. S. 1 ff. *Tennemann*, Geschichte d. Philosophie, Bd. 7. *Schleiermacher*, Geschichte der Philosophie, S. 154 ff. *Ritter*, Geschichte der Philosophie, Bd. 4. S. 418 ff.

So wenig das Christenthum nach seiner Eigenthümlichkeit begriffen wird, wenn man es nur als eine neue Philosophie und nicht vielmehr als thatsächliche Offenbarung des Heils fasst, so wenig darf verkannt werden, dass es in seinen Denkformen an Vorhandenes sich anschloss, dieses aber mit seinem neuen belebenden Geiste durchdrang und es in sein Eigenthum verwandelte[1]. Dies gilt namentlich von der alexandrinischen Bildung, welche am vollständigsten durch *Philo* repräsentirt wird[2] und welche bereits in einigen der neutestamentlichen Schriften, namentlich in der Logoslehre, wenn auch nur in den allgemeinsten Umrissen, zu Tage tritt[3], später aber auf die christliche Speculation einen entschiedenen Einfluss übte[4].

[1] «*Es ist eine durchaus unhistorische und unhaltbare Voraussetzung, wenn man annimmt, das ursprüngliche Christenthum sei unphilosophisch und sodann auch undogmatisch, und es müsse sich das Vermögen der*

Philosophie und der Dogmenbildung erst von der Welt zutragen lassen.» *Lange* a. a. O. S. 44. Wohl aber ist das geschichtlich, dass, ehe das Christenthum eine neue Philosophie aus eigner Lebensmacht erzeugte, es sich eben doch an die vorhandenen Denkformen anschloss, und dass sonach die Welt allerdings in dem dogmenbildenden Process der Kirche «*voraneilte*». Vgl. ebend. S. 42.

[2] Vgl. *Grossmann*, quæstiones Philoneæ, Lips. 1829. *Theile*, Christus und Philo, in Winers und Engelhardts krit. Journal, Bd. 9. St. 4. S. 385. *Scheffer*, quæst. Philon. Sect. 2. p. 44 ff. *Lücke*, Comm. zu Joh. I. S. 249. (Das Weitere unten §. 44 bei der Logoslehre.) *Ausgaben des Philo:* Turnebus (1552), Höschel (1613), die Pariser (1640), *Mangey (1742), Pfeiffer (5 Voll. Erl. 1820), Richter (1828—30), bei Tauchnitz (Lpz. 1851 ff.). Vgl. den Commentar zu Philo's Buch *de opificio mundi* von *J. G. Müller*, Berlin 1841. *Edw. v. Muralt*, Untersuchungen über Philo in Beziehung auf die der (Petersburger) Akademie gehörigen Handschriften, 1840.

[3] Was bei Philo blos eine abstracte, ideale Vorstellung war, tritt im Christenthum als concrete Thatsache, als ein geistig-historisches Factum auf dem Gebiete des religiösen Lebens heraus; daher «*ist es ebenso unhistorisch, den Einfluss der Zeit auf die äussern Erscheinungen und die didaktische Entwicklung des Evangeliums zu leugnen, als den innern Ursprung und das wahre Wesen desselben aus der Zeit abzuleiten*» *Lücke* a. a. O. Vgl. *Dorner* a. a. O. Einl. S. 21 ff.

[4] Vieles von dem, was man sonst (seit *Souverain*) unter dem «Platonismus der Kirchenväter» begriff, ist durch die neuere Wissenschaft darauf reducirt worden, «*dass der allgemeine Einfluss des Platonismus der verstärktere und bestimmtere des gebildeten Heidenthums überhaupt war*» *Baumg.-Crus.* Compend. I, S. 67. So ist namentlich der Vorwurf des Platonismus, der Justin dem M. gemacht wurde, bei näherer Betrachtung unhaltbar; s. *Semisch*, über Justin d. M. II. S. 227 ff. Begründeter erscheint derselbe gegenüber den alexandrinischen Lehrern, namentlich dem Origenes. Aber auch hier, sowie bei dem theilweisen Einfluss des Aristotelismus und Stoicismus auf gewisse Denkweisen der Zeit, darf man nicht vergessen, dass in dieser Zeit «*die Philosophie nur fragmentarisch und nur an der Theologie erscheint*» *Schleiermacher* a. a. O. S. 154; vgl. auch *Redepenning*, Origenes (Bonn 1841) Bd. I. S. 91 ff.

§. 20.

Glaubensregel. Apostolisches Symbolum.

Marheineke, Ursprung und Entwicklung der Orthodoxie und Heterodoxie in den ersten 3 Jahrhunderten (in Daub und Creuzers Studien, Heidelb. 1807. Bd. III. S. 96 ff.). †*Möhler*, Einheit der Kirche oder Princip des Katholicismus im Geiste der Kirchenväter der ersten 3 Jahrhunderte, Tüb. 1825. *J. G. Vossius*, de tribus symbolis diss. III. Amst. 1701. fol. (*P. King*) History of the Apostles' Creed, with critical observations, 5. ed. Lond. 1738. (lat. von *Olearius*, Lips. 1766. Bas. 1768). *Rudelbach*, die Bedeutung des apostol. Symbolums, Lpz. 1844. *J. Stockmeier*, über Entstehung des apost. Symbolums, Zür. 1846.

Noch ehe jedoch mit Hülfe der philosophischen Speculation eine wissenschaftliche Theologie unter der Form der γνῶσις sich ausbildete, stellte sich der apostolische Glaube als einfache πίστις fest, und zwar auf historischem Wege, durch Zusammenordnung der für wesentlich gehaltenen

lemente (στοιχεῖα) des christlichen Glaubens. Erst pflanzte ch das κήρυγμα ἀποστολικόν, die παράδοσις ἀποστολική ündlich fort, und trat dann später in schriftlichen Aufichnungen hervor[1]. Aus den verschiedenen Taufbekenntssen der ältesten Kirche bildete sich nach aller Wahrheinlichkeit das sogenannte apostolische Symbolum, welies, wenn auch nicht von den Aposteln herrührend, doch e Grundzüge der apostolischen Ueberlieferung in weiten nrissen bewahrte[2].

[1] S. die Glaubensregeln des Iren. adv. hær. I. c. 10. (*Grabe* c. 2). rt. de virgg. vel. c. 1; de præscript. Hær. c. 13; adv. Prax. c. 2. Orig. princ. procem. §. 4. b. *Münscher*, herausg. von *v. Cölln* I. S. 16—19. ber die Bedeutung der Tradition selbst und ihr Verhältniss zur Schrift l. unten §. 33 u. 37.

[2] Die Sage vom apost. Ursprung bei Rufin. exposit. symb. apost. Baron. annal. a. 44. No. 14) wurde schon von Laur. Valla, später auch n Erasmus bezweifelt; während die frühern Protestanten, z. B. die gd. Cent. (Cent. I. 1. 2. p. 66) ihr noch Glauben schenken. Vgl. *Basnage*, ercitatt. hist. crit. ad a. 44. No. 17. *Buddei* Isagoge p. 441. und die rt citirten Schriften. *Neander*, KG. I. 2. S. 535 u. die oben angeführ- Werke. *Marheineke* S. 160.

§. 21.

Häresien.

Th. Ittig, de hæresiarchis ævi apostolici, Lips. 1690. 1703. 4.

Alles, was von dem apostolischen Kanon der Lehre ch entfernte, erschien der Kirche gegenüber als αἵρεσις rlehre, Ketzerei)[1]. Schon im apostolischen Zeitalter finn wir verschiedene Irrlehrer, die in den Schriften des euen Testaments selbst[2], andere, die von den ältern Kirenschriftstellern erwähnt werden[3], über deren Persönhkeit und Lehre jedoch manches noch in einem Dunkel hwebt, das bei dem Mangel an sichern historischen Zeugssen schwerlich zur Befriedigung der Wissenschaft aufhellt werden wird.

[1] Αἵρεσις (von αἱρεῖσθαι) und σχίσμα waren ursprünglich synonym Cor. 11, 18. 19; später aber wurde das erstere für eine Absonderung der Lehre, letzteres für eine Spaltung gebraucht, welche wegen ligischer, disciplinarischer oder kirchenpolitischer Meinungsverschiedenit entstand. Ursprünglich involvirt das Wort αἵρεσις keinen Tadel: es vox media, im N. T. Act. 5, 17. 15, 5. 25, 5. Selbst bei kirchlichen hriftstellern heisst das Christenthum eine *secta* (Tert. apol. l. 1 und an len andern Stellen), und noch von Constantin wird die kath. Kirche εσις genannt (Eus. X, c. 5). Dagegen steht das Wort schon Gal. 5, 20 sammen mit ἐριθεῖαι, διχοστασίαι u. s. w. vgl. 2 Petr. 2, 1 (ψευδοδι-

διδάσκαλοι). Synonyme sind: ἑτεροδιδασκαλία 1 Tim. 1, 3. 6, 3; ψευδώνυμος γνῶσις ib. 6, 20; ματαιολογία 1 Tim. 1, 6; das Appellativum αἱρετικός Tit. 3, 10. Vgl. *Wetsten*. N. T. II, 147. *Suicer*, Thes. u. d. W. — Verschiedene Etymologien des deutschen Wortes «Ketzer» (ital. Gazzari, ob von καθαρός oder von den Chazaren — wie *bougre* von den Bulgaren? oder gar von Katze?); vgl. *Mosheim*, unpart. u. gründl. Ketzergesch., Helmst. 1746. 4. p. 357 ss. *Wackernagel*, altdeutsches Lesebuch, Sp. 1675. *Jac. Grimm* in der Rec. von Klings Ausg. der Bertholdschen Predigten, Wiener Jahrbb. Band 38. S. 246. Ueber den wissenschaftlichen Nutzen der Ketzereien Orig. Hom. 9. in Num. Opp. T. II. p. 296: Nam si doctrina ecclesiastica simplex esset et nullis intrinsecus hæreticorum dogmatum assertionibus cingeretur, non poterat tam clara et tam examinata videri fides nostra. Sed idcirco doctrinam catholicam contradicentium obsidet oppugnatio: *ut fides nostra non otio torpescat, sed exercitiis elimetur*. Vgl. Aug. de civ. D. XVIII, c. 51.

[2] Ueber die verschiedenen Parteien in Corinth (die jedoch nur Spaltungen *in* der Gemeinde, nicht Trennung *von* ihr bewirkten) vgl. *Dan. Schenkel*, de ecclesia Corinthia primæva factionibus turbata, Bas. 1838. *F. Ch. Baur*, die Christuspartei. — Am meisten haben der Brief an die Colosser und die Pastoralbriefe die biblischen Häresiologen beschäftigt. Ueber die Erstern (ob theosophische essäische Juden oder Judenchristen?) vgl. *Schneckenburger* im Anhang zur Schrift über die Proselytentaufe, S. 213. *Böhmer*, Isagoge in Ep. a Paulo Ap. ad Coloss. datam (1829) p. 131. *Neander*, Ap. Gesch. Bd. 2. Unter den Letztern werden nur *Hymenæus* und *Philetus* namhaft gemacht, als Leugner der Auferstehungslehre, 2 Timoth. 2, 17. 18. Indessen hängt die Untersuchung über das Wesen dieser Häretiker genau mit den kritischen Untersuchungen über diese Briefe selbst zusammen. Vgl. *F. Ch. Baur*, die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus, aufs Neue kritisch untersucht, Stuttg. 1835. Dagegen: *Michael Baumgarten*, die Aechtheit der Pastoralbriefe, Berlin 1837; womit zu vergleichen *Baurs* Erwiderung in dessen Schrift: Ueber den Ursprung des Episcopats (Tübing. 1838) S. 14 ff.; vgl. auch *Schwegler* a. a. O. und *Dietlein*, Urchristenthum. Ueber die *Nicolaiten* Apoc. 2, 6. 15 und die *Balaamiten* 2, 14 (vgl. Iren. I, 26 und die falsche Zurückführung auf Nicolaus Act 6, 5) s. die Commentarien zur Apokalypse (*Ewald* p. 110) und *Neander*, KG. I, 2. S. 774 ff.

[3] Ueber die sogenannten Archihäretiker: *Simon Magus*, den zwar das N. Test. Act. 8 als einen sittlich verwerflichen Menschen, aber nicht als Häretiker nennt, den jedoch Clem. Al. (Strom. II, 11. VII, 17) und Orig. (contra Cels. I, p. 57) zum Stifter einer Secte machen, ja den Irenæus (adv. Hær. I, 23. 24) und Epiphanius (Hær. 21) als Urheber aller Ketzerei bezeichnen und von dessen Schicksalen und Disputation mit Petrus viel gefabelt wurde (s. die Clementinen und Justin. M. apol. I, c. 56), sowie über die beiden Samaritaner: *Dositheus* und *Menander* (Eus. III, 26) vgl. *Neander*, KG. I, 2. S. 779 und die übrigen Kirchenhistoriker; *Marheineke* (in Daubs Studien a. a. O.) S. 116. *Dorner* sagt a. a. O. S. 144: «*Die halb mythisch gewordenen Gestalten des Simon Magus, Menander, Dositheus beweisen wenigstens, dass in den syrischen Gegenden die mit dem Gnosticismus zusammenhängenden Bewegungen frühe auftauchten.*» Die Behauptung des Hegesipp (Eus. III, 32. IV, 22), dass die Kirche bis auf

Trajan durch keine Ketzerei befleckt worden sei (παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος ἔμεινεν ἡ ἐκκλ.), ist nicht so zu verstehen, dass überhaupt keine Ketzereien existirten, sondern dass bis zum Tode des Simon (108) das Gift der Ketzerei nicht habe in die Kirche eindringen können. Auch beschränkt sich Hegesipps Urtheil auf den palästinensisch-jüdischen Gesichtskreis; vgl. *Vatke* in den Jahrbb. für wiss. Kritik 1839. S. 9 ff. *Dorner* a. a. O. S. 223.

§. 22.

Judaismus und Ethnicismus.

Zweierlei Abwege waren es, vor welchen sich das junge Christenthum zu hüten hatte, wenn es nicht seine Eigenthümlichkeit als Religion verlieren und in eine schon vorhandene sich auflösen wollte: vor dem Zurücksinken in das Judenthum auf der einen, und vor der falschen Vermischung mit dem Heidenthum und der aus demselben entlehnten Speculation und mythologisirenden Tendenz auf der andern Seite; daher die frühesten Häresien, von denen sich mit Sicherheit etwas sagen lässt, entweder als *judaisirende* oder als *ethnicisirende* (hellenisirende) Richtungen erscheinen, obwohl bei der Vermischung jüdischer und heidnischer Elemente zur Zeit des aufblühenden Christenthums auch vielfache Modificationen und Uebergänge des einen in das andere stattfinden konnten.

Ueber die verschiedenen Gestaltungen des Heidenthums (occidentalisches und orientalisches), sowie über die frühere und spätere Periode des Judenthums vgl. *Dorner* a. a. O. S. 4 ff.

§. 23.

Ebionitismus und Cerinth. Doketen und Gnostiker.

**Gieseler*, von den Nazaräern und Ebioniten, in Stäudlins und Tzschirners Archiv, Bd. IV, St. 2. — *Credner*, über Essäer und Ebioniten und einen theilweisen Zusammenhang derselben, in Winers Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie, 1827. Heft 2 u. 3. *Lobeg. Lange*, Beiträge zur ältern Kirchengeschichte, Lpz. 1826. 1. Bd. *Baur*, de Ebionitarum origine et doctrina ab Essenis repetenda, Tübing. 1831. *Schneckenburger*, Beiträge zur Einleitung ins Neue Testament, Stuttg. 1832. *A. Schliemann*, die Clementinen nebst den verwandten Schriften und der Ebionitismus, ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte der ersten Jahrhunderte, Hamb. 1844. *Schwegler* a. a. O. A. *Hilgenfeld*, die clementinischen Recognitionen und Homilien, Jena 1848. — *Schmidt*, Cerinth, ein judaisirender Christ, in seiner Bibliothek für Kritik und Exegese, Band I. S. 181 ff. *Paulus*, historia Cerinthi, in s. Introductionis in N. Test. capita selectiora, Jen. 1799. *A. H. Niemeyer*, de Docetis, Hal. 1823. 4. *Lewald*, de doctrina gnostica, Heidelb. 1819. *F. Lücke*, in der theologischen Zeitschrift, Berlin 1820. Heft 2. S. 132. **Neander*, genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme, Berlin 1818. *Matter*, histoire critique du Gnosticisme, Paris 1828. II. **Baur*, christliche Gnosis, oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Tüb. 1835. — Vgl. die Kirchengeschichten von *Gieseler* I S. 149 ff. *Neander* I, S. 414. *Hase* S. 79 ff. 5. Aufl. *Schleiermacher*, Geschichte der Philosophie, S. 160—65.

Die judaisirende Richtung wird besonders repräsentirt durch die *Ebioniten*[1], zu denen die *Nazarener*[2] als eine der

rechtgläubigen Lehre näher stehende Abart sich verhalten, und mit denen noch andere judaisirende Secten von unbestimmterm Charakter zusammenhängen[3]. An diese Richtung schliesst sich auch *Cerinth*[4] an, der den Uebergang bildet zu dem mit heidnischer Gnosis vermischten Judaismus, welchen wir in den sogenannten Clementinen[5] dargestellt finden. Den strengen Gegensatz zur jüdisch-ebionitischen Richtung bilden erst einfach die Doketen[6], und weiterhin in mannigfachen Verzweigungen die *Gnostiker*[7], von denen jedoch die einen wieder einen schroffern Gegensatz zum Judenthum darstellen als die andern[8], ja einige sogar wieder in den Ebionitismus überschlagen[9], während der eigenthümlich für sich dastehende *Marcion* über den Gegensatz des Heidnischen und Jüdischen hinausstrebt, dabei aber auch über jede historische Vermittlung sich hinwegsetzt und das Christenthum in die Luft baut[10].

[1] Ueber deren Benennung von אֶבְיוֹן und Geschichte vgl. Orig. contra Cels. II. von Anf. Iren. adv. Hær. I, 26. Tert. præscr. Hær. 33; de carne Christi c. 14. Eus. IV, 27. Epiphan. Hær. 29. 30. Hieron. in Matth. 8, 9. 19, 20; (c. 66) XVIII in Jesaiam; Catal. scriptor. eccles. c. 3. — und die Lehrbücher der Kirchengesch. Verschiedene Ansichten über die Entstehung der Ebioniten: *Schliemann* S. 459 ff. (nach Hegesipp bei Eus. III, 32 u. IV, 22) setzt sie nach dem Tode des Simeon v. Jerusalem. Nach der Tübinger Schule (*Schwegler*) wäre der Ebionitismus so alt als das Christenthum, Christus selbst ein Ebionit, und erst Paulus hätte den ersten Schritt über den Ebionitismus hinausgethan. — Die judaisirende Richtung, die im Ebionitismus sich festsetzte, reicht allerdings schon in das Urchristenthum zurück; nicht Alle vermochten das Christenthum in seiner universalistischen Bedeutung sich anzueignen, wie Paulus. Aber diese judenchristliche Richtung hielt sich längere Zeit als eine dürftigere neben der paulinischen, ohne darum als Ketzerei betrachtet zu werden. Einmal aber vom freiern Geiste des Paulinismus überflügelt*), blieb ihr nur die Wahl, zu verkümmern (indem ihr Anhang zu einer jüdischen Secte zusammenschrumpfte), oder zu verwuchern, indem sie mit anderweitigen (gnostischen) Elementen sich verband; der pseudoclementinische Ebionitismus (vgl. Note 5). Den erstern hat man auch den vulgären Ebionitismus genannt. Sein Charakteristisches ist das Halten an jüdischer Satzung, wonach das Gesetz auch für die Christen verbindlich sein sollte; dieses liess ihnen auch keinen höhern Begriff von Christo zu, als den des jüdischen Messias. Wenn sie daher Jesum für einen Sohn Josephs und der Maria hielten, so hatte dies bei ihnen nicht (wie bei den Artemoniten, §. 24) eine rationalistische Quelle, sondern es wurzelte in der That in der

*) «Die Orthodoxie, wenn sie von der Bildung des Zeitalters überflügelt und von der öffentlichen Meinung verlassen ist, wird zur Ketzerei.» *Hase*. Und weil überhaupt kein Stehenbleiben möglich ist, so ist anzunehmen, dass der Ebionitismus Rückschritte machte, nach dem Judenthum zu. Vgl. *Dorner* a. a. O. S. 304. 305.

Armseligkeit und Schwunglosigkeit ihres Geistes. Zu diesem jüdischen Gesetzes- und Messiasbegriff würden denn auch wohl die sinnlichen chiliastischen Erwartungen passen, deren sie jedoch nur Hieronymus a. a. O. beschuldigt.

[2] Origenes (contra Cels. V. Opp. I. p. 625) spricht von zweierlei Ebioniten, wovon die einen der orthodoxen kirchlichen Meinung näher kamen, als die andern. Diese gemässigtern Ebioniten hielt man längere Zeit für dieselben, welche Hieron. und Epiphan. mit dem früher allen Christen gemeinsamen Namen der *Nazarener* bezeichnen, und welche das Gesetz die Beschneidung) nur für Judenchristen verbindlich machten und Jesum für den Sohn der Jungfrau, wenngleich für einen blossen Menschen hielten, insofern sie die Präexistenz ausschlossen. Vgl. die Abh. von *Gieseler* a. a. O. Nach neuern Untersuchungen (*Schliemann*) sollen die Nazarener nie mit den Ebioniten zusammengeworfen worden sein; die Scheidung, welche Orig. unter den Ebioniten macht, soll sich vielmehr beziehen auf den Gegensatz der vulgären Ebioniten zu den gnostischen (s. Note 5). Dagegen würde nach *Schwegler* (nachapost. Zeitalter I, S. 179 ff.) der nazaräische Standpunkt nur die «früheste primitive Entwicklungsstufe des Ebionitismus sein». Sowohl er, als auch *Hilgenfeld* (a. a. O.) verwerfen die von Schliemann gemachte Unterscheidung. Am einfachsten wird mit *Dorner* a. a. O. S. 301 ff. angenommen, dass die Ebioniten in das Judenthum zurückgesunkene und dadurch eben häretisch gewordene Nazarener Judenchristen) sind.

[3] Elkesaiten, Sampsäer u. s. w. Epiph. Hær. 19, 1—30. 3. 17. (Eus. IV.) — «*Es scheint unmöglich, aus den verworrenen Erinnerungen des 4. Jahrhunderts diese jüdischen Secten, vielleicht nur Ordensgrade der Essener, genau zu scheiden*» *Hase*, KG.

[4] Iren. I, 26. Eus. h. e. III, 28 (nach Cajus von Rom und Dionysius von Alexandrien). Epiph. Hær. 28. Vgl. *Olshausen*, hist. eccles. veteris monumenta præcipua, Vol. I, p. 223—25. Nach Irenæus würde Cerinth durch seine Behauptung, dass die Welt nicht vom höchsten Gott geschaffen sei, sich vom Ebionitismus entfernen und darin eher dem Gnosticismus verwandt sein, obwohl das Leugnen der jungfräulichen Geburt auch wieder zum Ebionitismus passt; doch hat bei ihm dies Leugnen schon einen rationalistischen Grund (*impossibile enim hoc ei visum est*). Nach den Berichten bei Eus. hätte seine Hauptketzerei in einem groben Chiliasmus bestanden, mithin im Judaismus. Vgl. die Abhandlungen von *Paulus* und *Schmidt*, und über die merkwürdige, dennoch nicht unerklärliche Vereinigung des Jüdischen und Gnostischen: *Baur*, Gnosis, S. 404. 405. *Dorner* a. a. O. S. 310 statuirt eine eigene Klasse cerinthischer Ebioniten, die ihm den Uebergang zu den Pseudo-Clementinen bildet.

[5] Wie Cerinth mit der jüdischen Auffassung auch wieder gnostische Elemente verband, so auch diejenige Partei der Ebioniten, die in den Clementinen (Homilien des Ap. Petrus, welche von Clemens Romanus sollen aufgezeichnet sein) ihren Sitz hat. Vgl. *Neanders* Anhang zu den gnostischen Systemen u. KG. I, 2. S. 619 f. *Baur*, Gnosis S. 403 und Dus. S. 760, sowie dessen oben angeführtes Programm. Eine von diesen Gelehrten verschiedene Ansicht hat *Schenkel* aufgestellt (in der §. 21, Note 2 angeführten Dissert.), wonach die clementinische Richtung überhaupt nicht zur judaisirenden, sondern zu der (im folgenden §. anzuführenden) ratio-

nalisirenden monarchianischen Richtung in Rom gehören würde (vgl. *Lücke's* Rec. in den Gött. gelehrten Anzeigen 1839. 50. u. 51. Stück, und *Schliemann* a. a. O. S. 357 ff.). Eine treffende Charakteristik dieser aus dem Judaismus in den Paganismus überschlagenden Richtung findet sich bei *Dorner* a. a. O. S. 324 ff. Uebrigens ist die Untersuchung über die Clementinen noch nicht abgeschlossen, vgl. *Hilgenfeld* a. a. O., wo zugleich (in der Einl.) eine Uebersicht der bisherigen Leistungen.

[6] Die Doketen, welche bereits Ignat. ad Ephes. c. 7—18, ad Smyrn. c. 1—8, ja wahrscheinlich schon der Ap. Johannes (1 Joh. 1, 1—3. 2, 22. 4, 2 ff. 2 Joh. 7 — ob auch im Prolog zum Evang.? vgl. *Lücke* zu Joh.) bekämpfte, können als die rohen Vorläufer der Gnostiker betrachtet werden. Der Doketismus bildet insofern den schroffsten Gegensatz gegen den Ebionitismus, als er nicht nur diesem gegenüber das Göttliche in Christo festhält, sondern auch das Menschliche, auf das sich die Ebioniten allein beschränken, in eine Scheingestalt verflüchtigt. Ebionitismus (Nazaräismus) und Doketismus bilden nach *Schleiermacher* (Glaubensl. Bd. I, S. 121) *natürliche* Häresien und ergänzen sich gegenseitig, soweit Einseitigkeiten sich ergänzen können, schlagen aber eben so leicht wieder die eine in die andere um. Vgl. *Dorner* S. 349 ff.

[7] Wie der Doketismus in dem einzelnen Lehrsatz von Christo, so tritt der weiter entfaltete Gnosticismus in seiner ganzen Geistesrichtung auf das entgegengesetzte Aeusserste, in Beziehung auf den judaisirenden Ebionitismus. Nicht nur hat auch *er* doketische Elemente in sich (vgl. die Christologie in der speciellen Dogmengeschichte), sondern auch rücksichtlich der Stellung zum A. Test. ist er mehr oder weniger antinomistisch, und ebenso rücksichtlich der Eschatologie antichiliastisch. Dem Buchstäblichen setzt er das Vergeistigte, dem Realistischen das Idealistische entgegen. Verflüchtigung der Geschichte in Mythisches, Auflösung der positiven Lehren in Speculation, demgemäss eine vornehme Unterscheidung zwischen den blossen Gläubigen und den Wissenden, Ueberschätzung des *Wissens* und zwar des ideal-speculativen Wissens (der γνῶσις) in der Religion, sind die Hauptgrundzüge des Gnosticismus. Ueber den verschiedenen Sprachgebrauch von γνῶσις im guten und schlimmen Sinne (γν. ψευδώνυμος), γνωστής, γνωστικός vgl. *Suicer*, Thes. — *Quellen:* Iren. adv. Haer. (I, 29 ss. II.). Tert. adv. Marcion. lib. V.; adv. Valentinianos; Scorpiace contra Gnosticos. Clem. Al. Strom. an verschiedenen Stellen, bes. Buch II. III. VI. Eus. IV.

[8] Die verschiedenen Eintheilungen der Gnostiker nach der grössern oder geringern Opposition gegen das Judenthum (*Neander*), nach den Ländern und dem Uebergewichte des Dualismus oder der Emanation; syrische und ägyptische (*Gieseler*), oder syrische, kleinasiatische, römische (sporadische) und ägyptische (*Matter*), oder endlich hellenistische, syrische, christliche (*Hase*), bieten alle mehr oder weniger Schwierigkeiten dar und machen auch wohl Ergänzungen nöthig (wie die eklektischen Secten Neanders und die Marcioniten Gieselers); aber mit Recht hat *Baur* gezeigt, wie die blosse Eintheilung nach Ländern eine gar zu äusserliche sei (Gnosis S. 106; vgl. auch *Dorner* S. 355), und daher (S. 109) den Gesichtspunkt, von welchem die Neandersche Classification ausgeht, als den einzig richtigen bezeichnet, «*weil in ihr nicht blos ein einzelnes untergeordnetes Moment, sondern ein durch das Ganze hindurch-*

gehendes Grundverhältniss ins Auge gefasst ist». Die einzelnen Ausstellungen an der Neander'schen Eintheilung s. ebend. Die drei wesentlichen Grundformen, in welche der Gnosticismus nach *Baur* zerfällt, sind: 1. die *valentinische*, die auch dem Heidenthum, neben dem Juden- und Christenthum, sein Recht zu Theil werden lässt; 2. die *marcionitische*, der es besonders um das Christenthum zu thun ist; 3. die *pseudoclementinische*, die sich besonders des Judenthums annimmt (s. S. 120). Allein gerade bei der dritten fragt es sich, wie weit sie mit Recht den gnostischen Richtungen beigezählt werde. Sie steht auf der Grenze des Ebionitischen und Gnostischen (vgl. Note 5). Wenn *Schwegler* (Montanism. S. 246) das Judenthum als die gemeinsame Wurzel des Ebionitismus und Gnosticismus aufstellt, so ist dies insofern richtig, als der Gnosticismus sich vielfach an der jüdischen Philosophie gebildet hat. Aber diese selbst strebte ja über das national Jüdische, Gesetzliche hinaus. Der eigentliche Grundcharakter des Gnosticismus bleibt das Paganistische, das freilich auch wieder in das Judaistische zurückschlagen kann, so gut als dieses in das Paganistische sich verirrte. «*Das Gemeinsame des Gnosticismus ist der Gegensatz gegen den blos empirischen Glauben, den sie im Ganzen der Kirche vorwerfen, als einen blos auf Auctorität gegründeten.*» *Dorner*, S. 353. Das Erkennende (Speculative) in der Religion ist ihm die Hauptsache, und insofern hat er an dem Ergismus des Judenthums sein Correlat (S. 354). Ueber die hohe Bedeutung des Gnosticismus für die Entwicklung theologischer Wissenschaft und kirchlicher Kunst s. *Dorner* S. 355 ff.

11) Vgl. *Dorner* I, 1. S. 391 ff.

12) Ebend. S. 381 ff.

§. 24.

Montanismus und Monarchianismus.

Wernsdorf, de Montanistis, Gedani 1751. 4. *Kirchner*, de Montanistis, Jen. 1832. *F. C. A. Schwegler*, der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts, Tüb. 1841. 8. *A. Ritschl*, die Entstehung der altkatholischen Kirche, Bonn 1850. S. 476 ff. *F. Ch. Baur*, das Wesen des Montanismus nach den neuesten Forschungen, in Zellers Jahrbb. 1851. 4. S. 538 ff. *Heinichen*, de Alogis, Theodotianis, Artemonitis, Lps. 1829.

Ausser dem Gegensatze des Judaisirenden und Ethnicisirenden konnte sich auch noch innerhalb der christlichen Weltanschauung ein Gegensatz ausbilden, dessen beide äusserste Enden ins Häretische sich verliefen. Denn indem es sich bei der Feststellung des eigenthümlich Christlichen nicht nur handelte um das Verhältniss des Christenthums zu den bisherigen historischen Religionsformen, sondern auch von dessen Verhältniss zur menschlichen Natur und ihren Erkenntnisskräften überhaupt: so konnte sich leicht auf der einen Seite ein überspannter, über die historische Offenbarung des Christenthums hinausgehender Supranaturalismus kund geben, der das Wesen der Geistesinspiration in ausserordentliche, den Gang der historischen Entwicklung

unterbrechende Erregungen setzte, und so eine permanente Spannung zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem zu erhalten suchte, wie sich dies in dem kataphrygischen *Montanismus*[1] zeigt; oder es konnte auf der andern Seite das Bestreben, die Kluft zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem auszufüllen, und die Wunder und Geheimnisse des Glaubens sich irgendwie begreiflich zu machen und sie der verständigen Betrachtung anzupassen, ein kritisch-skeptischer Rationalismus sich aufthun, wie er uns bei der einen Klasse von Monarchianern (Alogern?)[2] begegnet, als deren Repräsentanten wir in unserer Periode *Theodotus* und *Artemon*[3] zu betrachten haben, während die als Patripassianismus bezeichnete monarchianische Richtung eines *Praxeas*, *Noët* und *Beryll*[4] sich durch eine tiefere religiöse Grundanschauung von jener unterscheidet und bereits den Anfang bildet zu der sabellianischen Vorstellung, die wir, als eine neue (mehr speculative) Gedankenreihe einleitend, erst in der folgenden Periode betrachten werden.

[1] *Montan* aus Phrygien (wo schon im Alterthum der schwärmerische Dienst der Cybele herrschte) trat um 170 in Ardaban, an der Grenze von Phrygien und Mysien, und dann in Pepuza als Prophet (Paraklet) auf, und zeichnete sich nicht sowohl durch einzelne Häresien im Dogmatischen, als durch ein exaltirtes, überspanntes Wesen aus, wodurch er der Vorläufer aller Schwärmereien wurde, die sich durch die Kirchengeschichte hindurchziehen. «*Wenn irgend eine, so war des Montanus Lehre gefährlich dem Christenthum. Obgleich sich sonst durch nichts als eine strenge Moral auszeichnend und übrigens in allen Dogmen einig mit der katholischen Kirche, griff er doch die Orthodoxie in ihrem Princip an; denn er betrachtete das Christenthum nicht als geschlossen, sondern als zulassend nicht nur weitere Offenbarungen, sondern sie selbst verlangend und verheissend in dem Ausspruch Jesu von dem Paraklet*» *Marheineke* (bei Daub und Creuzer) S. 150, wo auch der Widerspruch, in den sich der streng positive Tertullian durch den Anschluss an diese Secte verwickelte, bemerklich gemacht wird. Der Chiliasmus, zu dem sich die Secte bekannte, passte auch sehr gut zu ihrer fleischlich-geistigen Richtung. Darin liegt ihre Verwandtschaft zum Ebionitismus (s. *Schwegler*). Auf der andern Seite aber hat der Montanismus bei all seinem Antignosticismus das mit dem Gnosticismus gemein, dass er über die einfache Pistis der katholischen Kirche hinausstrebt, nur dass seine Ueberspannung mehr auf dem praktisch-asketischen als auf dem speculativen Gebiete sich kund giebt. Doch kann sich auch der Montanismus der Gnosis nicht erwehren, nur dass ihn diese nicht durch das menschliche Denkvermögen vermittelt, sondern durch das Ekstatische, worin eben sein Eigenthümliches besteht. «*Die katholische Wahrheit ist ein gleichmässiger, durch die mannigfaltigen Zuflüsse allmählig anschwellender Strom; die montanistischen Erleuchtungen*

dagegen sind plötzliche, aus der Erde emporsprudelnde Quellen; jene ist durch die Idee einer complexen Continuität, diese durch das Hängen an einer vermittlungslosen Atomistik bedingt.» *Schwegler* S. 105. Die Partei der Montanisten (Kataphrygier, Pepuzianer), obwohl durch Synoden von der Kirche verdammt, dauerte bis ins sechste Jahrhundert fort. Ueber ihren Zusammenhang mit der Zeitrichtung überhaupt s. *Baur* a. a. O. Dies hindert jedoch nicht, das Individuelle Montans (mit Neander) als ein wesentliches Moment zu beachten. *Quellen*: Eus. (nach Apollonius) V, 18. Epiph. Hær. 48, wozu *Neander*, KG. II, 3. S. 871 ff.

[2] Der Ausdruck findet sich bei Epiph. Hær. 54 als ein zweideutiges Witzwort, weil sie (die bei all ihrer Vernünftigkeit Unvernünftigen!) die Lehre vom Logos und das johanneische Evangelium, worin diese Lehre ihren Sitz hat, wie auch die Apokalypse und den aus ihr gerechtfertigten Chiliasmus, verwarfen. Die Bezeichnung lässt sich im dogmatischen Sprachgebrauch dahin verallgemeinern, dass mit diesem *einen* Worte alle die bezeichnet werden, welche die Idee des Logos verwarfen oder doch insoweit verkannten, dass sie entweder in Christo einen blossen Menschen sahen, oder dass, wenn sie Christo Gottheit zuschrieben, sie diese mit der des Vaters identificirten. Welcher von diesen beiden Klassen die eigentlichen Alogen des Epiphanius angehören, ist schwer zu entscheiden, vgl. *Heinichen* a. a. O.; dagegen *Dorner* S. 500, der sie von dem Vorwurf einer Leugnung der Gottheit Christi freispricht und sie als den Ausgangspunkt fasst für die Doppelgestalt des Monarchianismus überhaupt. Jedenfalls muss diese doppelte Gestaltung des Monarchianismus wohl ins Auge gefasst werden (vgl. *Neander*, KG. I, 3. S. 990 ff. Antignost. S. 474. *Schwegler*, Montanism. S. 268. *Dorner* a. a. O.); obwohl auch hier schwer ist, beide Richtungen so streng aus einander zu halten, dass nicht wieder die eine in die andere überschlüge.

[3] *Theodotus*, ein Lederarbeiter (ὁ σκυτεύς) aus Byzanz, gegen 200 in Rom, sah in Christo einen blossen (wenn auch aus der Jungfrau geborenen) Menschen und wurde vom römischen Bischof Victor von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, Eus. V, 28. Theodoret. fab. Hær. II, 5. Epiph. Hær. 54 (ἀπόσπασμα τῆς ἀλόγου αἱρέσεως). Von diesem ist ein anderer Theodotus (τραπεζίτης) zu unterscheiden, der mit den gnostischen Melchisedekiten zusammenhing, Theodoret. fab. Hær. II, 6. *Dorner* S. 505 ff. — *Artemon* (Artemas) beschuldigte den Nachfolger des Victor, den römischen Bischof Zephyrinus, dass er zuerst die Kirchenlehre verfälscht und die Lehre von der Gottheit Christi eingeschwärzt habe, vgl. *Neander* S. 998. *Heinichen* a. a. O. p. 26. 27. (S. das Weitere unten §. 46.) Die vorherrschende Verstandesrichtung (Pseudorationalismus) dieser Partei bei Eus. a. a. O. (II, p. 439. *Hein.*): οὐ τί αἱ θεῖαι λέγουσι γραφαὶ ζητοῦντες, ἀλλ᾽ ὁποῖον σχῆμα συλλογισμοῦ εἰς τὴν τῆς ἀθεότητος εὑρεθῇ σύστασιν, φιλοπόνως ἀσκοῦντες..... καταλιπόντες δὲ τὰς ἁγίας τοῦ θεοῦ γραφὰς, γεωμετρίαν ἐπιτηδεύουσιν, ὡς ἂν ἐκ τῆς γῆς ὄντες καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλοῦντες καὶ τὸν ἄνωθεν ἐρχόμενον ἀγνοοῦντες. Ihre Verehrung für Euklid, Aristoteles, Theophrast und Galen, ὃς ἴσως ὑπό τινων καὶ προσκυνεῖται.

[4] *Praxeas*, aus Kleinasien, hatte unter Marc Aurel den Ruhm eines Bekenners erlangt, wurde aber von Tertull. des Patripassianismus beschuldigt und von ihm bestritten. Tert. adv. Praxeam, lib. II. — *Noët*, zu Smyrna um 230, von Hippolytus wegen ähnlicher Meinungen bekämpft.

Hippol. contra hæresin Noëti. Theodoret. fab. Hær. III, 3. Epiph. Hær. 57. — Ueber *Beryll*, Bischof von Bostra in Arabien, welchen Origenes zum Widerruf nöthigte, Eus. VI, 33; vgl. *Ullmann*, de Beryllo Bostreno, Hamb. 1835. 4. Studien und Kritiken 1836. H. 4, S. 1073. Die Meinungen selbst in der speciellen DG. §. 42 u. 46.

§. 25.

Die katholische Lehre.

Im Gegensatz gegen die Häresien bildete sich die katholische Lehre[1] aus. Indem nun die orthodoxen Lehrer die häretischen Abweichungen zu vermeiden und den von Christus und den Aposteln gelegten Grund durch das Festhalten an der reinen Ueberlieferung zu bewahren suchten, konnten sie sich doch auch nicht ganz dem Einfluss entziehen, welchen Volks- und Zeitbildung, sowie auch persönliche Geistesanlagen und vorherrschende Stimmung des Gemüths von jeher auf die Gestaltung religiöser Begriffe und Vorstellungen geübt haben. Auch in der katholischen Kirche finden wir deshalb, nur gemildert und weniger grell hervortretend, dieselben Gegensätze oder wenigstens Verschiedenheiten und Modificationen wieder, welche sich in schroffern Antithesen bei den Häretikern zeigten. Auch hier von der einen Seite festes, mitunter ängstliches Anschliessen an die äussere Form und das historisch Ueberlieferte, eine dem gesetzlichen Judaismus verwandte Gesinnung (Positivismus), womit sich, wie bei Tertullian, auch die montanistische Richtung verbinden konnte; von der andern eine dem Hellenismus verwandte grössere Beweglichkeit und Freiheit des Geistes, die bald mehr ideal-speculativ an den Gnosticismus sich anschloss (*wahre* Gnosis, im Gegensatz gegen die falsche), bald wieder, wenn auch nicht monarchianische, doch dieser Geistesrichtung verwandte, kritisch-rationalistische Elemente in sich aufnahm[2].

[1] Ueber den Ausdruck *katholisch* im Gegensatz gegen *häretisch* s. *Suicer* unter καθολικός, vgl. ὀρθοδοξία. *Bingham*, Origg. eccles. I, 1. sect. 7. *Vales.* ad Eus. VII, 10. Tom. II, p. 333: Ut vera et genuina Christi ecclesia ab adulterinis Hæreticorum coetibus distingueretur, *catholicæ* cognomen soli Orthodoxorum ecclesiæ attributum est. — Ueber den mehr negativen, praktischen, als theoretischen, Charakter der frühern Orthodoxie s. *Marheineke* (bei Daub und Creuzer) a. a. O. S. 140 ff.

[2] Wie dies z. B. bei *Origenes* der Fall war, der neben gnosticirender Speculation auch wieder hier und da eine nüchterne Verständigkeit an den Tag legt. — Ueber die Art, wie die philosophirenden Väter *Gnosis* und *Paradosis* zu vereinigen wussten (disciplina arcani), s. *Marheineke* a. a. S. 170.

§. 26.

Die Theologie der Väter.

Steiger, la foi de l'église primitive d'après les écrits des premiers pères, in den von ihm und Hävernick herausgegebenen Mélanges de Théologie réformée, Paris 1833. 1er cahier. *Dorner* a. a. O. *Schwegler*, nachapostol. Zeitalter.

Während die sogenannten apostolischen Väter (mit wenig Ausnahmen) mehr durch unmittelbar praktisch-erbauliche, die apostolische Ueberlieferung bewahrende und fortleitende Wirksamkeit sich auszeichneten[1], finden wir die an den Hellenismus sich anschliessende philosophirende Richtung schon einigermaassen repräsentirt bei den Apologeten Justinus Martyr[2], Tatian[3], Athenagoras[4], Theophilus von Antiochien[5], und auch bei dem Abendländer Minucius Felix[6]. Dagegen sehen wir bei Irenäus[7] auf eine besonnene und milde, bei Tertullian[8] und seinem Schüler Cyprian[9] mehr auf eine strenge, mitunter schroffe und finstere Weise den positiven Kirchendogmatismus und die compact-realistischen Vorstellungen festgehalten, während die Alexandriner *Clemens*[10] und *Origenes*[11] am meisten die speculative Seite der Theologie ausgebildet haben. Gleichwohl sind diese Gegensätze nur relativ zu fassen, indem sich z. B. bei Justinus M. neben dem hellenistischen Anflug auch wieder viel Judaismus, bei Origenes neben dem Idealismus und Kriticismus auch hin und wieder eine überraschende Buchstäblichkeit, sowie hinwiederum bei Tertullian, trotz allem Antignosticismus, ein merkwürdiges Ringen nach philosophischen Ideen zeigt.

[1] *Patres apostolici* heissen die Väter des ersten Jahrhunderts, welche angeblich Schüler der Apostel waren, obwohl über deren Persönlichkeiten und Schriften noch manches dem Schwanken der Meinungen ausgesetzt ist. Man rechnet zu ihnen folgende:

1. *Barnabas*, der aus der Apostelgeschichte (4, 36 Joses; 9, 27 u. s. w.) bekannte Gehülfe des Apostels Paulus. Ueber den ihm beigelegten Brief, in welchem sich eine starke Tendenz zu typischen und allegorischen Deutungen — in einem ganz andern Geiste als z. B. im kanonischen Brief an die Hebräer — kund giebt, vgl. *Ern. Henke*, de epistolæ quæ Barnabæ tribuitur authentia, Jen. 1827. *Rördam*, de auth. ep. Barn. Hafn. 1828 (*für* die Aechtheit). *Ullmann*, Stud. u. Krit. 1828. H. 2. *Hug*, Zeitschrift f. d. Erzbisth. Freiburg, H. 2, S. 132 ff. H. 3, S. 208 ff. *Twesten*, Dogm. I, S. 101. *Neander*, KG. I, 3. S. 1100 (*gegen* dieselbe: «*es weht uns hier ein durchaus anderer Geist an, als der eines apostolischen Mannes*»). *Bleek*, Einl. in den Brief an die Hebräer, S. 416 Note (unentschieden). *Schenkel*, in den Studien und Kritiken Jahrg. X. S. 652 (vermittelnd, so nämlich, dass

nur ein Theil ächt, anderes interpolirt ist), wegegen wieder *Hefele*, in der theol. Quartalschr. Tüb. 1839. I, S. 60 ff. (zu Gunsten der Aechtheit). *Dorner* S. 167 ff.

2. *Hermas* (Röm. 16, 14), dessen ποιμήν (Pastor) in der Form von Visionen in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in grossem Ansehen stand und selbst als heil. Schrift citirt wurde. Nach Andern soll die Schrift von einem spätern H. (Hermes) herrühren, dem Bruder des römischen Bischofs Pius I. ums Jahr 150. Vgl. *Grätz*, disqu. in Past. Herm. P. I. Bonn 1820. 4. *Jachmann*, der Hirte des Hermas, Königsb. 1835. «*Der in der That ungeheure Abstand der apostolischen Schriften von der unmittelbar nachapostolischen Litteratur tritt bei keiner Schrift so sehr hervor, als bei dem Werk des Hermas.*» *Schliemann*, Clement. S. 421. Anders freilich *Schwegler*, nachapost. Zeitalter, S. 328 ff. Vgl. *Dorner* S. 185 ff.

3. *Clemens Romanus* (nach Einigen der Phil. 4, 3 erwähnte Mitarbeiter des Paulus), einer der frühesten Bischöfe von Rom (Iren. III, 3. 3. Eus. III, 2. 13 u. 15). Der ihm zugeschriebene erste Brief an die Corinther ist dogmatisch für die Auferstehungslehre wichtig. Ueber den sogenannten zweiten Brief, ein Fragment, das wahrscheinlich einen andern (ebionitischen?) Verfasser hat, vgl. *Schneckenburger*, Ev. der Aegypter, S. 3. 13 ff. 28 ff. *Schwegler*, nachapost. Zeitalter, S. 449; dagegen *Dorner* S. 143. Am meisten dogmatisches Interesse würden gerade die Schriften darbieten, die wohl einstimmig dem Clemens abgesprochen werden: die schon genannten (Pseudo-) Clementinen (ὁμιλίαι Κλήμεντος, vgl. §. 23), die Recognitiones Clementis (ἀναγνωρισμοί), die Constitutiones apostolicæ und die Canones apostolici, über welche letztere zu vgl. *Krabbe*, über den Ursprung und Inhalt der apost. Const. des Clem. Rom. Hamb. 1829, und *Drey*, neue Untersuchungen über die Const. u. Canones der Apostel, Tüb. 1832.

4. *Ignatius* (θεοφόρος), Bischof von Antiochien, über dessen Schicksale Eus. III, 36. Auf seiner Reise nach Rom, wo er unter Trajan (116) den Märtyrertod litt, soll er 7 Briefe an verschiedene Gemeinden (Epheser, Magnesier, Trallianer, Römer, Philadelphier, Smyrnäer) und an Polycarp geschrieben haben, die in zwei Recensionen, einer längern und einer kürzern, vorhanden sind. Ueber die Aechtheit oder Unächtheit der einen oder der andern und über das Verhältniss beider zu einander vgl. *J. Pearson*, vindiciæ epp. S. Ign. Cant. 1672. *J. E. Ch. Schmidt*, die doppelte Recension der Briefe des Ignatius (Henke's Magazin III, S. 91 ff.). *K. Meier*, die doppelte Rec. der Briefe des Ign. (Stud. u. Krit. 1836, H. 2). *Rothe*, die Anfänge der christl. Kirche, Wittenb. 1837. S. 715 ff. *Arndt*, in Stud. u. Krit. 1839, S. 136. *Baur*, Tüb. Zeitschr. 1838, H. 3. S. 148. *Huther*, Betrachtung der wichtigsten Bedenken gegen die Aechtheit der Ignatianischen Briefe, in Illgens Zeitschr. für histor. Theologie 1841. 4. *Ch. Düsterdiek*, quæ de Ignatianarum Epp. authentia duorumque textuum ratione hucusque prolatæ sunt sententiæ enarrantur. Gött. 1843. 4. — In ein neues Stadium getreten ist die Untersuchung durch die Entdeckung einer syrischen Uebersetzung von *W. Cureton:* The ancient syriac version of the epistles of S. Ignatius to S. Polycarp, the Ephesians and Romans; collected from the writings of Severus of Antioch, Timoth. of

Alexandria and others. Lond. 1845. Vgl. *C. C. J. Bunsen*, die 3 ächten u. die 4 unächten Briefe des Ignatius von Antiochien, hergestellter u. vergleichender Text mit Anmerkungen, Hamb. 1847. 4. Desselben: Ignatius von Antiochien u. seine Zeit, sieben Sendschreiben an Dr. Aug. Neander, Hamb. 1847. 4. Dagegen wieder: *F. Ch. Baur*, die Ignazianischen Briefe u. ihr neuester Kritiker, Tüb. 1848. Katholischer Seits: *G. Denzinger*, über die Aechtheit des bisherigen Textes der Ignatianischen Briefe, Würzb. 1849. *Neueste Ausgaben*: Ignatii S. Patris apostolici quæ feruntur epistolæ una cum ejusdem martyrio, collatis edd. græcis versionibusque syriaca, armeniaca, latinis, denuo recens. notasque criticas adjecit *J. H. Petermann*, Lips. 1849. gr. 8. Corpus Ignatianum, a complete collection of the Ignatian epistles, genuine, interpolated and spurious, together with numerous extracts from them, as quoted by ecclesiastical writers down the 10. century; in syriac, greek and latin: an english translation of the syriac text, copious notes and introduction by *M. William Cureton*, Berlin 1849. gr. 4. Für die Dogmengeschichte am wichtigsten ist die Polemik gegen die Doketen (vgl. §. 23 und *Dorner* a. a. O. S. 145).

5. *Polycarp*, Bischof von Smyrna, angeblich Schüler des Apostels Johannes, der unter Marc Aurel den Märtyrertod starb (169). Vgl. Eus. IV, 15. Von ihm ist noch ein Brief an die Philipper vorhanden, doch nur theilweise im griechischen Original und ganz praktischen Inhalts. Vgl. *Wocher*, die Briefe der apost. Väter Clemens und Polycarp, mit Einleit. und Commentarien, Tüb. 1830. *Dorner* S. 171 ff.

6. *Papias* (σφόδρα σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν Eus. III, 39), Bischof von Hierapolis in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts, von dessen Schrift λογίων κυριακῶν ἐξήγησις nur Fragmente bei Eus. a. a. O. und Iren. (V. 33). Als Chiliast hat er für die Eschatologie Bedeutung.

Gesammtausgaben der apostolischen Väter: *Patrum, qui temporibus Apostolorum floruerunt, opp. ed. *Cotelerius*, Par. 1672; rep. *Clericus*, Amst. 1698. 1724. 2 T. f. Patrum app. opp. genuina ed. *R. Russel*, Lond. 1746. II. 8. S. Clementis Romani, S. Ignatii, S. Polycarpi, patrum apostolicorum quæ supersunt — accedunt S. Ignatii et S. Polycarpi martyria — ed. *Guil. Jacobson*, Oxon. 1838. Handausgabe: *J. L. Frey*, epistolæ sanctorum Patrum apostolicorum Clementis, Ignatii et Polycarpi atque duorum posteriorum martyria, Bas. 1742. 8. Patrum apostolicorum opera, textum ex editt. præstantt. repetitum recognovit, brevi annotat. instruxit et in usum prælect. academicar. edid. † **C. J. Hefele*, Tub. 1839. 3. Ausg. 1847. Codex N. T. deuteronomius s. patres apostolici, rec. ed. *de Muralto*. Vol. I. (Barnabæ et Clementis Epistolæ) Tur. 1847. 12. Vgl. *Ittig*, bibl. patr. apost. Lips. 1690. 8. — Inwiefern von einer *Theologie* der apost. Väter die Rede sein könne, vgl. *Baumgarten-Crusius* I, S. 81. Anm. Gewiss ist, dass sich bei einigen derselben (z. B. Hermas) Meinungen finden, die später als heterodox verworfen wurden. Die ältern, namentlich katholischen Dogmatiker halfen sich damit, dass sie solche Lehren *Archaismen* nannten, zum Unterschied von *Häresien* *). Ueber

---

*) Dass Pseudodionys, den Einige auch unter den ap. Vätern anführen, einem spätern Zeitalter angehöre, ist ausgemacht. Dagegen führen *Möhler* u. *Hefele* den

das Verhältniss des Clemens zu Paulus, des Ignatius und Polycarp zu Johannes, des Barnabas zu Petrus, und des Hermas zu Jacobus s. *Dorner* a. a. O. S. 185.

[2] *Justin der Märtyrer* (geb. um 89, † 176), aus Sichem (Flavia Neapolis) in Samarien, Philosoph von Beruf, der auch als Christ den τρίβων beibehielt, mehrere Bekehrungsreisen machte und, vermuthlich auf Anstiften des Philosophen Crescens, den Märtyrertod fand. Besonders wichtig sind seine *zwei Apologien*, deren erste (grössere) dem Antoninus Pius, die zweite (kleinere) wahrscheinlich dem Marc Aurel bestimmt war (doch ist die Zählung verschieden, s. *Neander* I, 3. S. 1111, und *Semisch* a. a. O. S. 911). Es ist der erste Kirchenlehrer, bei welchem eine Berührung mit griechischer Philosophie (in der er früher vergebens die volle Wahrheit und den Frieden der Seele gesucht hatte) sichtbar wird *). Bei allem Streben, die Vorzüge des Christenthums und auch der alttestamentlichen Offenbarung vor den Systemen der Philosophen nachzuweisen (durch Herleitung der letztern aus Moses), findet er doch auch Göttliches bei den bessern Heiden; doch herrscht in den Apologien ein freisinnigerer Ton als in der Cohortatio ad Græcos (παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας), welche *Neander* (KG. I, 3. S. 1120) eben wegen der Härte gegen das Heidenthum, und auch *Möhler* (Patrol. S. 225) für unächt zu halten geneigt sind. Indessen könnte doch die verschiedene Stimmung, welche bei Abfassung der Apologien und bei Abfassung einer Streitschrift herrschte, auch den verschiedenen Ton erklären, besonders wenn man, wie Neander selbst andeutet, sie einem spätern Lebensalter des Verfassers zuzuschreiben genöthigt wäre. Wenn diese Schriften, wie auch der zweifelhafte λόγος πρὸς Ἕλληνας (oratio ad Græcos) und die dem Verfasser fälschlich zugeschriebene ἐπιστολὴ πρὸς Διόγνητον (vgl. Note 1, Anm.), sowie die grossentheils aus griechischen Excerpten bestehende Schrift περὶ μοναρχίας die Stellung des Christenthums zum Heidenthum beleuchten, so wendet sich der von *Wettstein* und *Semler* wohl mit Unrecht angezweifelte Dialogus cum Tryphone Judæo dem Judenthum zu, und bestreitet dasselbe aus seinen eigenen Propheten, vgl. *Neander,* KG. I, 3. S. 1125 ff. — Hauptausgabe: die Benedictiner von **Prud. Maran*, Paris 1742 f., worin auch die folgenden (Note 3, 4, 5) nebst der (unbedeutenden) Spottschrift des Hermias enthalten sind. Handausgabe von *Otto*, Jen. 1846. III. S. oben §. 14. Anm. 1. A. Vgl. **C. Semisch*, Justin der Märtyrer, Breslau 1840—42. II. *Otto*, de Justini Martyris scriptis et doctrina commentatio, Jen. 1841. *Schwegler*, nachapost. Zeitalter, S. 216 ff.

[3] *Tatian*, der Syrer («*der assyrische Tertullian*» nach *Dorner* II, 1. S. 437), Schüler des Justin, trat später als Haupt der gnostischen Secte der Enkratiten auf. Sein λόγος πρὸς Ἕλληνας (ed. *Worth*, Oxon. 1700) vertheidigt die «Philosophie der Barbaren» gegen die Hellenen. Vgl. *H. A. Daniel*, Tatianus der Apologet, ein Beitrag zur DG. Halle 1837. 8.

[4] Ueber die persönlichen Schicksale des Mannes, eines gebornen Atheners aus der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts, ist nur wenig bekannt; vgl. indessen *Clarisse*, de Athenagoræ vita, scriptis, doctrina, Lugd. 1819. 4.

Verfasser *des Briefes an Diognet* unter den ap. Vätern auf, für den man sonst den Justin hielt. *Hefele*, pp. app. p. 125. *Möhler*, Patrologie, S. 164; kleine Schriften I. S. 19; dagegen *Semisch*, Justin d. M. S. 186.

*) Ueber seine philos. Richtung s. *Schleiermacher* a. a. O. S. 155.

und *Möhler* S. 267. Werke: legatio pro Christianis (πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν) und die Abhandlung de resurrectione mortuorum.

[5] Des *Theophilus*, Bischofs von Antiochien (170—80), Bücher gegen den Autolycus: περὶ τῆς τῶν Χριστιανῶν πίστεως, verrathen freilich schon weniger Freimüthigkeit, aber doch Geist und Verstand. *Rössler*, Bibl. der Kirchenv. I, S. 218, rechnet sie zu den schlechtesten Werken des Alterthums, und *Hase* nennt sie eine engherzig gedachte Parteischrift (KG. S. 49. 5. Aufl.), während *Möhler* S. 284 ff. ihre Vortrefflichkeit preist. Vgl. die deutsche Uebersetzung mit Anm. von *Thienemann*, Lpz. 1834.

[6] Ueber das Zeitalter des *Minucius Felix* sind die Meinungen schwankend. In die Zeiten der Antonine setzen ihn *van Hoven*, *Rössler*, *Russwurm* u. *Heinrich Meier* (commentatio de Minucio Felice, Tur. 1824. 8.); in spätere Zeit (um 224—30) *Tzschirner*, Geschichte der Apologetik, Th. I, S. 257—282, was wohl die richtigere Annahme ist. Vgl. Hieron. cat. script. c. 53. 58. Lact. inst. V, 1. Dass Minucius *nach* Tert., aber *vor* Cyprian geschrieben, dafür spricht auch die Vergleichung seiner Schrift (Octavius) mit dem Apologet. des Erstern und der Schrift de idolorum vanitate des Letztern. Diese erscheint in einzelnen Parthien allerdings als Copie des Minucius, während hingegen Tert. die Originalität für sich hat. — Das Gespräch zwischen Cæcilius und Octavius ist für die Geschichte der Apologetik wichtig, indem es alle die Einwürfe berührt, welche wir bei den übrigen Apologeten zerstreut finden, und auch noch neue hinzufügt. Rücksichtlich des dogmatischen Geistes aber zeichnet sich Minucius durch eine gewisse Verwandtschaft zur freiern hellenischen Denkweise aus, die indessen eine positivere christliche Ansicht zu wünschen übrig lässt. Namentlich vermisst man darin fast alle engern christologischen Beziehungen. Ausgaben: Ed. princeps von *Balduin*, 1560 (früher als das 8. Buch des Arnobius betrachtet). Seither: Ausgaben von *Elmenhorst* (1612), *Cellarius* (1699), *Davisius* (1707), *Ernesti* (1773), *Russwurm* (mit Einl. u. Anm. 1824. 4.), *Lübkert* (mit Uebers. u. Comment. Lpz. 1836).

[7] *Irenæus*, Schüler Polycarps, Bischof von Lugdunum um 177, † 202, «*ein klarer, besonnener, philosophisch gebildeter Lehrer*» (*Hase, Guericke*). Ausser einigen wenigen Briefen und Fragmenten ist nur sein Hauptwerk übrig, 5 Bücher gegen die Gnostiker: ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, nur das erste Buch im Original, das Uebrige meist nur in alter lateinischer Uebersetzung. Vornehmste Ausgaben: von *Grabe*, Oxon. 1702. **Massuet*, Par. 1710; Venet. 1734. 47. *A. Stieren*, Lips. 1848. II. Vgl. Eus. V, 4. 20—26. *Möhler*, Patrologie, S. 330 ff. *Duncker*, des h. Irenæus Christologie, im Zusammenhange mit dessen theologischen und anthropologischen Grundlehren, Gött. 1843. Vgl. auch das Urtheil *Dorners* über ihn, II, 1. S. 465.

[8] *Tertullian* (Quintus Septimius Florens), geb. um 160 zu Karthago, † 220, einst Sachwalter und Rhetor, der stärkste Repräsentant der antispeculativen, positiven Richtung. Vgl. *Neander*, Antignosticus, Geist des Tert. und Einleitung in dessen Schriften (Berlin 1825. 2. Ausg. 1849), besonders die treffende Charakteristik S. 28 der alten Ausg. vgl. n. A. S. 9 ff. KG. III, 3. S. 1152. *Münter*, Primordia ecclesiæ africanæ, Havn. 1829. 4. *Hesselberg*, Tertullians Lehre, aus seinen Schriften entwickelt, Gotha 1851. «*Ein düsterer, feuriger Charakter, der dem Christenthume aus punischem Latein eine Litteratur errang, in welcher geistreiche Rhetorik, wilde Phantasie,*

grobsinnliches Auffassen des Idealen, tiefes Gefühl und juridische Verstandesansicht mit einander kämpfen.» (*Hase.*) *Gfrörer* nennt ihn den Tacitus des jungen Christenthums. «*Bei all seinem Hass gegen die Philosophie ist Tertullian gewiss nicht der schlechteste Denker, den die christliche Kirche zählt» Schwegler*, Montan. S. 248; vgl. auch die weitere Charakteristik ebend. Sein Ausspruch: ratio autem divina in medulla est, non in superficie (de resurr. c. 3) dürfte uns den Schlüssel zu manchen sonderbaren Behauptungen und zu seinem merkwürdig gedrungenen Stile geben (quot pæne verba, tot sententiæ, *Vinc. Lir.* in comm. 4). Von den zahlreichen Schriften (bei denen man wieder zu unterscheiden hat die, welche *vor* und welche *nach* dem Uebertritt zum Montanismus geschrieben wurden) sind für die Dogmengeschichte die wichtigsten: Apologeticus — ad nationes — (adv. Judæos) — *adv. Marcionem — *adv. Hermogenem — *adv. Praxeam — *adv. Valentinianos — *Scorpiace adv. Gnosticos — (de præscriptionibus adv. Hæreticos) — de testimonio animæ — *de anima — *de carne Christi — *de resurrectione carnis — (de pœnitentia) — (de baptismo) — de oratione u. s. w., obwohl auch die moralischen, wie *de corona militis — *de virginibus velandis — *de cultu feminarum — *de patientia — *de pudicitia u. s. w. Dogmatisches enthalten *). Gesammtausgabe: von **Rigaltius*, Paris 1635. II. fol.; von *Semler* u. *Schütz*, Halle 1770 ff. 6 Th. 8. (mit einem brauchbaren Index latinitatis); von *Leopold*, Lips. 1841. — Die spätere Kirche hat es nicht gewagt, den T. unter die rechtgläubigen Lehrer zu setzen, so sehr er selbst für Orthodoxie geeifert hat; sein Montanismus hat ihm geschadet. In den Augen des Hieronymus ist er kein *homo ecclesiæ* (adv. Helvid. 17), und wenn er auch sein *ingenium* lobt, so verdammt er doch seine Ketzerei (Apol. contra Rufin. III, 27).

⁹ *Cyprian* (Thascius Cæcilius), erst Lehrer der Rhetorik zu Karthago, 245 zum Christenthum bekehrt, seit 248 Bischof von Karthago, † als Märtyrer 258 — mehr eine praktische als dogmatische Natur, daher auch wichtiger für die Geschichte der Verfassung als der Lehre, zu deren Entfaltung er wenig beigetragen. Feststehend auf der von Tertullian gebauten Unterlage und auch an Minucius Felix sich anschliessend, wie in dem Werk de idolorum vanitate, hat er die Lehre von der *Kirche* und den *Sacramenten* weniger theoretisch ausgebildet, als praktisch im Leben durchgeführt und in Stürmen aufrecht erhalten. Daher ausser seinen zahlreichen Briefen besonders wichtig das Werk: de unitate ecclesiæ. Ausserdem noch: libri III testimoniorum — de bono patientiæ — de oratione dominica u. a. mehr praktischen Inhalts. Vgl. *Rettberg*, Cyprian nach seinem Leben und Wirken, Götting. 1834. *Ed. Huther*, Cyprians Lehre von der Kirche, Hamb. 1839. Ausgaben: *Rigaltius*, Par. 1648. fol. **Fell*, Oxon. 1682. fol. *Die Benedictiner Ausg. von *Steph. Baluz* und *Prud. Maran*, Par. 1726. fol. — Auf der äussersten Grenze unserer Periode ist noch der Zeitgenosse und Gegner Cyprians, *Novatian* (ὁ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐπιστήμης ὑπερασπιστής Eus. VI, 43) zu beachten, insofern die unter seinem Namen vorhandene Schrift: de trinitate (de regula veritatis s. fidei) ihm angehört, die keineswegs (wie Hieron. will, §. 70) blos einen Auszug

*) Die mit * bezeichneten sind unter montanistischem Einfluss geschrieben, die in () gefassten wenigstens vom Montanismus tingirt; vgl. *Nösselt*, de vera ætate scriptorum Tertulliani (opusc. Fascic. III, 1—198); *Schwegler*, Montanismus, S. 4.

aus Tertullian enthält; denn «*auf alle Fälle war dieser Schriftsteller mehr als blosser Nachahmer einer fremden Geistesrichtung; vielmehr zeigt sich in ihm ein eigenthümlicher Geist: er hat nicht die Kraft und Tiefe Tertullians, aber eine geistigere Richtung*» *Neander* I, 3. S. 1165. **Ausgaben**: *Whiston*, in den sermons and essays upon several subjects, Lond. 1709. p. 327 ss. *Welchmann*, Oxon. 1724. 8. *Jackson*, Lond. 1728. 8. und öfter mit Tert. zusammen.

10 *Clemens* (Tit. Flav.), zum Unterschied von Clem. Roman. (Note 3) Alexandrinus genannt, Schüler des Pantænus zu Alexandrien und dessen Nachfolger im Amte, † zwischen 212 und 220. Vgl. Eus. V, 11. VI, 6. 13. 14. Hieron. de vir. ill. c. 38. — Seine drei, ein grösseres Ganzes bildenden Werke sind: 1. λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας; 2. παιδαγωγός in 3 BB.; und 3. στρώματα (τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς) — letzteres so genannt von der bunten, tapetenartigen Mannigfaltigkeit des Inhalts, in 8 BB., wovon das achte eine besondere Homilie bildet u. d. T.: τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος quis dives salvetur. — Verloren gegangen sind die ὑποτυπώσεις in 8 Büchern, ein exegetisches Werk. Vgl. über ihn: *Hofstede de Groot*, de Clemente Alex. Groning. 1826. v. *Cölln* in Ersch und Grubers Encykl. Bd. XVIII, S. 4 ff. *Dähne*, de γνώσει Clem. et de vestigiis neoplatonicæ phil. in ea obviis, Lips. 1831. *Eylert*, Clem. als Philosoph und Dichter, Leipz. 1832. *Baur*, Gnosis, S. 502 ff. *Möhler*, Patr. S. 430 ff. **Ausgaben**: von *Sylburg*, Heidelb. 1592 u. a.; die beste von **Potter*, Oxon. 1715. f. Ven. 1757. 2 T. — Handausgabe: *R. Klotz*, Lips. 1831 ss. III. 8.

11 *Origenes*, mit dem Beinamen ἀδαμάντινος, χαλκέντερος, geb. zu Alexandrien um 185, Schüler des Clemens, starb zu Tyrus 254 — unstreitig der ausgezeichnetste Lehrer der ganzen Periode und der würdigste Repräsentant der vergeistigenden Richtung, wenn auch nicht ohne grosse Fehler, wozu ihn sein Genius verleitete. «*Die meisten Schwachheiten, die ihn verstellen, wären, allem Ansehen nach, vermieden worden, wenn Verstand, Witz und Einbildung gleich stark bei ihm gewesen wären. Sein Verstand siegt oft über die Einbildung; allein seine Einbildung erhält mehr Siege über den Verstand*» *Mosheim* (Uebers. der Schrift gegen Cels. S. 60). Ueber seine äussern Schicksale vgl. Eus. VI, 1—6. 8. 14—21. 23—28. 30—32. 36—39. VII, 1. Hieron. de vir. illustr. c. 54. Gregor. Thaumaturg. in Panegyrico. *Huetius* in den Origenianis. *Tillemont*, mémoires, art. Origène, p. 356—70. *Schröckh* IV, S. 29 ff. — Ueber seine Lehre und seine Schriften: *Schnitzer*, Origenes, über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft, Stuttg. 1835. Einl. **Gottfr. Thomasius*, Origenes, ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 3. Jahrhunderts, Nürnb. 1837. *Redepenning*, Origenes, eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre, Bonn 1841. I. — Die Wirksamkeit des Origenes war eine vielseitige. Mit Uebergehung dessen, was er für Kritik (Hexapla) und Exegese (σημειώσεις, τόμοι, ὁμιλίαι, vgl. Philocalia), sowie auch für die homiletische Kunst, die bei ihm sich noch in den einfachsten Formen zeigt, geleistet hat, machen wir nur das dogmatisch Wichtige namhaft, die beiden Hauptwerke: 1. περὶ ἀρχῶν (de principiis, libri IV), Ausgabe von *Redepenning* (Lips. 1836) und die oben angeführte Uebersetzung (mit kritischem Wiederherstellungsversuch) von *Schnitzer*; 2. κατὰ Κέλσου (contra Celsum), libri VIII (Uebersetzung u. Anm. von *Mosheim*, Hamb. 1745. 4.). Kleinere

Abhandlungen: de oratione, de exhortatione martyrii u. s. w. **Gesammtausgaben** seiner Werke von * *Car. de la Rue*, Par. 1733. 4 Bde. fol. und von *Lommatzsch*, Berol. 1831—48. XXV. Ὠριγένους φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος e cod. Par. nunc primum ed. *Em. Miller*. Oxon. 1851. — Die Lehren des Clemens und Origenes vereinigen sich übrigens zu einem grössern Ganzen, das wir als Theologie der *alexandrinischen* Schule begreifen, deren Eigenthümlichkeit formell in der Hinneigung zur Speculation und allegorisirenden Interpretation der Schrift, materiell in der Vergeistigung der Begriffe und der Idealisirung der einzelnen Lehren besteht, worin sie namentlich zu Tertullian einen fast durchgängigen Contrast bilden. Vgl. *Guerike*, de schola quæ Alexandriæ floruit catechetica, Halæ 1824 f. II, besonders Theil 2: de scholæ theologia.

Der Zeitgenosse des Origenes, *Hippolytus* (Eus. VI, 20. 46. Hieron. de vir. illustr. c. 61. Phot. Bibl. cod. 121), lebte, wenn nicht Verschiedene dieses Namens zu unterscheiden (*Baumg.-Crus.* Comp. I, S. 84), früher im Orient u. starb als Bischof in Pontus bei Rom, vgl. *J. G. Hænel*, de Hippolyto, Gött. 1839. *K. J. Kimmel*, de Hippol. vita et scriptis. Jen. 1839. Opp. et fragm. ed. *J. A. Fabricius*, Hamb. 1716—18. II.

§. 27.

Uebersicht des in dieser Periode verarbeiteten dogmatischen Stoffes und allgemeiner dogmatischer Charakter.

Es lag in dem Charakter der apologetischen Periode, dass zunächst nicht sowohl einzelne Dogmen, als die ganze Erscheinung des Christenthums als einer religiös-sittlichen Thatsache ins Auge gefasst und nach allen Seiten hin vertheidigt wurde; doch heben sich gewisse Lehren besonders heraus, während andere zurücktreten. So findet unstreitig ein Uebergewicht der theologischen und christologischen Forschung über die anthropologische statt, so dass der paulinische Lehrtropus weniger zu seinem Rechte gelangt, als der johanneische[1], daher auch das arglose Herausheben der Lehre von der menschlichen Freiheit, wie es späterhin nicht mehr gebilligt wurde[2]. Nächst der Theologie und Christologie war es besonders noch die Lehre von den letzten Dingen (Eschatologie), welche im Kampfe mit dem Chiliasmus auf der einen, und mit dem Skepticismus griechischer Philosophen auf der andern Seite sich ausbildete[3].

[1] Vgl. §. 18, 4.

[2] So rechnet Origenes ausdrücklich die Lehre von der Freiheit des Willens zur prædicatio ecclesiastica, de princ. procem. §. 4 ff.; vgl. die specielle Dogmengeschichte.

[3] Dies hat seinen natürlichen Grund. Es war überhaupt die Lehre vom *messianischen Reiche*, welche die erste Periode beherrschte; und diese drehte sich um die beiden Parusien des Herrn: seine schon geschehene

Erscheinung im Fleisch, und seine noch in Aussicht stehende Ankunft zum Gerichte. Vorzüglich war die Lehre von der Auferstehung der Körper ein mit Vorliebe behandelter Gegenstand. — Hingegen wurde Anderes noch offen gelassen. So bezeichnet z. B. Origenes ausdrücklich die Angelologie und Dämonologie, sowie auch einige kosmologische Fragen als nicht hinlänglich durch die Kirchenlehre bestimmt, de princ. prooem. §. 6. 7. 10.

B. Specielle Dogmengeschichte der ersten Periode.

ERSTER ABSCHNITT.

Apologetisch-dogmatische Prolegomenen.

Wahrheit des Christenthums. Offenbarung und Offenbarungsquellen. Schrift und Tradition.

---

§. 28.

Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums überhaupt.

* *Tzschirner*, Geschichte der Apologetik, 1r Bd. Lpz. 1806. *Ders.*, der Fall des Heidenthums, 1r Bd. ebend. 1829. *H. N. Clausen*, Apologetæ ecclesiæ christianæ ante-Theodosiani, Havn. 1817. 8. *G. H. van Senden*, Geschichte der Apologetik von den frühesten Zeiten bis auf unsere Tage, Stuttg. II. 8.

Den göttlichen Ursprung des Christenthums als der wahren, durch Offenbarung vermittelten Religion[1], und dessen innern und äussern Charakter gegen Heiden sowohl als gegen Juden zu erweisen, war die Hauptaufgabe dieser Periode, welche auf verschiedenen Wegen zu lösen versucht wurde, jenachdem die Vorstellung über das Wesen des Christenthums selbst eine verschiedene war. Zwischen der ebionitischen Ansicht, welche in der Verwirklichung der jüdischen Messiasidee[2], und der gnostischen, welche im Losreissen von dem bisherigen Zusammenhange mit dem A. Test.[3] das Wesentliche des Christenthums erblickte, suchte die katholische Ansicht sowohl diesen Zusammenhang mit der alten Offenbarung zu bewahren, als auch auf das Neue und Vollkommnere hinzuweisen, worin dessen Eigenthümlichkeit besteht.

[1] Einen Unterschied zwischen Religion an sich und christlicher (natürlicher und geoffenbarter), oder gar eine bestimmte Definition von *Religion* u. s. w. dürfen wir hier nicht suchen. Solche Bestimmungen der Schule konnten erst später eintreten, als die Wissenschaft in ihrer Abgezogenheit vom Leben über ihr Object reflectirte und das in der Wirklichkeit Gegebene auf allgemeine Begriffe zurückführte. Christenthum und Religion waren den ersten Christen identisch (*Augusti* S. 197), wie denn auch selbst wieder in neuerer Zeit die Aufgabe der Apologetik darein

gesetzt worden ist, zu erweissn, dass das Christenthum eben die Religion sei, und zwar die einzige, die den Menschen zu befriedigen vermöge (vgl. *Lechler*, über den Begriff der Apologetik, in d. Stud. u. Krit. 1839. 3), entsprechend dem Ausspruche des Minuc. Felix Oct. c. 38 Ende: Gloriamur nos consequutos, quod illi (philosophi) summa intentione quæsiverunt, nec invenire potuerunt. Ignat. ad Rom. III: Οὐ πεισμονῆς ἔργον ἀλλὰ μεγέθους ἐστὶν ὁ Χριστιανισμὸς, ὅταν μισῆται ὑπὸ κόσμου (vgl. *Hefele* z. d. St.). So zeigt auch Justin d. M., dass die geoffenbarte Wahrheit als solche keines Beweises bedürfe, dial. c. Tryphone, c. 7. p. 109: Οὐ γὰρ μετὰ ἀποδείξεως πεποίηνταί ποτε (οἱ προφῆται) τοὺς λόγους, ἅτε ἀνωτέρω πάσης ἀποδείξεως ὄντες ἀξιόπιστοι μάρτυρες τῆς ἀληθείας. Fragm. de resurr. ab init.: Ὁ μὲν τῆς ἀληθείας λόγος ἐστὶν ἐλεύθερος καὶ αὐτεξούσιος, ὑπὸ μηδεμίαν βάσανον ἐλέγχου θέλων πίπτειν, μηδὲ τὴν παρὰ τοῖς ἀκούουσι δι' ἀποδείξεως ἐξέτασιν ὑπομένειν. Τὸ γὰρ εὐγενὲς αὐτοῦ καὶ πεποιθὸς αὐτῷ τῷ πέμψαντι πιστεύεσθαι θέλοι .... Πᾶσα γὰρ ἀπόδειξις ἰσχυροτέρα καὶ πιστοτέρα τοῦ ἀποδεικνυμένου τυγχάνει· εἴ γε τὸ πρότερον ἀπιστούμενον πρὶν ἢ τὴν ἀπόδειξιν ἐλθεῖν, ταύτης κομισθείσης, ἔτυχε πίστεως, καὶ τοιοῦτον ἐφάνη, ὁποῖον ἐλέγετο. Τῆς δὲ ἀληθείας ἰσχυρότερον οὐδὲν, οὐδὲ πιστότερον· ὥστε ὁ περὶ ταύτης ἀπόδειξιν αἰτῶν ὅμοιός ἐστι τῷ τὰ φαινόμενα αἰσθήσεσι, λόγοις θέλοντι ἀποδείκνυσθαι, διότι φαίνεται. Τῶν γὰρ διὰ τοῦ λόγου λαμβανομένων κριτήριόν ἐστιν ἡ αἴσθησις· αὐτῆς δὲ κριτήριον οὐκ ἔστι πλὴν αὐτῆς. Ueber das Wesen und den Begriff der *Offenbarung* (im Gegensatz gegen das von Natur und Vernunft Gebotene), über abstracte Möglichkeit und Nothwendigkeit derselben u. s. w. finden wir gleichfalls keine Bestimmungen, weil die Gegensätze gar nicht in dieser Weise vorhanden waren. Uebrigens galt das Christenthum (in Verbindung mit dem A. Test.) als die wahre Offenbarung, zu dem sich die bessern Gedanken der frühern Philosophen nur als Schimmer der Sehnsucht verhielten. Vgl. Justin. M. dial. c. Tr. ab init. — Tert. Apol. c. 18 (de test. animæ c. 2) spricht sich entschieden für den positiven Charakter des Christenthums aus (*fiunt*, non *nascuntur* Christiani), obwohl er auch wieder die menschliche Seele naturaliter christiana nennt (Apol. c. 17) und ihr einen aller Doctrin vorausgehenden Instinct zuschreibt, das in der Natur niedergelegte Göttliche als Schülerin der Natur sich anzueignen, de testim. an. c. 5. Nach Clem. Al. gleicht der Versuch, das Göttliche ohne die höhere Offenbarung erkennen zu wollen, dem Versuche, laufen zu wollen ohne Füsse (Cohort. p. 64); ja ohne das Licht der Offenbarung wären wir den Hühnern ähnlich, welche im finstern Behälter gemästet werden, um dann zu sterben (ib. p. 87). Erst durch die christliche Lehre werden wir göttlichen Geschlechts (p. 88. 89), vgl. Pæd. I, 2 p. 100. I, 12 p. 156 und an unzähligen Stellen. Zwar giebt Clem. zu, dass auch die Weisen vor Christo der Wahrheit bis auf einen gewissen Grad nahe gekommen (vgl. den folgenden §.): während aber die Einen Gott als Autodidakten suchen, finden ihn die Andern (besser) durch den Logos, vgl. Pæd. III, 8 p. 279. Strom. I, 1 p. 319; ibid. I, 6 p. 336 u. das dort angeführte Gleichniss. Von diesem positiven Offenbarungsbegriff entfernen sich theilweise die Pseudo-Clementinen 17, 8 u. 18, 6, wonach die *innere* Offenbarung des Herzens als die wahre, die *äussere* schon als eine Manifestation der göttlichen ὀργὴ erscheint. Vgl. *Baumg.-Crus.* II, S. 783; s. indessen *Schliemann* S. 183 ff. 353 ff.

[2] Auch nach den Clementinen ist kein specifischer Unterschied zwischen der Lehre Jesu und der Lehre Mosis. Vgl. *Credner* a. a. O. Heft 2. S. 254. *Schliemann* S. 215 ff. *Hilgenfeld* S. 283 (?).

[3] Da die meisten Gnostiker den Demiurgen entweder als ein Gott feindselig gegenüberstehendes oder doch als ein beschränktes Wesen, und die ganze alttestamentliche Oekonomie als eine mangelhafte oder gar verkehrte Veranstaltung dieses Gottes betrachteten, so konnte ihnen der Segen des Christenthums nur in der Entfesselung aus den Banden des Demiurgen erscheinen. Vgl. d. Artikel über Gott, Sündenfall, Erlösung.

§. 29.

Art der Beweisführung.

Demgemäss machte die christliche Apologetik auch das Alte Test. (den Heiden gegenüber) zum Gegenstand der Apologetik, indem dessen Geschichte, Gesetze, Lehren und Weissagungen gegen Angriffe der Nichtjuden in Schutz genommen wurden[1]. Von diesem alttestamentlichen Boden aus wurde dann aber auch gegen die Juden wie gegen die Heiden der höhere Vorzug des Christenthums dargethan, indem gezeigt wurde, wie in Christo die Weissagungen und Vorbilder erfüllt seien[2], wobei man es freilich nicht an exegetischer Willkür und typologischen Spielereien fehlen liess[3]. Wie nun aber die Apologetik in dem A. Test. einen Anschluss an das Judenthum fand, so in der griechischen Philosophie einen Anschluss an das Heidenthum, nur mit dem Unterschiede, dass das Göttliche darin meist wieder als ein erst aus dem A. Test. Abgeleitetes[4], durch List der Dämonen Verunstaltetes[5], jedenfalls als ein bei aller Analogie mit dem Christlichen doch immer höchst Unvollkommenes erschien[6]. Auch die Lehrer, welche, wie Tertullian, von der philosophischen Entwicklung der Vernunft absahen, weil sie in ihr eine ungöttliche Verkehrtheit erblickten[7], konnten nicht umhin, auf einen tiefern psychologischen Zusammenhang zwischen der Menschennatur und dem Christenthum (das Zeugniss der Seele)[8] zurückzugehen und mit den Uebrigen einen Hauptbeweis in den sittlichen Wirkungen des Christenthums zu suchen[9], so dass der äussere Beweis aus den Wundern[10], der schon jetzt nicht mehr ganz in seiner vollen Gültigkeit anerkannt wurde[11], nur als ein Hülfsbeweis hinzukam. Als einen solchen kann man auch die Beweisführung aus den sibyllinischen Orakeln[12] betrachten, während die Hinweisung auf die wunderähnliche

Verbreitung des Christenthums mitten unter den Verfolgungen[13] und auf die in Erfüllung gegangene Weissagung von der Zerstörung Jerusalems[14], ähnlich dem sittlichen Beweise, aus der Gegenwart selbst gegriffen war.

[1] Dieser Beweis wurde besonders auch auf das Alter der Bücher und auf die wunderbare Sorge Gottes für dieselben gestützt, in ähnlicher Weise, wie schon *Josephus* gegen *Apion* argumentirte. Vgl. den Abschnitt über die h. Schrift.

[2] Vgl. Justin, Apol. I, c. 32—35; dial. c. Tryph. §. 7. 8. 11. Athenag. leg. c. 9. Orig. contra Cels. I, 2; comm. in Joh. T. II, 28. Opp. IV, p. 87.

[3] Ep. Barn. c. 9, wo die 318 Personen, welche Abraham (Gen. 17) beschneidet, eine Weissagung auf Christum sind, indem die 318 sich vertheilen auf 10 = I, 8 = H und 300 = T. Die beiden ersten Buchstaben IH sind aber die Anfangsbuchstaben des Namens Jesus, und T ist das Symbol des Kreuzes. Auch der sonst nüchterne erste Brief des Clemens R. sieht in der rothen Schnur, welche Rahab den Kundschaftern heraushing, ein Vorbild auf Christi Blut, c. 12. Ebenso Justin. M. dial. cum Tryph. §. 111. Nach dem Letztern sind auch die beiden Weiber Jakobs, Lea und Rahel, Vorbilder auf die jüdische und christliche Kirche, die zwei Böcke am Versöhnungstage Vorbilder der beiden Parusien Christi, die 12 Schellen am Kleide des Hohenpriesters ein Vorbild der 12 Apostel u. s. w. Besonders weit wird von Justin die Kreuzessymbolik getrieben, die er nicht nur im A. T. (im Baum des Paradieses, im Stab Aarons u. s. w.), sondern in der ganzen Natur findet, in dem Horn des Einhorns, im menschlichen Antlitz, in der Gestalt des betenden Menschen, im Schiff mit seinen Segeln, im Pflug, im Hammer. Vgl. Apol. I, c. 55; dial. c. Tryph. §. 97 u. a. St. m. S. auch Minuc. Fel. c. 29, der jedoch darauf keinen weitern Beweis gründet. Irenæus findet in den 3 Kundschaftern von Jericho bereits die 3 Personen der Trinität, adv. Hær. IV, 20. Die Beispiele liessen sich ins Unendliche häufen.

[4] Justin. M. Apol. I, 59; Coh. ad Gr. c. 14. Theophil. ad Autol. III, 16. 17. 20. 23. Tatian. contra Græc. ab init. und c. 25. Tert. Apol. c. 19: Omnes itaque substantias omnesque materias, origines, ordines, venas veterani cujusque stili vestri, gentes etiam plerasque et urbes insignes, canas memoriarum, ipsas denique effigies litterarum indices custodesque rerum, et puto adhuc minus dicimus, ipsos inquam deos vestros, ipsa templa et oracula et sacra, unius interim prophetæ scrinium vincit, in quo videtur thesaurus collocatus totius judaici sacramenti, et inde etiam nostri. Clem. Al. Pæd. II, c. 1 p. 176; c. 10 p. 224; III, c. 11 p. 286. Strom. I, p. 355; VI, 752 und viele andere Stellen. Ihm heisst daher schlechtweg Plato ὁ ἐξ Ἑβραίων φιλόσοφος Strom. I, 1. Vgl. *Baur*, Gnosis S. 256. Orig. contra Cels. IV, ab init. *Tzschirner*, Geschichte der Apologetik, S. 101 f.

[5] Justin. M. Apol. I, c. 54. So hörten z. B. die Dämonen den Segen Jakobs mit an; indem sie aber die Stelle Gen. 49, 10: Er wird sein Füllen an einen Weinstock binden u. s. w. nicht in dem rechten messianischen Sinne zu deuten wussten, bezogen sie dieselbe fälschlich auf den Bacchus, den Erfinder des Weinstocks, und aus dem Füllen (weil sie

nicht wussten, ob von einem Pferd oder Esel die Rede sei) schufen sie den Pegasus. Gleicherweise entstand aus der missverstandenen Weissagung auf die Geburt der Jungfrau (Jes. 7, 14) die Sage vom Perseus u. s. w. (Vgl. unten Dämonologie.)

[6] Nach Justin. M. heissen in einem gewissen Sinne zwar alle *die* Christen, welche nach den Gesetzen des Logos (der Vernunft?) ihr Leben eingerichtet haben, Apol. I, c. 46. Auch ist die platonische Philosophie nicht eine absolut andere (ἀλλοτρία) als das Christenthum. Was indessen in der vorchristlichen Welt nur sporadisch vorhanden war (λόγος σπερματικός), das ist in Christo absolut erschienen, vgl. Apol. II, c. 13. — Clem. Al. Strom. I, c. 20 p. 376: Χωρίζεται δὲ ἡ ἑλληνικὴ ἀλήθεια τῆς καθ' ἡμᾶς, εἰ καὶ τοῦ αὐτοῦ μετείληφεν ὀνόματος, καὶ μεγέθει γνώσεως καὶ ἀποδείξει κυριωτέρᾳ, καὶ θείᾳ δυνάμει καὶ τοῖς ὁμοίοις. (Uebrigens meint er die Philophie an sich, nicht die stoische, platonische, epikuräische, aristotelische oder irgend eine andere, Strom. I, 7 p. 338. Vgl. *Baur*, S. 520 ff. Ueber das Widersprechende zwischen einer bald günstigern, bald minder günstigen Beurtheilung des Heidenthums bei Clem. von Al. s. ebenda S. 532.) — Im Gegensatz gegen die Schulweisheit der Alten empfiehlt Minucius Fel. c. 16 die allen Menschen zugängliche Philosophie des gesunden Menschenverstandes (ingenium, quod non studio paratur, sed cum ipsa mentis formatione generatur) und verschmäht das Schwören auf Autoritäten; doch beruft auch *er* sich auf der Philosophen Lehre und deren theilweise Uebereinstimmung mit dem Christenthum (c. 19. 21. 34), womit dann wieder sein Ausfall auf Sokrates (scurra Atticus) c. 38, in welchem doch Andere wieder den Edelsten des Alterthums sahen, einen merkwürdigen Contrast bildet.

[7] Tert. de præscr. 7. 8: Hæ sunt doctrinæ hominum et dæmoniorum, prurientibus auribus natæ de ingenio sapientiæ secularis, quam Dominus stultitiam vocans, stulta mundi in confusionem etiam philosophiæ ipsius elegit. Ea est enim materia sapientiæ secularis, temeraria interpres divinæ naturæ et dispositionis. Ipsæ denique hæreses a philosophia subornantur ..... Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid Academiæ et Ecclesiæ? quid Hæreticis et Christianis? Nostra institutio de porticu Salomonis est, qui et ipse tradiderat Dominum in simplicitate cordis esse quærendum. Viderint, qui Stoicum et Platonicum et dialecticum Christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post Evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Die Philosophen heissen dem Tert. patriarchæ hæreticorum (de anima 3; adv. Hermogenem 8) und Plato: omnium hæreticorum condimentarius (de anima 23).

[8] Tert. de test. anim. 1: Novum testimonium advoco, immo omni litteratura notius, omni doctrina agitatius, omni editione vulgatius, toto homine majus, i. e. totum quod est hominis. Consiste in medio, anima ... Sed non eam te advoco, quæ scholis formata, bibliothecis exercitata, academiis et porticibus Atticis pasta, sapientiam ructas. Te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello, qualem te habent qui te solam habent, illam ipsam de compito, de trivio, de textrino totam. Imperitia tua mihi opus est, quoniam aliquantulæ peritiæ nemo credit. Ea expostulo, quæ tecum homini infers, quæ aut ex temet ipsa, aut ex quocunque auctore tuo sentire didicisti. — Ibid.: Non es, quod sciam,

Christiana: fieri enim, non nasci soles Christiana. Tamen nunc a te testimonium flagitant Christiani, ab extranea adversus tuos, ut vel tibi erubescant, quod nos ob ea oderint et irrideant, quæ te nunc consciam detineant. Non placemus Deum prædicantes hoc nomine unico unicum, a quo omnia et sub quo universa. Dic testimonium, si ita scis. Nam te quoque palam et tota libertate, quia non licet nobis, domi ac foris audimus ita pronuntiare: Quod Deus dederit, et si Deus voluerit etc. Vgl. Apol. c. 17; de virgin. veland. c. 5 (tacita conscientia naturæ). *Neander*, Antignost. S. 86—89. *Schwegler*, Montan. S. 28 ff.

[9] Justin. Mart. Apol. I, c. 14: Οἱ πάλαι μὲν πορνείαις χαίροντες, νῦν δὲ σωφροσύνην μόνην ἀσπαζόμενοι· οἱ δὲ καὶ μαγικαῖς τέχναις χρώμενοι, ἀγαθῷ καὶ ἀγεννήτῳ θεῷ ἑαυτοὺς ἀνατεθεικότες· χρημάτων δὲ καὶ κτημάτων οἱ πόρους παντὸς μᾶλλον στέργοντες, νῦν καὶ ἃ ἔχομεν εἰς κοινὸν φέροντες, καὶ παντὶ δεομένῳ κοινωνοῦντες· οἱ μισάλληλοι δὲ καὶ ἀλληλοφόνοι καὶ πρὸς τοὺς οὐχ ὁμοφύλους διὰ τὰ ἔθη ἑστίας κοινὰς μὴ ποιούμενοι, νῦν μετὰ τὴν ἐπιφάνειαν τοῦ Χριστοῦ ὁμοδίαιτοι γινόμενοι, καὶ ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν εὐχόμενοι καὶ τοὺς ἀδίκως μισοῦντας πείθειν πειρώμενοι, ὅπως οἱ κατὰ τὰς τοῦ Χριστοῦ καλὰς ὑποθημοσύνας βιώσαντες εὐέλπιδες ὦσι, σὺν ἡμῖν τῶν αὐτῶν παρὰ τοῦ πάντων δεσπόζοντος Θεοῦ τυχεῖν. Dial. c. Tryph. §. 8. 30. Orat. ad Græc. 5. Epist. ad Diogn. 5. Athenag. leg. c. 11. Tert. Apol. ab init. Min. Fel. c. 31. 37. 38. Orig. contra Cels. I, c. 26. Opp. I, p. 345. Zu diesem Beweise wurden sie schon praktisch genöthigt durch die Beschuldigungen der Heiden, die sie abwiesen.

[10] Nicht nur aus den im Kanon beschriebenen, sondern auch zum Theil noch fortdauernden Wundern (Justin. dial. c. Tryph. c. 39. 82. 88. Iren. II, 31. 32. Orig. contra Cels. III, 24. Opp. I, p. 461), wobei jedoch die Christen auch die Wunder der heidnischen Welt nicht geradezu ableugneten, sondern sie auf dämonische Wirkungen zurückführten (ibid. und Minuc. Fel. Oct. c. 26), während umgekehrt die Heiden die christlichen Wunder aus magisch-goetischer Quelle ableiteten. Vgl. Tatian. contra Græc. c. 18. Orig. contra Cels. I, 38. 67. 68. III, 24—33. Bei Minuc. Felix finden wir indessen ein Ableugnen der heidnischen Wunder und Mythen aus dem rationalistischen Standpunkt der physischen Unmöglichkeit, der eben so gut von den Gegnern gegen das Christenthum hätte benutzt werden können. Octav. c. 20: Quæ si essent facta, fierent; quia fieri non possunt, ideo nec facta sunt; und c. 23: Cur enim si nati sunt, non hodieque nascuntur?

[11] Obwohl *Origenes* den Wunderbeweis neben dem Weissagungsbeweis als den Beweis der Kraft neben dem des Geistes nennt (contra Cels. I, 2), so ordnet er doch den erstern dem letztern unter; denn er fühlte wohl, dass ein Wunder nur da seine emphatische Wirkung habe, wo es vor den Augen dessen vorgeht, den man überzeugen will, dass es aber diese unmittelbare Beweiskraft für die verliert, die sich gegen die Wahrheit des Erzählten von vorn herein skeptisch verhalten und die Wunder als Mythen verwerfen; vgl. Comment. in Joh. Opp. T. IV, p. 87. — Ebenso lassen auch die Clementinen die Wunder an sich noch nicht als Beweis gelten, während sie auf die Weissagungen einen grössern Werth legen (*Credner* a. a. O. Heft 3, S. 278 vgl. mit S. 245). Auch wies Origenes hin auf die *geistigen* und *sittlichen* Wunder, von denen er die leiblichen Wundererzählungen (neben ihrer factischen Bedeutung) zugleich als

Symbole betrachtete, contra Cels. II, p. 423: «*Ich werde sagen, dass nach der Verheissung Jesu seine Jünger grössere Wunder gethan haben, als er selbst; denn noch immer werden die Augen geöffnet den Blinden am Geiste, und die Ohren derer, welche taub waren für die Stimme der Tugend, hören nun begierig die Lehre von Gott und vom ewigen Leben; manche, die lahm waren am innern Menschen, springen jetzt gleich dem Hirsch*» u. s. w. Vgl. contra Cels. III, 24, wo er das Heilen von Kranken und das Weissagen als ein Mittelding (μέσον) bezeichnet, das an und für sich noch keinen sittlichen Werth habe.

[12] Theophilus ad Autolyc. II, 31. 36. 38. Clem. Coh. p. 66; Strom. VI, 5 p. 762. (Schon Celsus beschuldigte übrigens die Christen einer Verfälschung der Sibyllinen, Orig. contra Cels. VII, 32. 44.) Ausgaben derselben: von *Servatius Gallæus*, Amst. 1689. 4. und von *Angelo Mai*, Mediol. 1817. 8. Ueber Entstehung und Tendenz vgl. *Thorlacius*, libri Sibyllistarum veteris ecclesiæ etc. Havniæ 1815. 8. *Bleek* in der Berliner theol. Zeitschr. I, 120 ff. 172 ff. *Piper*, christl. Mythologie (im Anhang) S. 472 ff. — Eine ähnliche Bewandtniss wie mit den Sibyllinen hat es mit dem Ὑστάσπης, auf welchen Justin. Apol. I, 20 und Clem. a. a. O. sich berufen. Vgl. *Ch. F. W. Walch*, de Hystaspide, im I. Bd. der Commentatt. Soc. Reg. Gott. *Lücke*, Einl. in die Offenb. Joh. 2. Aufl. S. 237 f. — Uebrigens wurden auch wieder die Orakel der Heiden (obwohl theilweise benutzt) so gut als die Wunder auf dämonische Kräfte zurückgeführt. Minuc. Fel. c. 26. 27. Clement. Hom. III, 9—13.

[13] Origen. contra Cels. I, p. 321. II, 861; de princ. IV. Durch die bewiesene Standhaftigkeit der Märtyrer war *Justin* selbst (wie noch viele Andere) bekehrt worden. Vgl. dessen Apol. II, p. 96; vgl. dial. cum Tryph. §. 121: καὶ οὐδένα οὐδέποτε ἰδεῖν ἔστιν ὑπομείναντα διὰ τὴν πρὸς τὸν ἥλιον πίστιν ἀποθανεῖν, διὰ δὲ τὸ ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων καὶ ὑπομείναντας καὶ ὑπομένοντας πάντα πάσχειν ὑπὲρ τοῦ μὴ ἀρνήσασθαι αὐτὸν ἰδεῖν ἔστι κτλ.

[14] Orig. contra Cels. II, 13. Opp. I, p. 400.

§. 30.

Erkenntnissquellen.

J. C. Orelli, selecta patrum ecclesiæ capita ad εἰσηγητικὴν sacram pertinentia, Tur. 1820 ff. Vgl. dessen Abhandlung: Tradition und Scription, in *Schulthess* über Rat. und Supr. *W. L. Christmann*, über Tradition und Schrift, Logos und Kabbala, Tüb. 1825. *D. Schenkel*, über das ursprüngl. Verhältniss der Kirche zum Kanon, Basel 1838. *J. L. Jacobi*, die kirchl. Lehre von der Tradition u. heil. Schrift in ihrer Entwicklung dargestellt, 1. Abth. Berlin 1847.

Die ursprüngliche lebendige Erkenntnissquelle aller christlichen Wahrheit war der Geist Christi selbst, der die Apostel und die ersten Verkünder des Christenthums in alle Wahrheit leitete. Die katholische Kirche betrachtete sich daher von Anfang an als Trägerin dieses Geistes, somit als die Bewahrerin der ächten Ueberlieferung und als die Fortbildnerin der in ihr niedergelegten Lehre[1]. Sowohl die Bewahrung der mündlichen Tradition, als die Sammlung der geschriebenen apostolischen Denkmäler zu einem Schrift-

kanon war das ungetheilte Werk der ersten Kirche; und erst als dieser Kanon sich abzuschliessen und abzurunden begann, trat die kirchliche Ueberlieferung, sowohl die mündliche als die schriftlich aufgezeichnete, als ein besonderer Abfluss der ursprünglichen Quelle neben dem Schriftkanon auf[2].

[1] Erst im Zusammenhang mit der Lehre von der Kirche wird daher auch die Lehre von der Schrift und Tradition ganz verständlich (§. 71).

[2] Es ist daher kein ganz richtiges Bild, Schrift und Tradition als zwei neben einander herlaufende Quellen zu betrachten. Vielmehr fliessen *beide* aus *einer* Quelle; erst später gehen beide aus einander. — Beides hiess auch erst κανών (regula sc. fidei). Ueber den Sprachgebrauch dieses Wortes vgl. *Suicer* u. d. W. und *H. Planck*, nonnulla de significatu canonis in ecclesia antiqua ejusque serie recte constituenda, Gött. 1820. *Nitzsch*, System der christlichen Lehre, §. 40. 41.

Nach der montanist. Ansicht giebt es indessen verschiedene geschichtliche Stufen oder Perioden, in denen die göttliche Offenbarung sich vollendet: 1. *Gesetz und Propheten;* Periode der Uroffenbarung, die sich bis auf die Erscheinung Christi erstreckt, entsprechend der duritia cordis; 2. *Periode der christlichen Offenbarung*, die sich in der Person Christi und im Kreise der Apostel abschliesst, entsprechend der infirmitas carnis; 3. *die Periode der Offenbarung des Paraklet*, die den Rest der Geschichte ausfüllt, entsprechend der sanctitas spiritualis. Vgl. Tert. de monogam. 14. *Schwegler*, Montan. S. 37. (Indessen bezieht sich dies zunächst auf das Sittliche, nicht auf das Dogmatische.)

§. 31.

Kanon der heiligen Schrift.

J. Kirchhofer, Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons bis auf Hieronymus, Zür. 1844. II.

Noch ehe sich ein schriftlicher Kanon des N. Test. gebildet hatte, stand der längst abgeschlossene Kanon des A. Test.[1] bei der katholischen Christenheit in Ansehen, während die Gnostiker, unter ihnen am bestimmtesten die Marcioniten, das A. Test. verwarfen[2]. Erst allmählig trat dann für die christliche Kirche das Bedürfniss ein, die gelegentlich entstandenen, auf die Verhältnisse der Gegenwart zunächst berechneten Schriften (Briefe) der Apostel, und die schon mehr mit Rücksicht auf die lesende Nachwelt, obwohl zunächst auch wieder für die Mitwelt verfassten schriftlichen Aufzeichnungen der sogenannten Evangelisten[3] zu sammeln, und in diesem urchristlichen apostolischen Zeugnisse dem Fremdartigen, sowie dem minder Ursprünglichen, das sich in die Kirche eindringen wollte (dem Apokryphischen), eine Schranke und feste Regel entgegenzusetzen.

Mit dieser Bildung *des neutestamentlichen Schriftkanons* ging es indessen nur schrittweise dem völligen Abschluss entgegen. Im Verlauf des zweiten Jahrhunderts hatten sich bereits die vier Evangelien[4], wie wir sie jetzt haben, mit bestimmterer Ausscheidung derer, die bei den Häretikern Ansehen genossen[5], herausgestellt. Ueberdies kannte man am Schlusse unserer Periode, neben der Apostelgeschichte des Lucas, 13 paulinische Briefe und den Brief an die Hebräer, den jedoch nur ein Theil der Kirche für ein Werk des Paulus hielt[6], nebst dem ersten Brief Petri und dem ersten des Johannes. Hingegen waren und blieben noch längere Zeit die Meinungen über das Ansehen des zweiten und dritten Briefes Johannis, über die Briefe Jacobi, Judä und zweiten Petri, sowie endlich über die Apokalypse, getheilt[7], während umgekehrt andere, jetzt nicht mehr zum Kanon gehörige Schriften, wie die Briefe des Barnabas und Clemens und der Hirte des Hermas, von Einigen (namentlich Clemens und Origenes) den heiligen Schriften gleichgeachtet und als solche citirt wurden[8].

[1] Blos in Beziehung auf den Gebrauch der spätern griechischen Schriften (libri ecclesiastici, Apokryphen) herrschte eine Verschiedenheit, die schon bei den Juden sich vorfand (Kanon der ägyptischen und palästinensischen Juden), vgl. *Münscher*, Handb. Bd. I, S. 240 ff., und die Einll. ins A. Test. Aufzählungen der alttestamentl. Bücher mit kleinen Differenzen geben Melito von Sardes bei Eus. IV, 26 und Orig. ebend. VI, 25. Der Unterschied des Ursprünglichen und des Spätern war für die des Hebräischen Unkundigen, blos der griechischen Version sich Bedienenden, weniger auffällig. Justin d. M. citirt indessen die Apokryphen des A. T. nicht, obwohl auch er sich an die LXX hält. Vgl. *Semisch* II, 3 ff.

[2] Vgl. *Neanders* gnostische Systeme, S. 276 ff. *Baur* S. 240 ff. Auch die Pseudoclementinen hielten manches im A. Test. für unwahr und machten auf die Widersprüche in demselben aufmerksam, Hom. III, 10. 642 u. a. Stellen, vgl. *Credner* a. a. O. und *Baur* S. 317 ff. 366. 367.

[3] Bekanntlich hiessen εὐαγγέλιον, εὐαγγελιστής in der christlichen Urzeit etwas ganz anderes, vgl. die Lexica zum N. Test. *Suicer* I, p. 1220 u. 1234. Doch sagt schon Justin Apol. I, c. 66, dass die von ihm genannten ἀπομνημονεύματα der Apostel auch εὐαγγέλια genannt würden. Ob unsre 4 kanonischen Evangelien darunter zu verstehen? ist bezweifelt worden, s. *Schwegler*, nachapostol. Zeitalter, S. 216 ff. Ueber diese, sowie über die frühesten Sammlungen der evangelischen Nachrichten (ὁ κύριος), Tatians Diatessaron u. s. w. vgl. die Einll. ins N. Test. und *Kirchhofer* a. a. O. S. 27 ff.

[4] Iren. adv. Hær. III, 11. 7 sucht sogar für die Vierzahl einen kosmisch-metaphysischen Grund: Ἐπειδὴ τέσσαρα κλίματα τοῦ κόσμου, ἐν ᾧ ἐσμὲν, εἰσὶ, καὶ τέσσαρα καθολικὰ πνεύματα, κατέσπαρται δὲ ἡ ἐκκλησία ἐπὶ

πάσης τῆς γῆς. Στύλος δὲ καὶ στήριγμα ἐκκλησίας τὸ εὐαγγέλιον καὶ πνεῦμα ζωῆς κτλ. Tert. adv. Marc. IV, 2. 5. Clem. Al. bei Eus. VI, 13. Orig. in I. Tom. in Joh. Opp. IV, p. 5. Ueber die weitern Zeugnisse des Alterthums vgl. die Einleitungen (*de Wette* S. 103).

[5] Orig. Hom. I. in Luc. Opp. T. III, p. 933: Multi conati sunt scribere evangelia, sed non omnes recepti etc. Ueber diese unkanonischen Evangelien der Hebräer, der Aegypter, Marcions, sowie über die apokryphischen Kindheits- und Passionsevangelien vgl. die Einleitungen und die darauf bezüglichen Monographien von *Schneckenburger*, *Hahn* u. s. w. *Fabricius*, Cod. apokr. N. Test. Hamb. 1719. III. und *D. J. C. Thilo*, Cod. apokr. N. Test. Lips. 1832. *Ullmann*, historisch oder mythisch? a. a. O. — Die Apostelgeschichte wurde erst später allgemeiner bekannt. Justin d. M. kennt sie noch nicht, citirt auch selbst keinen paulinischen Brief, obwohl sich paulinische Reminiscenzen in seinen Schriften finden, s. *Semisch* S. 7 ff.

[6] Vgl. *Bleek*, Einl. in den Brief an die Hebr. Berlin 1828. *de Wette*, Einl. ins N. Test. II, S. 247.

[7] S. den Kanon des Origines bei Eus. VI, 25; vgl. *Kirchhofer* S. 2. Der Streit über die Apokalypse hing zusammen mit dem Streit über den Chiliasmus, vgl. *Lücke*, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und die gesammte apokryph. Litt. (als 4. Th. seines Commentars), Bonn 1832. S. 261 ff. (vgl. d. 2. Aufl.)

[8] Clem. Strom. I, 7 p. 339. II, 6 p. 445. II, 7 p. 447. (II, 15. II, 18.) IV, 17 p. 609. V, 12 p. 693. VI, 8 p. 772 f. Orig. Comment. in ep. ad Rom. Opp. T. IV, p. 683. (Comm. in Matth. Opp. III, p. 644.) Hom. 28. in Num. T. II, p. 249. — Contra Cels. I, 1 §. 63. Opp. I, p. 378. (Comment. in Joh. T. IV, p. 153); de princ. II, 3. T. I, p. 82. Eus. III, 16. *Münscher*, Handbuch I, S. 289. *Möhler*, Patrol. I, S. 87. — Auch das (apokryphische) Buch *Henoch* wurde von Tertullian den heiligen Schriften gleichgestellt, de cultu fem. 1, 3.

§. 32.

Schriftinspiration und Wirkung der Schrift.

G. F. N. Sonntag, doctrina inspirationis ejusque ratio, historia et usus popularis, Heidelb. 1810. 8. *Credner*, de librorum N. T. inspiratione quid statuerint Christiani ante seculum tertium medium, Jen. 1828, und *Desselb.* Beiträge zur Einl. in die bibl. Schriften, Halle 1832. *A. G. Rudelbach*, die Lehre von der Inspiration der heiligen Schrift, mit Berücksichtigung der neuesten Untersuchungen darüber von *Schleiermacher*, *Twesten* und *Steudel* (Zeitschrift für die gesammte luth. Theologie und Kirche, herausg. von Rudelbach u. Guericke, erster Jahrg. 1840. I, 1). *W. Grimm*, Inspiration, in der allg. Encykl. Sect. II. Bd. XIX.

Dass vom göttlichen Geiste getrieben die Propheten und die Apostel gelehrt haben, war allgemeiner, in den eigenen Schriftzeugnissen gegründeter[1] Glaube der Kirche. Aber keineswegs beschränkte sich dieser lebendige Inspirationsbegriff auf den geschriebenen Buchstaben als solchen. Noch ehe der neutestamentliche Kanon abgeschlossen war, hatte sich indessen bei den Juden der Glaube an wörtliche Eingebung ihrer heiligen Schriften eben dann festgesetzt,

als der lebendige Quell der Weissagung bei ihnen versiegt war. Diese, wenn auch zum Theil in ihrer äussern Auffassung mit heidnischen Vorstellungen der Mantik[2] versetzte, keineswegs aber von ihr abhängige Inspirationstheorie prägte sich besonders abenteuerlich aus in der Sage von der Entstehung der alexandrinischen Uebersetzung durch die 70 Dolmetscher, an welche auch viele christliche Lehrer glaubten[3]. Während übrigens die Ansichten der Kirchenlehrer zwischen einem strengern und minder strengen Inspirationsbegriff schwanken[4], doch so, dass die buchstäbliche Eingebung durchgängig mit grösserer Sicherheit auf die Schrifterzeugnisse des Alten, als des Neuen Testaments bezogen wird[5], finden wir doch auch schon sehr positive Ansichten über die Inspiration des letztern[6], wie denn vielfach auf die Zusammengehörigkeit beider Oekonomien[7], mithin auch (stillschweigend) beider Schrifttheile, hingewiesen wurde. Ja bei *Origenes* kehrt sich sogar das Verhältniss dahin um, dass er behauptet, vor der Erscheinung Christi sei kein sicheres Kriterium für die Inspiration des Alten Testaments vorhanden gewesen, sondern diese ergebe sich erst aus der christlichen Betrachtungsweise[8]. Ueberall wurde aber die praktische Bedeutung der Schrift, ihr Reichthum an göttlicher Weisheit neben ihrer schmucklosen Einfalt, zur Erbauung der Gemüther hervorgehoben[9].

[1] 2 Tim. 3, 16. 2 Petr. 1, 19—21.

[2] Erst bei Philo finden wir die antiken mantischen Begriffe auf die Propheten des A. Test. übergetragen (de spec. legg. III. ed. *Mangey* II, 243; quis div. rerum her. *Mang.* I, 510. 511; de præm. et pœn. II, 417; vgl. *Gfrörer* a. a. O. S. 54 ff. *Dähne* S. 58) — während dagegen Josephus mehr die buchstäblich begrenzte Vorstellung festhält, contra Apion. I, 7. 8. Der Einfluss des Heidnischen wird von *Schwegler* (Montan. S. 101 u. 102) gänzlich in Abrede gestellt; s. dagegen *Semisch,* Justin d. M. II, S. 19, u. *Baumg.-Crus.* Compend. II, S. 52. 53 (mit den Bemerkungen von *Hase*): Jedenfalls «*lieferten die jüdischen und heidnischen Begriffe vom Prophetenthume nur die Formen, in welche die kirchliche Idee vom heil. Geiste der Schrift überging.*» — Die mantische Vorstellung prägte sich innerhalb der christlichen Kirche bei den Montanisten am consequentesten aus, indem diese gerade auf die Bewusstlosigkeit des vom Geiste ergriffenen Subjects den Hauptnachdruck legten, vgl. *Schwegler,* Montan. S. 99. Sie findet aber auch bei einzelnen Kirchenlehrern Anklang, am stärksten bei *Athenagoras,* leg. c. 9: κατ᾽ ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου πνεύματος. Vgl. Tert. adv. Marc. IV, c. 22. — Bestimmt gegen dieselbe Orig. contra Cels. VII, 4. Opp. I, p. 696.

[3] Ueber die bald mit grösserer, bald mit geringerer Abenteuerlichkeit

ausgeschmückte Sage des Aristäus vgl. Jos. Ant. XII, c. 2. Philo de vita Mos. (*Mang.* II, 139 ss.). *Stahl*, in Eichhorns Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur I, S. 260 ff. *Eichhorns* Einleitung ins A. T. §. 159—338. *Rosenmüller*, Handbuch für Litteratur der biblischen Kritik und Exegese, II, S. 344 ff. *Jahn*, Einleitung ins A. Test. §. 33—67. *Bertholdt*, §. 154—190. *de Wette* I, p. 58. *Münscher*, Handb. I, S. 307 ff. *Gfrörer* S. 49. *Dähne* I, 57. II, 1 ff. Selbst die Sprachfehler der LXX sind nach Philo inspirirt und bieten der allegorischen Auslegung einen willkommenen Stoff, *Dähne* I, S. 58. Vgl. Justin. M. Coh. ad Gr. c. 13. Iren. III, 21. Clem. Al. Strom. I, 21 p. 410. — Clemens sieht auch zugleich in der griechischen Uebersetzung des Originals eine providentielle Veranstaltung, weil dadurch den Heiden der Vorwand der Unwissenheit benommen werde, Strom. I, 7 p. 338.

[4] Ganz allgemein sprechen sich noch über die Inspiration die apostolischen Väter aus, indem sie die alttestamentlichen Stellen zwar unter der Form λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, oder auf ähnliche Weise citiren, ohne über das Wie dieser Inspiration etwas Näheres zu bestimmen, vgl. Clem. Rom. an verschiedenen Stellen; Ign. ad Magn. c. 8, ad Philadelph. c. 5. u. s. w. *Sonntag* a. a. O. §. 16. Eine bestimmtere dogmatische Erklärung des Vorganges findet sich zuerst bei Justin in der classischen Stelle Coh. ad Græc. §. 8: Οὔτε γὰρ φύσει οὔτε ἀνθρωπίνῃ ἐννοίᾳ οὕτω μεγάλα καὶ θεῖα γινώσκειν ἀνθρώποις δυνατὸν, ἀλλὰ τῇ ἄνωθεν ἐπὶ τοὺς ἁγίους ἄνδρας τηνικαῦτα κατελθούσῃ δωρεᾷ, οἷς οὐ λόγων ἐδέησε τέχνης, οὐδὲ τοῦ ἐριστικῶς τι καὶ φιλονείκως εἰπεῖν, ἀλλὰ καθαροὺς ἑαυτοὺς τῇ τοῦ θείου πνεύματος παρασχεῖν ἐνεργείᾳ, ἵν' αὐτὸ τὸ θεῖον ἐξ οὐρανοῦ κατιὸν πλῆκτρον, ὥσπερ ὀργάνῳ κιθάρας τινὸς ἢ λύρας τοῖς δικαίοις ἀνδράσι χρώμενον, τὴν τῶν θείων ἡμῖν καὶ οὐρανίων ἀποκαλύψῃ γνῶσιν· διὰ τοῦτο τοίνυν ὥσπερ ἐξ ἑνὸς στόματος καὶ μιᾶς γλώττης καὶ περὶ θεοῦ, καὶ περὶ κόσμου κτίσεως, καὶ περὶ πλάσεως ἀνθρώπου, καὶ περὶ ἀνθρωπίνης ψυχῆς ἀθανασίας καὶ τῆς μετὰ τὸν βίον τοῦτον μελλούσης ἔσεσθαι κρίσεως, καὶ περὶ πάντων ὧν ἀναγκαῖον ἡμῖν ἐστιν εἰδέναι, ἀκολούθως καὶ συμφώνως ἀλλήλοις ἐδίδαξαν ἡμᾶς, καὶ ταῦτα ἐν διαφόροις τόποις τε καὶ χρόνοις τὴν θείαν ἡμῖν διδασκαλίαν παρεσχηκότες. Ob Justin damit eine reine Passivität von Seiten der Schriftsteller behaupte? «*In der Lyra wird doch der akustische Bau und die Stimmung vorausgesetzt: denn einem Stück Holz könnte ja das Plektron keine Töne entlocken!*» Doch s. dagegen *Semisch* S. 18, der die Justinische Vorstellung mit der montanistischen identificirt, und *Schwegler*, Mont. S. 101. Immerhin beschränkt Justin, wie aus dem Folgesatz hervorgeht, die Inspiration auf Religiöses, auf das, was um des Heils willen zu wissen Noth ist. — Schon äusserlicher gefasst ist die Inspirationslehre im 3. Buch des Theophilus ad Autol. c. 23, wo bereits die Richtigkeit der mosaischen Chronologie und Aehnliches aus der göttlichen Eingebung hergeleitet wird. — Vgl. noch Athenag. leg. c. 7 und 9 (wo dasselbe Bild: ὡσεὶ αὐλητὴς αὐλὸν ἐμπνεύσας). — Streng positive Inspirationsbegriffe hat auch Iren. adv. Hær. II, 28: Scripturæ quidem perfectæ sunt, quippe a verbo Dei et Spiritu ejus dictæ, und an mehrern Stellen des 3. Buchs. Tert. de præscript. hær. 8. 9; adv. Marc. III, 6; Apol. c. 18 (doch vgl. den Art. über Trad.). — Clemens Alex. nennt die heiligen Schriften an verschiedenen Stellen γραφὰς θεοπνεύστους, oder citirt τὸ γὰρ στόμα κυρίου, τὸ ἅγ. πν. ἐλάλησε ταῦτα u. s, w. Coh. p. 66. 86. Ebenda p. 67 führt er unter anderm den Jeremias an und verbessert sich dann selbst mit den Worten:

μᾶλλον δὲ ἐν Ἱερεμίᾳ τὸ ἅγιον πνεῦμα u. s. w.; desgl. Pæd. I, 7 p. 134: ὁ νόμος διὰ Μωσέως ἐδόθη, οὐχὶ ὑπὸ Μωσέως, ἀλλὰ ὑπὸ μὲν τοῦ λόγου, διὰ Μωσέως δὲ τοῦ θεράποντος αὐτοῦ. Die Untrüglichkeit der inspirirten Schriften: Strom. II, p. 432;. VII, 16 p. 897. — Cyprian nennt die sämmtlichen Schriften der Bibel divinæ plenitudinis fontes (adv. Jud. præf. p. 18) und bedient sich derselben Citationsformel wie Clemens, de unit. eccles. p. 111; de opere et eleem. p. 201.

[5] So spricht Justin d. M. nur von der Inspiration des *Alten Testamentes* mit angelegentlichem Interesse, obwohl er allerdings den Inspirationsbegriff auf das N. Test. übertrug, s. *Semisch* II, S. 12. Dass er die Evangelien für inspirirt gehalten, s. ebd. S. 22 (gegen *Credner*). Vgl. *Jacobi* a. a. O. S. 57 ff.

[6] Die neutestamentliche Inspirationslehre schloss sich an die Lehre vom heil. Geist und dessen Wirkungen überhaupt an. Man dachte viel mehr an die *Lehr*- und Wunderkraft, als an die *Schreib*thätigkeit der Apostel; und erst allmählig trug man die Vorstellung von der Schriftinspiration des Alten Testaments auf das Neue über. Dies konnte erst geschehen, nachdem auch die Schriften des N. Test. in *einem* Codex zusammengedacht wurden. Bei Tertullian finden wir zuerst diesen Codex als *Novum Instrumentum* oder (quod magis usui est dicere) *Novum Testamentum* erwähnt, adv. Marc. IV, 1; und so sehr macht er schon die Annahme des ganzen Codex zum Kriterium der Christlichkeit, dass er (de præscr. Hær. 22) denen den heiligen Geist abspricht, welche die Apostelgeschichte des Lucas nicht annehmen. Allgemeine Aussprüche von der göttlichen Begeisterung und Wundermacht der Apostel, wie bei Justin Apol. I, c. 39, und den Geistesgaben der Christen, dial. c. Tryph. §. 88, sowie noch allgemeinere von der Begeisterung der alten Dichter und Philosophen (bei *Sonntag* S. 6 u. 9) gehören daher nur im weitern Sinne hierher. Zwischen beiden Arten der Begeisterung, der apostolischen und der allen Gläubigen gemeinsamen, unterscheidet jedoch schon Tertull. (vom montanistischen Standpunkte aus?) de exh. castit. c. 4, indem er die letztere nur als eine partielle darstellt, obwohl auch die erstere von ihm nicht gerade auf den schriftstellerischen Act bezogen wird. — Eine bestimmtere Hinweisung auf einen *ausserordentlichen Beistand des göttlichen Geistes beim Schreiben* findet sich indessen bei Irenæus und zwar *in Beziehung auf neutestamentliche Schriftsteller* adv. Hær. III, 16 §. 2: Potuerat dicere Matthæus: *Jesu* vero generatio sic erat; sed prævidens Spiritus Sanctus depravatores, et præmuniens contra fraudulentiam eorum, per Matthæum ait: *Christi* autem generatio sic erat.

[7] Iren. adv. Hær. IV, 9 p. 237: Non alterum quidem vetera, alterum vero proferentem nova docuit, sed unum et eundem. Paterfamilias enim Dominus est, qui universæ domui paternæ dominatur, et servis quidem et adhuc indisciplinatis condignam tradens legem; liberis autem et fide justificatis congruentia dans præcepta, et filiis adaperiens suam hæreditatem .... Ea autem, quæ de thesauro proferuntur nova et vetera, sine contradictione duo Testamenta dicit: vetus quidem, quod ante fuerat, legislatio; novum autem, quæ secundum Evangelium est conversatio, ostendit, de qua David ait: *Cantate Domino canticum novum* etc. Vgl. III, 11 u. a. St. In den Fragmenten (p. 346 *Massuet*) vergleicht der Verfasser die beiden Säulen des Hauses, unter dessen Trümmern Simson sich

und die Philister begrub, den beiden Testamenten, die das Heidenthum stürzten. — Clem. Al. Præd. p. 307: Ἄμφω δὲ τὼ νόμω διηκόνουν τῷ λόγῳ εἰς παιδαγωγίαν τῆς ἀνθρωπότητος, ὁ μὲν διὰ Μωσέως, ὁ δὲ δι' Ἀποστόλων. Vgl. Strom. I, 5 p. 331. III, 10 p. 543.

[8] Orig. de princ. IV, c. 6. Opp. I, p. 161: Λεκτέον δὲ, ὅτι τὸ τῶν προφητικῶν λόγων ἔνθεον καὶ τὸ πνευματικὸν τοῦ Μωσέως νόμου ἔλαμψεν ἐπιδημήσαντος Ἰησοῦ. Ἐναργῆ γὰρ παραδείγματα περὶ τοῦ θεοπνεύστους εἶναι τὰς παλαιὰς γραφὰς πρὸ τῆς ἐπιδημίας τοῦ Χριστοῦ παραστῆσαι οὐ πάνυ δυνατὸν ἦν, ἀλλ' ἡ Ἰησοῦ ἐπιδημία δυναμένους ὑποπτεύεσθαι τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας ὡς οὐ θεῖα, εἰς τοὐμφανὲς ἤγαγεν, ὡς οὐρανίῳ χάριτι ἀναγεγραμμένα. Von diesem Standpunkte aus erkennt Origenes die Inspiration des Alten wie des Neuen Testaments, de princ. prooem. c. 8. Opp. I, p. 48; lib. IV. ab init.; contra Cels. V, 60. Opp. I, p. 623; Hom. in Jerem. Opp. T. III, p. 282: Sacra volumina spiritus plenitudinem spirant, nihilque est sive in lege, sive in evangelio, sive in apostolo, quod non a plenitudine divinae majestatis descendat. Vgl. Comm. in Matth. T. III, p. 732, wo bereits in Beziehung auf die verschiedenen Relationen von der Blindenheilung (Matth. 20, 30 ff. Marc. 10, 46 ff. Luc. 18, 35 ff.) angenommen wird, dass die Evangelisten vor einem Gedächtnissfehler bewahrt worden seien, und wo dann freilich die allegorische Erklärung aus der Verlegenheit helfen muss. In der 27. Hom. in Num. Opp. T. II, p. 365 behauptet er ferner, dass (vermöge dieser Inspiration) nichts Ueberflüssiges in die heilige Schrift gekommen sei, und dass, wo uns auch manches dunkel scheine, wir Gott um Erleuchtung bitten müssten. Vgl. Hom. in Exod. I, 4. Opp. T. II, p. 131: Ego credens verbis Domini mei Jesu Christi, in lege et Prophetis iota quidem unum aut apicem non puto esse mysteriis vacuum, nec puto aliquid horum transire posse, donec omnia fiant. — Philocalia (Cantabrig. 1658) p. 19: Πρέπει δὲ τὰ ἅγια γράμματα πιστεύειν μηδεμίαν κεραίαν ἔχειν κενὴν σοφίας Θεοῦ· ὁ γὰρ ἐντειλάμενος ἐμοὶ τῷ ἀνθρώπῳ καὶ λέγων· Οὐκ ὀφθήσῃ ἐνώπιόν μου κενός (Exod. 34, 20), πολλῷ πλέον αὐτὸς οὐδὲν κενὸν ἐρεῖ. Vgl. *Schnitzer* S. 286. Uebrigens milderte Origenes wieder das Schroffe der Theorie theils, wie schon angedeutet, durch die allegorische Interpretation (vgl. den folgenden §.), theils durch die auch in spätern Zeiten beliebte Annahme von einer pädagogischen Herablassung Gottes zu dem jedesmaligen Standpunkte der Bildung, contra Cels. IV, 71. T. I, p. 556.

[9] Dem Irenæus ist die heil. Schrift der im Acker verborgene Schatz, adv. Hær. IV, 25. 26, und er empfiehlt das Lesen derselben auch den Laien, jedoch unter der Anleitung der Presbyter, IV, 32. Den einfachen Charakter und die heilsamen Wirkungen derselben beschreibt Clemens Al. Coh. p. 66: Γραφαὶ δὲ αἱ θεῖαι καὶ πολιτεῖαι σώφρονες, σύντομοι σωτηρίας ὁδοί, γυμναὶ κομμωτικῆς καὶ τῆς ἐκτὸς καλλιφωνίας καὶ στωμυλίας καὶ κολακείας ὑπάρχουσαι ἀνιστῶσιν ἀγχόμενον ὑπὸ κακίας τὸν ἄνθρωπον, ὑπεριδοῦσαι τὸν ὄλισθον τὸν βιωτικόν, μιᾷ καὶ τῇ αὐτῇ φωνῇ πολλὰ θεραπεύουσαι, ἀποτρέπουσαι μὲν ἡμᾶς τῆς ἐπιζημίου ἀπάτης, προτρέπουσαι δὲ ἐμφανῶς εἰς προὖπτον σωτηρίαν. Vgl. ib. p. 71: Ἱερὰ γὰρ ὡς ἀληθῶς τὰ ἱεροποιοῦντα καὶ θεοποιοῦντα γράμματα κτλ. Diese heiligende Kraft beschränkte jedoch Clem. nicht auf den Buchstaben der Schrift, indem er annahm, dass die λογικοὶ νόμοι nicht nur ἐν πλαξὶ λιθίναις, ἀλλ' ἐν καρδίαις ἀνθρώπων geschrieben seien u. s. w. (Pæd. III, p. 307), so dass also mindestens die Wirksamkeit der

Schrift durch die Receptivität des Gemüths bedingt ist. Aehnlich Origenes contra Cels. VI, 2 p. 630: Φησὶ δ' ὁ θεῖος λόγος, οὐκ αὔταρκες εἶναι τὸ λεγόμενον (κἂν καθ' αὑτὸ ἀληθὲς καὶ πιστικώτατον ᾖ) πρὸς τὸ καθικέσθαι ἀνθρωπίνης ψυχῆς, ἐὰν μὴ καὶ δύναμίς τις θεόθεν δοθῇ τῷ λέγοντι, καὶ χάρις ἐπανθήσῃ τοῖς λεγομένοις, καὶ αὕτη οὐκ ἀθεεὶ ἐγγινομένη τοῖς ἀνυσίμως λέγουσι.

§. 33.

Schriftauslegung.

Olshausen, über tiefern Schriftsinn, Königsb. 1824. *Rosenmüller*, historia interpret. N. Test. T. III. *J. A. Ernesti*, de Origene interpretationis grammaticæ auctore, opusc. crit. Lugd. 1764. p. 283 ss. Meine Diss.: obss. circa Orig. method. interpretandæ S. S. Bas. 1823; vgl. die Rec. (von *Hirzel*) in Winers krit. Journ. 1825. Bd. III. St. 4. *Thomasius*, Origenes, Beil. I.

Mit der buchstäblichen Inspirationstheorie hing die Neigung zur uneigentlichen (allegorischen) Auffassung des Geschriebenen[1] auf eine doppelte Weise zusammen. Entweder suchte man bald im mystisch-speculativen, bald im praktisch-religiösen Interesse dem Schriftbuchstaben durch *Eindeutung* so viel aufzulegen, als nur immer möglich war; oder man bestrebte sich in einem rationalistisch-apologetischen Interesse, dasjenige durch *Ausdeutung* zu entfernen, was buchstäblich gefasst auf einen der Vernunft anstössigen, Gottes unwürdigen Sinn hinführen konnte. Beides zeigt sich am vollendetsten bei *Origenes*, der nach dem Vorgange des Philo[2] und mehrerer Kirchenlehrer, besonders des Clemens[3], zuerst ein bestimmtes System der Interpretation aufstellte, wonach ein dreifacher Schriftsinn statuirt und demgemäss von der grammatischen die anagogische und allegorische Auslegung unterschieden wird[4]. Gegen diese aus der Schrift alles machende allegorisirende Richtung contrastirt die bescheidene Fassung des *Irenæus*, die das, was der menschliche Verstand in der Schrift nicht begreift, Gott anheimstellt[5].

[1] «*Man sollte* (sagt *Gfrörer* S. 69 in Beziehung auf Philo) *bei dieser hohen Meinung von der Inspiration der heiligen Schriften und von der Würde ihrer Offenbarung, dem gewöhnlichen Gange der Dinge zufolge, eine ängstliche, den genauen Sinn eifrig erforschende Erklärung erwarten. Aber gerade das Gegentheil. Die Inspiration ist umgangen durch die willkürlichste aller Interpretationsweisen, durch die Allegorie, als deren Meister Philo angesehen werden kann.*» So überraschend jedoch diese Wendung der Dinge auf den ersten Augenblick scheint, so natürlich ist doch wieder der Zusammenhang der Inspirationstheorie und der ihr zur Seite gehenden Auslegungsart; denn beide haben eine gemeinsame Quelle in der Annahme, dass es überhaupt mit der Bibel sich ganz anders verhalte, als mit andern Büchern. Was vom Himmel gekommen, soll auch

himmlisch erklärt, mit andern Augen angesehen und mit andern Händen betastet werden, als mit profanen; vgl. *Dähne* über Philo, S. 60. Es ist hier bei dem Worte etwas Aehnliches, wie nachher bei den Sacramenten. Wie das Taufwasser mehr vermochte als gewöhnliches Wasser, das Brot im Abendmahl ein anderes war als gemeines, so war auch der Bibelbuchstabe, als Träger des göttlichen Geistes, für den Ungeweiheten eine Hieroglyphe, zu deren Erschliessung es selbst wieder eines Himmelsschlüssels bedurfte.

[2] Vgl. *Gfrörer* und *Dähne* a. a. O. und *Coneybeare,* Geschichte der allegorischen Interpretation der heil. Schrift durch Philo (in Tholucks Anzeiger 1831. Nr. 44).

[3] Beispiele allegorischer und typischer Interpretationsweise bei den apostolischen und frühern Vätern s. §. 29, 3. Zur gerechten Beurtheilung und Würdigung dieser Auslegungsweise vgl. *Möhler,* Patrologie I, S. 94: «*Es mag zwar gar manches unserer Interpretationsweise nicht genehm sein; es ist aber auch unsere Betrachtungsweise in mehr als einer Beziehung von der der ersten Väter ziemlich unterschieden. Diese wussten, dachten und fühlten nichts als Christum — was Wunder, wenn er ihnen ungesucht überall begegnete? Wir mit unserer so gearteten Bildung vermögen uns kaum in die Geistesrichtung jener Zeit hineinzudenken, der alles daran gelegen war, auf das lebendigste den alten mit dem neuen Bunde im Bewusstsein zu verknüpfen.*» Das Allegorisiren der frühern Väter war mehr ein unbewusstes sich gehen Lassen; doch sucht schon *Clemens Alex.* eine Theorie aufzustellen, indem er einen dreifachen oder gar vierfachen Sinn des Gesetzes annimmt, vgl. Strom. I, 28 p. 426 (verschiedene Lesart von τετραχῶς und τριχῶς).

[4] Von der trichotomistischen Eintheilung des Menschen (vgl. §. 54) ausgehend, findet Origenes auch in der heil. Schrift einen dreifachen Sinn, den er (durch petitio principii) in der heil. Schrift selbst angegeben findet (Prov. 22, 20), und in dem von ihm der Schrift gleichgeachteten Hirten des Hermas. Dieser dreifache Sinn zerfällt: 1. in den grammatischen = Leib; 2. den moralischen (psychischen) = Seele; 3. den mystischen (pneumatischen) = Geist. Der buchstäbliche Sinn kann indessen nicht überall stattfinden, sondern muss in gewissen Fällen vermöge der Allegorie geistig umgedeutet werden, namentlich bei solchen Stellen, die entweder etwas religiös Gleichgültiges (Geschlechtsregister u. s. w.), oder etwas moralisch Anstössiges (Geschichte der Patriarchen), oder endlich etwas Gottes erhabener Würde Zuwiderlaufendes (anthropomorphische Erzählungen in der Genesis, mehrere gesetzliche Bestimmungen des A. T. u. s. w.) enthalten (vgl. Philo's Verfahren bei *Gfrörer* a. a. O.). Nicht nur im A. Test., sondern auch im Neuen fand indessen Origenes Anstösse. Die Versuchungsgeschichte z. B. war ihm wegen der Schwierigkeiten, in die sie den historischen Interpreten verwickelt, keine reine Geschichte, und mehrere Vorschriften wie Luc. 10, 4. Matth. 5, 39. 1 Cor. 7, 18, glaubte er, könnten nur von Einfältigen (ἀκεραίοις) buchstäblich gefasst werden; und wenn er auch die Wundererzählungen meist factisch nahm, so stand ihm doch die Allegorie, die sie verhüllen, weit höher (vgl. §. 29, 10); s. ausser dem 4. Buch de princ. §. 1—27, wo sich die Theorie am vollständigsten entwickelt findet, die exegetischen Werke selbst und die oben genannten Schriften, nebst den dort citirten Stellen. — Gewiss zeigen

sich bei Origenes die beiden im §. angegebenen Tendenzen, sowohl die der *Eindeutung*, als die der *Ausdeutung*, weshalb die Beobachtung von *Lücke* (Hermeneutik S. 39), dass «*ein noch nicht zum Bewusstsein gekommener Rationalismus*» an diesem Verfahren Theil gehabt habe, gar wohl bestehen kann mit der andern scheinbar entgegengesetzten Annahme, dass gerade der auf die Prägnanz der heil. Schrift sich stützende Mysticismus die Ursache davon gewesen sei. «*Der Buchstabe tödtet, aber der Geist macht lebendig; dies ist der Grundsatz des Origenes. Aber wer sieht nicht, dass auch der Geist zu mächtig werden, den Buchstaben tödten und sich an seine Stelle setzen kann?*» *Edgar Quinet* über Strauss (Tüb. Zeitschrift 1839, IV S. 4, aus der Revue des deux mondes 1838).

[5] Auch *Irenæus* ging zwar von einer durchgängigen Prägnanz der heil. Schrift aus, adv. Hær. IV, 18 (*Grabe* IV, 34): Nihil enim otiosum, nec sine signo, neque sine argumento apud eum, und machte selbst häufig von der Typik Gebrauch. Gleichwohl erkannte er das Gefährliche in der Allegorie und rügte es an den Gnostikern, adv. Hær. I, 3. 6. So wenig wir die Fülle der Natur vollkommen zu begreifen im Stande sind, so wenig die Ueberfülle der Schrift, ib. II, 28 (*Gr.* 47): Nos autem secundum quod minores sumus et novissimi a verbo Dei et Spiritu ejus, secundum hoc et scientia mysteriorum ejus indigemus. Et non est mirum, si in spiritalibus et cœlestibus et in his quæ habent revelari, hoc patimur nos: quandoquidem etiam eorum quæ ante pedes sunt (dico autem quæ sunt in hac creatura, quæ et contrectantur a nobis et videntur et sunt nobiscum) multa fugerunt nostram scientiam, et Deo hæc ipsa committimus. Oportet enim eum præ omnibus præcellere . . . . . . Εἰ δὲ ἐπὶ τῶν τῆς κτίσεως ἔνια μὲν ἀνάκειται τῷ Θεῷ, ἔνια δὲ καὶ εἰς γνῶσιν ἐλήλυθε τὴν ἡμετέραν, τί χαλεπὸν, εἰ καὶ τῶν ἐν ταῖς γραφαῖς ζητουμένων, ὅλων τῶν γραφῶν πνευματικῶν οὐσῶν, ἔνια μὲν ἐπιλύομεν κατὰ χάριν Θεοῦ, ἔνια δὲ ἀνακείσεται τῷ Θεῷ, καὶ οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι ἐν τῷ νυνὶ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι· ἵνα ἀεὶ μὲν ὁ Θεὸς διδάσκῃ, ἄνθρωπος δὲ διὰ παντὸς μανθάνῃ παρὰ Θεοῦ.

§. 34.

Tradition.

Pelt, über Tradition, in den theolog. Mitarbeiten, Kiel 1838. *K. R. Köstlin*, zur Geschichte des Urchristenthums in Zellers Jahrbb. 1850. 1 ff. *Jacobi* a. a. O. S. 90 ff. Vgl. auch §. 30.

So hoch auch die Schrift gestellt wurde, so trat doch das Ansehen der Tradition dagegen nicht in den Hintergrund. Im Gegentheil sah man, den Häretikern gegenüber, die Schrift als unzureichend an, dieselben zu bekämpfen, weil nur im lebendigen Zusammenhange mit der kirchlichen Ueberlieferung die Schrift ihre wahre Stellung behält und ihre richtige (dem Geist der Kirche gemässe) Interpretation findet[1]. Ueber das Wesen der Tradition selbst bildete sich jedoch auch wieder neben der positiv realistischen Ansicht eines Irenæus und Tertullian, wonach das Zeugniss der Wahrheit abhängig gemacht wurde von dem äussern

historisch-geographischen Zusammenhang mit den Mutterkirchen[2], die idealer gehaltene der Alexandriner aus, welche im freiern geistigen Verkehr der Ideen die lebendig frische Quelle fand, aus der das gesunde Wasser der Lehre geschöpft werden müsse[3]; wobei sich jedoch nicht verkennen lässt, dass die in der alexandrinischen Schule genährte Idee von einer Geheimlehre[4], die sich neben der öffentlichen von Christo und den Aposteln her fortgepflanzt habe, eine gnostische Richtung verrieth, welche der volksmässigen und gemeinnützigen Bedeutung des Christenthums leicht gefährlich werden konnte, während auch auf der andern Seite die neuen Offenbarungen der Montanisten von dem Grunde der historischen Traditionsentwicklung sich losrissen[5]. Eigenthümlich in ihrer Art ist endlich *Cyprians* Ansicht von der Tradition, indem er sie selbst wieder der Prüfung durch die Schrift unterwirft und menschliche Tradition (Gewohnheit) von göttlicher Belehrung unterscheidet[6].

[1] Ueber die Nothwendigkeit der Tradition s. Iren. I, 10 (p. 49 *M.*); II, 35 p. 171; III, præf., c. 1—6. c. 21; IV, 20. 26. 32 (bei *Orelli* I. Progr. S. 20 ff.). Besonders merkwürdig ist die Aeusserung III, 4, dass nicht durch die *Schrift* zunächst (sine charta et atramento) die Völker zum Christenthum seien bekehrt worden, sondern vermittelst des heil. Geistes in ihren Herzen und der treu bewahrten Ueberlieferung; s. auch Tert. adv. Marc. III, 6. V, 5, und besonders de præscriptione Hæreticorum, worin den Ketzern zum Voraus das Recht abgeschnitten wird, mit den Orthodoxen aus der Schrift zu disputiren*), vgl. besonders c. 13 ff., und c. 19 sagt er: Ergo non ad scripturas provocandum est, nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla, aut incerta victoria est, aut par (*var.* parum) incertæ. Nam etsi non ita evaderet conlatio scripturarum, ut utramque partem parem sisteret, ordo rerum desiderabat, illud prius proponi, quod nunc solum disputandum est: quibus competat fides ipsa; cujus sint scripturæ; a quo et per quos et quando et quibus sit tradita disciplina, qua fiunt Christiani. Ubi enim apparuerit esse veritatem et disciplinæ et fidei christianæ, illic erit veritas scripturarum et expositionum et omnium traditionum Christianarum. Cap. 37: Qui estis? quando et unde venistis? quid in meo agitis, non mei? Das sich Losreissen von der Tradition ist nach Tertullian die Quelle der Schriftverstümmelung und Schriftverfälschung, vgl. c. 22 u. 38. Aber auch in ihrer Integrität vermag die Schrift *allein* noch nicht, die Ketzereien abzuwehren: sie wird vielmehr für die Häretiker nach Gottes eigener Anordnung eine Quelle neuer Irrthümer, vgl. c. 40. 42. — Clemens von Al. meint Strom. VII, 15 p. 887: So wenig ein ehrlicher Mann lügen dürfe, so wenig dürfe man

*) Ueber den Ausdruck «*præscriptio*» *Semler* im Index Latin. p. 482: Ex usu forensi significat refutationem, qua, qui postulatur, adversarii accusationem disjicit aut in eum retorquet; und Tert. selbst præscr. c. 35.

die von der Kirche überlieferte Glaubensregel überschreiten; man müsse sich an *die* anschliessen, die bereits im Besitz der Wahrheit *sind*. Wie die von der Circe verzauberten Menschen als Thiere sich geberdeten, so hört der, der von der Tradition sich losreist, auf, ein Mensch Gottes zu sein, Strom. 16 p. 890 vgl. p. 896. — *Origenes* de princ. prooem. I, p. 47: Servetur vero ecclesiastica prædicatio per successionis ordinem ab Apostolis tradita et usque ad præsens in ecclesiis permanens; illa sola credenda est veritas, quæ in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione.

[2] Iren. III, 4 (2 p. 178 *M.*): Quid enim? Et si de aliqua modica quæstione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus Apostoli conversati sunt, et ab iis de præsenti quæstione sumere quod certum et re liquidum est? Quid autem, si neque Apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis, quibus committebant ecclesias? etc. Tertull. præscr. c. 20: Dehinc (Apostoli) in orbem profecti eandem doctrinam ejusdem fidei nationibus promulgaverunt, et proinde ecclesias apud unamquamque civitatem condiderunt, a quibus traducem fidei et semina doctrinæ ceteræ exinde ecclesiæ mutuatæ sunt et quotidie mutuantur, ut ecclesiæ fiant, et per hoc et ipsæ apostolicæ deputantur, ut soboles apostolicarum ecclesiarum. Omne genus ad originem suam censeatur necesse est. Itaque tot ac tantæ ecclesiæ: una est illa ab Apostolis prima, ex qua omnes etc. Vgl. c. 21.

[3] Clem. Al. Strom. I, 1 p. 323: Τὰ φρέατα ἐξαντλούμενα διειδέστερον ὕδωρ ἀναδίδωσι· τρέπεται δὲ εἰς φθορὰν, ὧν μεταλαμβάνει οὐδείς· καὶ τὸν σίδηρον ἡ χρῆσις καθαρώτερον φυλάσσει, ἡ δὲ ἀχρηστία ἰοῦ τούτῳ γεννητική. Συνελόντι γὰρ φάναι· ἡ συγγυμνασία ἕξιν ἐμποιεῖ ὑγιεινὴν καὶ πνεύμασι καὶ σώμασιν.

[4] Ibid.: Αὐτίκα οὐ πολλοῖς ἀπεκάλυψεν (ὁ Ἰησοῦς) ἃ μὴ πολλῶν ἦν, ὀλίγοις δὲ οἷς προσήκειν ἠπίστατο, τοῖς οἵοις τε ἐκδέξασθαι καὶ τυπωθῆναι πρὸς αὐτά· τὰ δὲ ἀπόῤῥητα, καθάπερ ὁ θεὸς, λόγῳ πιστεύεται, οὐ γράμματι ...... ἀλλὰ γὰρ τὰ μυστήρια μυστικῶς παραδίδοται, ἵνα ᾖ ἐν στόματι λαλοῦντος καὶ ὃ λαλεῖται· μᾶλλον δὲ οὐκ ἐν φωνῇ, ἀλλ' ἐν τῷ νοεῖσθαι κτλ. S. Eus. h. e. II, 1 (aus dem 7. Buch der Hypotyposen) und die Anmerk. von *Vales.* u. *Heinichen*. Orig. contra Cels. VI, §. 6. Opp. T. I, p. 633. Vgl. *G. C. L. Th. Frommann*, de disciplina arcani, quæ in vetere ecclesia christiana obtinuisse fertur, Jen. 1833. 8.

[5] Vgl. §. 24. §. 30. (Anm. 2). *Jacobi* a. a. O. S. 125 ff. — Ueber die gnostische Tradition s. *Köstlin* a. a. O. S. 6 ff.

[6] Die Ansicht Cyprians entwickelte sich im Streit gegen den römischen Bischof Stephanus, der sich in Ansehung der Ketzertaufe auf die römische Tradition berief, wogegen Cyprian (ep. 74, p. 215 *Fell*) mit Recht auf die älteste Tradition, d. i. die heilige Schrift (divinæ traditionis caput et origo), zurückgeht, von dem vertrockneten Canal zur Quelle. An demselben Orte und in demselben Zusammenhang heisst es: Consuetudo sine veritate vetustas erroris est. Vgl. ep. 71, p. 194: Non est de consuetudine præscribendum, sed ratione vincendum. Uebrigens ist nicht zu vergessen, dass es sich in diesem ganzen Streit nicht sowohl um ein Dogma, als um einen Ritus handelte, und dass der Sprachgebrauch von Tradition ein noch schwankender war. Immerhin bleibt im Vergleich

mit der frühern Zeit merkwürdig, dass z. B. Irenæus noch nichts weiss von einer traditio humana innerhalb der Kirche, die mit der trad. apostolica in irgend einem Widerspruch sein könnte (eine solche kennt Iren. nur bei den Häretikern), während bereits Tertullian (als Montanist) gegen das Ansehen der Gewohnheit fast mit denselben Waffen stritt, wie hier Cyprian, vgl. de virgin. veland. 1: Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit. Quodcunque adversus veritatem sapit, hoc erit hæresis, etiam vetus consuetudo. Vgl. *Jacobi* a. a. O. S. 136 ff. *Huther*, Cyprian S. 139 ff. *Rettberg* S. 340. *Pelt* a. a. O. *Gess*, die Einheit der Kirche im Sinne Cyprians, in den Studien der evangel. Geistlichkeit Würtembergs 1838. II, 1 S. 140 ff.

Der Offenbarung, wie sie in Schrift und Tradition gegeben war, musste der *Glaube* (πίστις, fides) entgegenkommen. Dies war allgemeine Forderung. Nun entstand die Frage, wie sich die πίστις zur weiter entwickelten γνῶσις verhalte? Während *Irenæus* einfach beim Glauben stehen bleibt, ohne gerade eine wissenschaftliche Behandlung desselben auszuschliessen (vgl. *Duncker* S. 16), suchen die Alexandriner der γνῶσις einen weitern Spielraum zu verschaffen; so *Clemens* von Alexandrien. Man würde diesen aber missverstehen, wenn man aus einigen seiner Aeusserungen schlösse, dass er die πίστις gering achtete. Vielmehr ist sie ihm in einem gewissen Sinne die Vollendung der Erkenntniss (τελειότης μαθήσεως) Pæd. I, 6 p. 115. Dem Glauben fehlt und mangelt nichts; er hinkt nicht (wie die Beweise); er hat die Verheissung u. s. w. Auch nach Strom. I, 1 p. 320 ist der Glaube durchaus nothwendig, um zur Erkenntniss zu gelangen. Er anticipirt die Erkenntniss II, 1 p. 432; vgl. II, 4 p. 436: κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις καὶ ἔστιν αὐτῆς κριτήριον. Ebenda unterscheidet er von dem *Glauben* das blosse Meinen, εἰκασία, das sich zum Glauben verhält wie der Schmeichler zum wahren Freunde, wie der Wolf zum Hunde. — Offenbarung (διδασκαλία) und Glaube bedingen sich gegenseitig, wie das Werfen und Auffangen des Balles im Spiele, Strom. II, 6 p. 442. — Von der andern Seite aber behauptet Clemens die Nothwendigkeit eines *wohlunterrichteten* Glaubens (πίστις περὶ τὴν μάθησιν) Strom. I, 6 p. 336, und dringt überhaupt auf die innige Verbindung von πίστις und γνῶσις, II, 4 p. 436: πιστὴ τοίνυν ἡ γνῶσις· γνωστὴ δὲ ἡ πίστις θείᾳ τινὶ ἀκολουθίᾳ τε καὶ ἀντακολουθίᾳ γίνεται. Der Glaube ist eine mehr verkürzte und nothdürftige Erkenntniss der Wahrheit, die γνῶσις aber die weitere, bewusste Auseinanderlegung und Befestigung derselben auf ihrem Grunde, Strom. VII, 10 p. 865. 866. Von dieser Seite steht ihm dann freilich die Erkenntniss wieder höher als der Glaube, Strom. VI, 14 p. 794: πλέον δέ ἐστι τοῦ πιστεῦσαι τὸ γνῶναι. Doch weiss er diese wahre Gnosis überall von der falschen (der Gnostiker) zu unterscheiden, Strom. V, 6 p. 689; 12 p. 695; VI, 7 p. 771; VII, 10 p. 864 (wo abermals der Glaube als die Grundlage der ächten Erkenntniss erscheint). Ueber die verschiedenen Namen und Arten der Erkenntniss Strom. VI, 17 p. 820; vgl. *Neander*, de fidei gnoseosque idea sec. Clementem Alex. Heidelb. 1811. 8. *Baur*, Gnosis, S. 502 ff. — Auch *Origenes* gesteht de princ. in procem. 3. Opp. I, p. 47, dass die Apostel, welche auch den Ungelehrten gepredigt, doch die Untersuchung der *Gründe* ihrer Behauptungen denen überlassen hätten, die von dem heiligen Geiste mit besondern Gaben, namentlich mit der Beredtsamkeit, der Weisheit, der Wissenchaft, ausgerüstet seien. Vgl. den Schluss p. 49.

ZWEITER ABSCHNITT.

Theologie.

Die Lehre von Gott (mit Inbegriff der Lehre von der Schöpfung und Regierung der Welt, der Angelologie und Dämonologie).

§. 35.

Dasein Gottes.

Das Dasein Gottes zu erweisen, kann nie die Aufgabe einer positiven Religion sein, da diese überall das Gottesbewusstsein voraussetzt. Das Christenthum schloss sich an die im A. Test. thatsächlich gegebene, nunmehr aber geläuterte und gereinigte, über die Schranken der nationalen Interessen erweiterte Vorstellung von einem persönlichen Gott an, der als Schöpfer Himmels und der Erde über der Menschheit waltet, der das Gesetz gegeben und die Propheten gesandt und zuletzt am vollkommensten und in persönlicher Fülle in *Jesu Christo* sich geoffenbart hat[1]. Somit bedurfte der gläubig gewordene Christ so wenig als die jüdischen Zeitgenossen eines Beweises für das Dasein Gottes. Wohl aber galt es bei der weitern Entwicklung des christlichen Bewusstseins, sowohl (apologetisch) den Vorwurf des Atheismus, der den Christen gemacht wurde, von sich abzuweisen[2], als auch (polemisch) die Heiden dessen zu überführen, dass ihr heidnischer Gottesdienst ein unwahrer, mithin im innersten Grunde Verleugnung des lebendigen Gottes (Atheismus) sei[3]. Was daher bei den ersten Kirchenlehrern Beweisähnliches in Beziehung auf das Dasein Gottes vorkommt, das ist entweder unmittelbarer Ausdruck des religiösen Gefühls in rhetorisch-hymnologischer Form[4], oder hängt mit anderweitigen Lehrbestimmungen über das Wesen Gottes, mit der Lehre von dessen Einheit oder mit der Lehre von der Schöpfung, Vorsehung und Weltregierung zusammen[5]. Im Allgemeinen aber gehen die Väter dieser Periode auf das dem menschlichen Geiste eingepflanzte Gottesbewusstsein (testimonium animæ, λόγος σπερματικός) zurück, das sich auch bei den Heiden zeige[6] und von dessen Reinheit die Gotteserkenntniss selbst abhange[7]. Damit verbinden sie,

jedoch mehr in populärer, als streng wissenschaftlicher Form, den sogenannten physikotheologischen Beweis, indem sie aus den Werken der Schöpfung auf den Schöpfer schliessen lassen[8]. Künstlichere Beweise, wie der kosmologische und ontologische, sind diesem Zeitalter fremd; ja die Unmöglichkeit eines eigentlichen Beweises für Gottes Dasein und die Nothwendigkeit einer Offenbarung von Seiten Gottes selbst wurde von den tiefern Denkern der alexandrinischen Schule freimüthig eingestanden[9].

[1] Daher eigentlich die Trennung von *Theologie* und *Christologie* nur eine relative ist, zum Behuf der Wissenschaft. Das christliche Gottesbewusstsein ist immer bedingt durch den Glauben an den Sohn, in welchem der Vater sich offenbart. «*Die Logoslehre bildete den ursprünglichen Stamm, auf welchem eine christliche Theologie erwuchs, aber das göttliche Wesen an sich wurde nur nebenher und abgerissen behandelt*» *Semisch*, Justin d. M. II, S. 247. Gleichwohl finden wir bei einigen unter den ersten Vätern (am meisten bei Minucius Felix) eine Theologie, die in ihrer mehr reflectirenden als intuiven Weise viel Aehnliches hat mit der später so genannten *natürlichen* Theologie, während bei Andern (z. B. bei Clemens) alles durch den Logos vermittelt erscheint, z. B. Strom. V, 12 p. 696, vgl. unten Note 9.

[2] Vgl. z. B. Min. Fel. Oct. c. 8, und dagegen c. 17 u. 18 und das Ed. Antonini bei Eus. IV, 13, wo indessen die Stelle: ὡς ἀθέων κατηγοροῦντες einer verschiedenen Auslegung unterliegt. Vgl. *Heinichen* I, p. 328.

[3] So die sämmtlichen Apologeten der Reihe nach; vgl. statt aller: Minuc. Fel. c. 20 ff. Tert. Apol. c. 8; de idololatria. Cyprian, de idolorum vanitate u. s. w.

[4] So die Stelle bei Clem. Al. Coh. 54: Θεὸς δὲ πῶς ἂν εἴποιμι ὅσα ποιεῖ; Ὅλον ἰδὲ τὸν κόσμον. Ἐκείνου ἔργον ἐστὶν καὶ οὐρανὸς καὶ ἥλιος καὶ ἄγγελοι καὶ ἄνθρωποι, ἔργα τῶν δακτύλων αὐτοῦ. Ὅση γε ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ; Μόνον αὐτοῦ τὸ βούλημα κοσμοποιΐα· μόνος γὰρ ὁ θεὸς ἐποίησεν, ἐπεὶ καὶ μόνος ὄντως ἐστὶ Θεός. Ψιλῷ τῷ βούλεσθαι δημιουργεῖ, καὶ τῷ μόνον ἐθελῆσαι αὐτὸν ἕπεται τὸ γεγενῆσθαι κτλ. Cf. Tert. Apol. c. 17. 18.

[5] Vgl. daher auch die folgenden §§.

[6] Tert. adv. Judæos c. 2: Cur etenim Deus universitatis conditor, mundi totius gubernator, hominis plasmator, universarum gentium sator, legem per Moysen uni populo dedisse credatur, et non omnibus gentibus attribuisse dicatur? etc. Cf. Apol. c. 17: Vultis ex operibus ipsius tot ac talibus quibus continemur, quibus sustinemur, quibus oblectamur, etiam quibus exterremur? vultis ex animæ ipsius testimonio comprobemus? Quæ licet carcere corporis pressa, licet institutionibus pravis circumscripta, licet libidinibus ac concupiscentiis evigorata, licet falsis deis exancillata, cum tamen resipiscit ut ex crapula, ut ex somno, ut ex aliqua valetudine, et sanitatem suam potitur, Deum nominat, hoc solo nomine, quia proprio Dei veri: Deus magnus, Deus bonus, et: quod Deus dederit, omnium vox est. Judicem quoque contestatur illum: Deus videt, et: Deo commendo, et: Deus mihi reddet. O testimonium animæ naturaliter

christianæ! Denique pronuntians hæc, non ad capitolium, sed ad cœlum respicit, novit enim sedem Dei vivi. — De test. animæ c. 2: Si enim anima aut divina aut a Deo data est, sine dubio datorem suum novit. Et si novit, utique et timet, et tantum postremo adauctorem. An non timet, quem magis propitium velit quam iratum? Unde igitur naturalis timor animæ in Deum, si Deus non vult irasci? Quomodo timetur, qui nescit offendi? Quid timetur nisi ira? Unde ira nisi ex adnimadversione? Unde animadversio nisi de judicio? Unde judicium nisi de potestate? Cujus potestas summa nisi Dei solius? Hinc ergo tibi, anima, de conscientia suppetit domi ac foris, nullo irridente vel prohibente, prædicare: Deus videt omnia, et: Deo commendo, et: Deus reddet, et: Deus inter nos judicabit etc. Vgl. *Neander*, Antign. S. 88. 89. Auch Justin d. M. spricht von einer dem Menschen eingepflanzten Gottesidee, Apol. II, 6: Τὸ Θεὸς προσαγόρευμα οὐκ ὄνομά ἐστιν, ἀλλὰ πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα. Vgl. dial. c. Tr. c. 93. — Clem. Al. Coh. VI, p. 59: Πᾶσιν γὰρ ἁπαξαπλῶς ἀνθρώποις, μάλιστα δὲ τοῖς περὶ λόγους ἐνδιατρίβουσιν (qui in studiis literarum versati sunt) ἐνέστακταί τις ἀπόῤῥοια θεϊκή. Οὗ δὴ χάριν καὶ ἄκοντες μὲν ὁμολογοῦσιν ἕνα τε εἶναι Θεὸν, ἀνώλεθρον καὶ ἀγέννητον· τοῦτον ἄνω που περὶ τὰ νῶτα τοῦ οὐρανοῦ ἐν τῇ ἰδίᾳ καὶ οἰκείᾳ περιωπῇ ὄντως ὄντα ἀεί. Cf. Strom. V, 12 p. 698: Θεοῦ μὲν γὰρ ἔμφασις ἑνὸς ἦν τοῦ παντοκράτορος παρὰ πᾶσι τοῖς εὐφρονοῦσι πάντοτε φυσική· καὶ τῆς ἀϊδίου κατὰ τὴν θείαν πρόνοιαν εὐεργεσίας ἀντελαμβάνοντο οἱ πλεῖστοι, οἱ καὶ μὴ τέλεον ἀπηρυθριακότες πρὸς τὴν ἀλήθειαν.

[7] Theophilus ad Aut. von Anfang: «Wenn du mir sagst: zeige mir deinen Gott, so werde ich dir antworten: zeige mir erst deinen Menschen und ich werde dir meinen Gott zeigen. Zeige mir erst, ob die Augen deiner Seele sehen, ob die Ohren deines Herzens hören. Sowie nämlich die leiblichen Augen das Irdische wahrnehmen, Licht und Finsterniss, Weiss und Schwarz, Schönes und Hässliches u. s. w., so verhält es sich auch mit den Ohren des Herzens und den Augen der Seele, dass sie Gott schauen können. Gott wird geschaut von denen, die ihn schauen können, wenn sie nämlich die Augen der Seele öffnen. Alle haben zwar Augen, aber Einige verfinsterte, welche nicht das Sonnenlicht sehen. Darum aber, weil sie blind sind, hört die Sonne nicht auf zu scheinen, sondern ihrer Blindheit müssen sie es zuschreiben, wenn sie nicht sehen. So ist es mit dir, o Mensch! Die Augen deiner Seele sind verfinstert durch die Sünde, durch deine schlechten Handlungen. Gleich einem glänzenden Spiegel muss der Mensch eine reine Seele haben. Wenn Rost auf dem Spiegel sitzt, so kann man das Angesicht des Menschen nicht im Spiegel sehen; so kann auch, wo die Sünde im Menschen ist, ein solcher Mensch nicht Gott sehen. Zeige dir daher dich selbst, ob du nicht seiest ein Ehebrecher, Hurer, Dieb, Räuber u. s. w., denn die Laster hindern dich, dass du Gott nicht schauen kannst.» Vgl. Clem. Al. Pæd. III, 1 p. 250: Ἑαυτὸν γάρ τις ἐὰν γνῴη, Θεὸν εἴσεται. Min. Fel. c. 32: Ubique non tantum nobis proximus, sed infusus est (Deus). Non tantum sub illo agimus, sed et cum illo, prope dixerim, vivimus.

[8] Theoph. ad Autol. 5: «Wenn wir ein wohlgerüstetes Schiff auf dem Meere sehen, so schliessen wir daraus auf den Steuermann: ebenso aus dem regelmässigen Lauf der Gestirne, der Mannigfaltigkeit der Geschöpfe u. s. w. auf den Schöpfer.» Clem. Al. (oben Note 4). Minuc. Fel. c. 32:

Imo ex hoc Deum credimus, quod eum sentire possumus, videre non possumus. In operibus enim ejus et in mundi omnibus motibus virtutem ejus semper præsentem adspicimus, quum tonat, fulgurat, fulminat, quum serenat etc. Vgl. c. 18: Quod si ingressus aliquam domum omnia exculta, disposita, ornata vidisses, utique præesse ei crederes dominum, et illis bonis rebus multo esse meliorem: ita in hac mundi domo, quum cœlum terramque perspicias, providentiam, ordinem, legem, crede esse universitatis dominum parentemque, ipsis sideribus et totius mundi partibus pulchriorem. Novat. ab init.

[9] Clem. Al. Strom. V, 12 p. 695: Ναὶ μὴν ὁ δυσμεταχειριστότατος περὶ Θεοῦ λόγος οὗτός ἐστιν· ἐπεὶ γὰρ ἀρχὴ παντὸς πράγματος δυσεύρετος, πάντως που ἡ πρώτη καὶ πρεσβυτάτη ἀρχὴ δύσδεικτος, ἥτις καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν αἰτία τοῦ γενέσθαι κτλ. Ib. in calce et 696: Ἀλλ' οὐδὲ ἐπιστήμῃ λαμβάνεται τῇ ἀποδεικτικῇ· αὕτη γὰρ ἐκ προτέρων καὶ γνωριμωτέρων συνίσταται· τοῦ δὲ ἀγεννήτου οὐδὲν προϋπάρχει· λείπεται δὴ θείᾳ χάριτι καὶ μόνῳ τῷ παρ' αὐτοῦ λόγῳ τὸ ἄγνωστον νοεῖν. Strom. IV, 25 p. 635: Ὁ μὲν οὖν Θεὸς ἀναπόδεικτος ὢν, οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός· ὁ δὲ υἱὸς σοφία τε ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη κτλ. (vgl. oben Note 6). Auch Origenes contra Cels. VII, 42 (Opp. T. I, p. 725) behauptet in Beziehung auf den platonischen Ausspruch, dass es schwer sei, Gott zu finden: Ἡμεῖς δὲ ἀποφαινόμεθα, ὅτι οὐκ αὐτάρκης ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ὁπωσποτανοῦν ζητῆσαι τὸν θεὸν, καὶ εὑρεῖν αὐτὸν καθαρῶς, μὴ βοηθηθεῖσα ὑπὸ τοῦ ζητουμένου· εὑρισκομένου τοῖς ὁμολογοῦσι μετὰ τὸ παρ' αὐτοὺς ποιεῖν, ὅτι δέονται αὐτοῦ, ἐμφανίζοντος ἑαυτὸν οἷς ἂν κρίνῃ εὔλογον εἶναι ὀφθῆναι, ὡς πέφυκε θεὸς μὲν ἀνθρώπῳ γινώσκεσθαι, ἀνθρώπου δὲ ψυχὴ ἔτι οὖσα ἐν σώματι γινώσκειν τὸν θεόν.

§. 36.

Einheit Gottes.

Da das Christenthum sich an den alttestamentlichen Monotheismus anschloss, so hatte es diese Lehre sowohl gegen den Polytheismus des Heidenthums, als gegen den an das Heidenthum sich anlehnenden Dualismus und die Emanationslehre der Gnostiker zu vertheidigen[1]. Während nun von Einigen die Nothwendigkeit, dass nur *ein* Gott sei[2], nicht eben auf die geschickteste Weise aus räumlichen Verhältnissen[3] oder wohl gar aus Analogien der Menschen-, ja der Thierwelt[4] erwiesen ward, fühlten die tiefer Denkenden gar wohl, wie es mit der kahlen numerischen Einheit nicht gethan sei, und suchten dies Gefühl dadurch an den Tag zu legen, dass sie die transcendentale Einheit Gottes über die mathematische Monas hinausverlegten[5].

[1] Sowohl die Annahme eines dem höchsten Gott (θεὸς ἀκατονόμαστος, βυθός) untergeordneten ἄρχων, δημιουργός, Jaldabaoth u. s. w., als die Entfaltung des Einen in die Mannigfaltigkeit der einfachen oder gepaarten Aeonen, widersprach dem Monotheismus. Ueber die ausgeführten Systeme des Basilides und Valentin vgl. Iren., Clem. Al. und die oben angeführten

Werke über die gnostischen Systeme. — (Wie die orthodoxe Kirche den Glauben an die Dreieinigkeit mit dem Monotheismus zu vereinigen suchte, davon unten.)

[2] Diese Nothwendigkeit erkennt Justin d. M. einfach an, indem er die Einheit Gottes als eine dem Menschen angeborne Idee betrachtet, die erst später verloren gegangen sei. Der Monotheismus ist ihm das erste ächte Kriterium der Religiosität, Coh. ad Græc. c. 36: Δυνατὸν μανθάνειν ὑμᾶς ἕνα καὶ μόνον εἶναι θεόν, ὃ πρῶτόν ἐστι τῆς ἀληθοῦς θεοσεβείας γνώρισμα.

[3] Dahin gehört namentlich des Athenagoras Beweis legat. pro Christianis c. 8: «Wenn von Anfang an zwei oder mehrere Götter wären, so wären sie entweder an einem und demselben Orte, oder jeder wäre an seinem besondern Orte. An *einem* und demselben Orte können sie nicht sein: denn wenn sie Götter sind, so sind sie sich nicht gleich (schliessen mithin einander aus). Nur das Gezeugte ist seinem Muster gleich, das Ungezeugte aber ungleich, da es von keinem herstammt, auch nach nichts gebildet ist. Wie nun Hand, Auge, Fuss an *einem* Körper sich befinden, dessen Theile sie ausmachen, ja wie sie erst zusammen den Körper bilden, so ist auch Gott ein einziger. Sokrates zwar ist, da er gezeugt und der Veränderung unterworfen ist, ein zusammengesetztes Wesen; Gott aber, der Ungezeugte und des Leidens sowohl als der Theilung Unfähige, kann nicht aus Theilen bestehen. Wären sie aber jeder an einem besondern Ort, wo sollten, da doch Gott *über* der Welt und *um* alle Dinge ist, die er geschaffen hat, der andere Gott oder die andern Götter sein? denn da die Welt rund ist, Gott aber um alle Wesen herum, wo wäre alsdann noch ein Ort für einen andern der übrigen Götter? denn ein solcher Gott kann nicht *in* der Welt sein, weil sie einem andern angehört; er kann aber auch nicht *um* die Welt sein, denn *um* diese ist der Weltschöpfer, Gott. Wenn er aber weder *in* der Welt ist, noch *um* die Welt (denn jener Gott nimmt alles ein um dieselbe), wo ist er? etwa oberhalb der Welt und Gottes? *in* einer andern Welt? oder *um* eine andere Welt? Aber wenn er *in* einer andern oder *um* eine andere Welt ist, so ist er für uns nicht da und beherrscht die Welt nicht, und seine Macht ist daher nicht gross; denn er ist alsdann an einem beschränkten Orte [also doch eine Concession!]. Da er nun weder *in* einer andern Welt ist (denn von jenem wird alles *erfüllt*), noch *um* eine andere (denn von jenem wird alles gehalten): so ist er auch gar nicht, da nichts ist, in dem er sein könnte.»

[4] Min. Fel. c. 18: Quando unquam regni societas aut cum fide cœpit, aut sine cruore desiit? Omitto Persas de equorum hinnitu augurantes principatum, et Thebanorum præmortuam fabulam transeo; ob pastorum et casæ regnum de geminis memoria notissima est; generi et soceri bella toto orbe diffusa sunt, et tam magni imperii duos fortuna non cepit. Vide cetera: rex unus apibus, dux unus in gregibus, in armentis rector unus. Tu in cœlo summam potestatem dividi credas, et scindi veri illius ac divini imperii totam potestatem? quum palam sit, parentem omnium Deum nec principium habere nec terminum etc. Vgl. Cypr. de idolor. van. p. 14.

[5] Clem. Pæd. I, 8 p. 140: Ἓν δὲ ὁ Θεός, καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα. Neben dem Begriff der *Einheit* hebt Origenes den schon mehr metaphysischen Begriff der *Einfachheit* Gottes heraus, de

princ. I, 1. 6 (Opp. T. 1, p. 51; *Redep.* p. 100): Non ergo aut corpus aliquod, aut *in* corpore esse putandus est Deus (vgl. dagegen Athenagoras), sed intellectualis natura simplex, nihil omnino adjunctionis admittens: uti ne majus aliquid et inferius in se habere credatur, sed ut sit ex omni parte μονάς et ut ita dicam ἑνάς, et mens et fons, ex quo initium totius intellectualis naturæ vel mentis est. — Eine gedrängte Uebersicht der Versuche der Väter, die Einheit Gottes zu beweisen, giebt *Strauss*, Glaubensl. I, S. 404 ff.

§. 37.

Begreiflichkeit, Erkennbarkeit und Nennbarkeit Gottes.

Es lag in dem Begriff einer *geoffenbarten* Religion, dass von dem Wesen Gottes dem Menschen so viel *offenbar* würde, als zur Erkenntniss des Heiles nothwendig ist; daher auch die Kirche von jeher eine Gotteslehre (Theologie) gepflegt hat. Von der andern Seite ward aber auch immer, dem Hochmuthe der Speculation gegenüber, das Unzulängliche unserer menschlichen Begriffe anerkannt und auf die Unergründlichkeit des göttlichen Wesens hingewiesen, da man sogar Gott einen Namen beizulegen für bedenklich hielt. Ein grosser Theil von dem, was die Kirche als *Geheimniss* bezeichnete, ruht auf dem Gefühl dieser Unzulänglichkeit unserer Vorstellungen und der Unangemessenheit unserer Sprache auf der einen, sowie auch wieder auf der Nothwendigkeit, sich dennoch gewisser Vorstellungen und Ausdrucksweisen zum Behuf religiöser Gedankenmittheilung zu bedienen, auf der andern Seite.

Als der Märtyrer *Attalus* in der Verfolgung der gallischen Christen unter Marc Aurel in seinem Verhör gefragt wurde, was Gott für einen Namen habe, antwortete er: ὁ Θεὸς ὄνομα οὐκ ἔχει ὡς ἄνθρωπος Eus. V, 1 (ed. *Heinichen* T. II, p. 29; vgl. die dortige Anm.). So dachte auch der Märtyrer *Justin*, Apol. II, 6; denn was für einen Namen man auch Gott geben wolle, so sei der immer älter, der einer Sache den Namen gegeben habe. Er unterscheidet daher zwischen *Benennungen* (προσρήσεις) und *Namen* (ὀνόματα). Die Prädicate πατήρ, Θεός, κύριος, δεσπότης sind nur das Erstere. Daher nennt er Gott auch ἄῤῥητος πατήρ, s. die weitern Stellen bei *Semisch* II, S. 252 ff. Wenn Justin aber weiterhin Gott nicht nur über alle *Namen*, sondern auch über alles *Wesen* (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) nennt, dial. c. Tr. c. 3, so ist daran zu erinnern, dass er dort noch als Heide vom platonischen Standpunkte aus redet. Anderwärts spricht er von einer οὐσία Gottes, z. B. dial. c. Tr. c. 128; ja er schreibt sogar Gott in gewissem Sinne eine μορφή zu, Apol. I, 9; vgl. *Semisch* II, S. 252. — *Theophil.* ad Autol. I, 3: Ἄκουε, ὦ ἄνθρωπε, τὸ μὲν εἶδος τοῦ Θεοῦ, ἄῤῥητον καὶ ἀνέκφραστον, καὶ μὴ δυνάμενον ὀφθαλμοῖς σαρκίνοις ὁραθῆναι· δόξῃ γάρ ἐστιν ἀχώρητος, μεγέθει ἀκατάληπτος, ὕψει ἀπερινόητος, ἰσχύϊ ἀσύγκριτος, σοφίᾳ ἀσυμβίβαστος, ἀγαθοσύνῃ ἀμίμητος, καλοποιΐᾳ ἀνεκδιήγητος· εἰ γὰρ φῶς

ν εἴπω, ποίημα αὐτοῦ λέγω· εἰ λόγον εἴπω, ἀρχὴν αὐτοῦ λέγω (vgl. dazu Anm. von Maran)· νοῦν ἐὰν εἴπω, φρόνησιν αὐτοῦ λέγω· πνεῦμα ἐὰν εἴπω, πνοὴν αὐτοῦ λέγω· σοφίαν ἐὰν εἴπω, γέννημα αὐτοῦ λέγω· ἰσχὺν ἐὰν εἴπω, ος αὐτοῦ λέγω· πρόνοιαν ἐὰν εἴπω, ἀγαθοσύνην αὐτοῦ λέγω· βασιλείαν ἐὰν ι, δόξαν αὐτοῦ λέγω· κύριον ἐὰν εἴπω, κριτὴν αὐτὸν λέγω· κριτὴν ἐὰν εἴπω, ιον αὐτὸν λέγω· πατέρα ἐὰν εἴπω, τὰ πάντα αὐτὸν λέγω· πῦρ ἐὰν εἴπω, ὀργὴν αὐτοῦ λέγω κτλ. Vgl. I, 5: Εἰ γὰρ τῷ ἡλίῳ ἐλαχίστῳ ὄντι στοιχείῳ ύναται ἄνθρωπος ἀτενίσαι διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν θέρμην καὶ δύναμιν, πῶς μᾶλλον τῇ τοῦ θεοῦ δόξῃ ἀνεκφράστῳ οὔσῃ ἄνθρωπος θνητὸς οὐ δύναται ιπῆσαι; — Nach *Iren.* II, 25. 4 ist Gott indeterminabilis und Niemand nag ihn auszudenken, vgl. *Duncker* S. 44 ff. — *Minuc. Fel.* c. 18: Hic is) nec videri potest, visu clarior est, nec comprehendi, tactu purior nec æstimari, sensibus major est, infinitus, immensus et soli sibi tanquantus est notus; nobis vero ad intellectum pectus angustum est, ideo sic eum digne æstimamus, dum inæstimabilem dicimus. Eloquar, quemadmodum sentio: magnitudinem Dei, qui se putat nosse, minuit; non vult minuere, non novit. Nec nomen Deo quæras: DEUS nomen illic vocabulis opus est, quum per singulos propriis appellationum nibus multitudo dirimenda est. Deo, qui solus est, Dei vocabulum n est. Quem si patrem dixero, terrenum opineris; si regem, carnasuspiceris; si dominum, intelliges utique mortalem. Aufer additata nominum, et perspicies ejus claritatem. Sehr gut zeigt auch *Cle*-s von Alexandrien, Strom. V, 11 p. 689, wie man nur dadurch zur nntniss Gottes aufsteige, dass man δι' ἀναλύσεως die endlichen Be-e von der Gottesvorstellung abstreife, bis am Ende der abstracte Be-der Einheit übrig bleibt; dann aber sollen wir (um nicht bei der in Negation stehen zu bleiben) uns hineinwerfen (ἀποῤῥίψωμεν ἑαυ-), in die Grösse Christi, in welcher sich die Herrlichkeit Gottes manirt hat, um dadurch gewissermaassen (ἁμηγέπῃ) zur Erkenntniss Gotzu gelangen (d. h. auf praktisch-religiösem, nicht auf speculativem ge); denn auch dann erkennen wir (wo es sich nämlich um eigentli-ı *Wissen* handelt) nur, was Gott *nicht* ist, nicht *was* er ist. Vgl. auch 12. und 13. Cap. des 5. Buches von S. 692 an, besonders S. 695, und p. 647: Δῆλον γὰρ μηδένα δύνασθαι παρὰ τὸν τῆς ζωῆς χρόνον τὸν θεὸν γῶς καταλαβέσθαι, daher der Rath ib. p. 654: Τὸ δὲ ἄρα ζητεῖν περὶ ἂν μὴ εἰς ἔριν, ἀλλὰ εἰς εὕρεσιν τείνῃ, σωτήριόν ἐστι. (Vgl. dazu *Baur*, L-Lehre S. 194 ff. mit der Bemerkung, dass das «Abstracte» der Gotlee von keinem der ältern Kirchenlehrer, selbst Origenes nicht ausnommen, stärker und bestimmter ausgesprochen worden, als von Cles. Aber er blieb keineswegs bei der Abstraction stehen.) *Origenes* ra Cels. VI, 65 (Opp. T. I. p. 684. 682) zeigt, wie das Individuelle aller Beschreibung entziehe; denn wer solle z. B. den Unterschied schen der Süssigkeit der Feige und der einer Dattel mit Worten bereiben? Und de princ. I, 1. 5 p. 50 (*Redep.* p. 99) sagt er: Dicimus ndum veritatem, Deum incomprehensibilem esse atque inæstimabilem. uid enim illud est, quod sentire vel intelligere de Deo potuerimus, tis longe modis eum meliorem esse ab eo quod sensimus necesse est lere. «Wie der Glanz der Sonne zum schwachen Funken eines Laenlichtes, verhält sich die Herrlichkeit Gottes zu ihrer Vorstellung von » Ebenso *Novatian* de trin. c. 2: De hoc ergo ac de eis, quæ sunt

ipsius et in eo sunt, nec mens hominis quæ sint, quanta sint et qualia sint, digne concipere potest, nec eloquentia sermonis humani æquabilem majestati ejus virtutem sermonis expromit. Ad cogitandam enim et ad eloquendam illius majestatem et eloquentia omnis merito muta est et mens omnis exigua est; major est enim mente ipsa, nec cogitari possit quantus sit: ne si potuerit cogitari, mente humana minor sit, qua concipi possit. Major est quoque omni sermone, nec edici possit: ne si potuerit edici, humano sermone minor sit, quo quum edicitur, et circumiri et colligi possit. Quidquid enim de illo cogitatum fuerit, minus ipso erit, et quidquid enuntiatum fuerit, minus illo comparatum circum ipsum erit. Sentire enim illum taciti aliquatenus possumus; ut autem ipse est, sermone explicare non possumus. Sive enim illum dixeris lucem, creaturam ipsius magis quam ipsum dixeris etc. . . . Quidquid omnino de illo retuleris, rem aliquam ipsius magis et virtutem quam ipsum explicaveris. Quid enim de eo condigne aut dicas aut sentias, qui omnibus sermonibus major est? etc. — Diese durch die erste Periode hindurchgehende christliche Sokratik, wie sehr sticht sie ab gegen die moderne Zuversichtlichkeit alt- und neu-scholastischer Art und Kunst! Gleichwohl statuiren dann wieder die Kirchenlehrer (so namentlich Origenes) ein geistiges Schauen Gottes, das einstweilen durch Christus vermittelt, dereinst ein unmittelbares sein wird (vgl. unten in der Eschatologie).

§. 38.

Idealismus und Anthropomorphismus. Körperlichkeit Gottes.

Der gebildete Geist denkt sich gern von Gottes Wesen alles entfernt, was an Endliches und Zusammengesetztes erinnert, weshalb er aus zarter Scheu, Gott in die Creatürlichkeit herabzuziehen, sogar an dem Begriff der Substantialität Gottes Anstoss nehmen kann, dabei aber auch Gefahr läuft die Gottheit in eine abstracte Negation zu verflüchtigen. Dieser idealisirenden Richtung gegenüber macht sich aber auch das fromme Bedürfniss geltend, einen realen Gott zu haben *für* die Welt, *für* die Menschen und *für* das menschliche Herz; und was auf dem Wege der Negation dem Wesen Gottes entzogen wird, das ersetzt die kühne, bilderreiche Sprache des frommen Gefühls durch populär - symbolischen, anthropomorphischen Ausdruck. Beide Richtungen, welche sich mit gleichen Ansprüchen in der Sphäre des religiösen Denkens geltend machen, und von Alters her geltend gemacht haben[1], finden auch in der ersten Periode der christlichen Dogmengeschichte ihre Vertreter. Während die Alexandriner, namentlich *Origenes*, von Gott alles fern zu halten suchen, was ihn in den Dunstkreis des Irdischen zu ziehen und irgendwie zu vermensch-

lichen scheint[2], hält dagegen *Tertullian* so fest an dem Begriffe der Substantialität Gottes, dass ihm diese mit der Körperlichkeit (wenn auch keineswegs mit der grobmateriellen menschlichen Leiblichkeit) in Eins zusammenfällt[3].

[1] Schon bei den Alten zeigte sich hierin eine Verschiedenheit. Die polytheistische Volksreligion ruhte (wie eine jede) auf Anthropomorphismus. Nun suchte die eleatische Schule, Xenophanes von Kolophon an ihrer Spitze, mit dem Polytheismus auch die anthropomorphistischen Vorstellungen zu bekämpfen. Vgl. Clem. Al. Strom. V, 14 p. 714 (*Sylb.* 601 c.):

Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρωποῖσι μέγιστος
Οὔ τι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίϊος οὐδὲ νόημα κτλ.

und Strom. VII, 4 p. 841, sowie die übrigen Stellen bei *Preller* (hist. phil. græco-rom. Hamb. 1838. p. 84 ss.); *Ritter* I, S. 450; *Schleierm.* 60. — Die Epicuräer (wenn auch zweifelhaft ist, ob Epicur selbst im Ernste so lehrte) dachten sich die Götter in quasi-menschlicher Gestalt, aber ohne menschliche Bedürfnisse, und unbekümmert um der Menschen Leiden und Freuden. Sie behielten sonach das Nichtige (Gespenstische) des Anthropomorphismus bei, während sie die tiefere Bedeutung desselben (menschliches Verhältniss Gottes zum Menschen) aufgaben, vgl. Cic. de nat. D. I, 8—12. *Reinhold* I, S. 404. Anm. *Ritter* III, S. 490. Anders die Stoiker, die zwar, entfernt von anthropomorphistischer Fassung, Gott als die die ganze Welt beherrschende Kraft und Vernunft, aber doch unter ätherisch-materieller Verhüllung dachten. Cic. de n. D. II, 24. *Ritter* III, S. 576.

[2] *Clemens* spricht sich an verschiedenen Stellen gegen den Anthropomorphismus aus: «Wie die Schnecken und Austern aus ihren engen Gehäusen und der Igel aus seinem in sich zusammengeballten Ich heraus, so räsonniren die meisten Menschen aus ihrem beschränkten menschlichen Gesichtspunkte über Gott und messen ihn nach sich.» Strom. V, 11 p. 687; vgl. VII, 5 p. 845; c. 7 p. 852. 853: Ὅλος ἀκοὴ καὶ ὅλος ὀφθαλμός, ἵνα τις τούτοις χρήσηται τοῖς ὀνόμασιν, ὁ Θεός. Καθ' ὅλου τοίνυν οὐδεμίαν σώζει θεοσέβειαν, οὔτε ἐν ὕμνοις οὔτε ἐν λόγοις, ἀλλ' οὐδὲ ἐν γραφαῖς ἢ δόγμασιν ἡ μὴ πρέπουσα περὶ τοῦ Θεοῦ ὑπόληψις, ἀλλ' εἰς ταπεινὰς καὶ ἀσχήμονας ἐκτρεπομένη ἐννοίας τε καὶ ὑπονοίας· ὅθεν ἡ τῶν πολλῶν εὐφημία δυσφημίας οὐδὲν διαφέρει διὰ τὴν τῆς ἀληθείας ἄγνοιαν κτλ. (vom Gebet). — *Origenes* eröffnet sein Werk περὶ ἀρχῶν gleich nach dem Proœm. mit der Abwehr anthropomorphischer oder materieller Vorstellungen von Gott: «Ich weiss, dass manche, selbst mit Berufung auf die heil. Schrift, behaupten wollen, Gott sei ein körperliches Wesen, weil sie bei Moses lesen, er sei ein verzehrendes Feuer, und bei Johannes, Gott ist ein Geist (πνεῦμα = רוּחַ). Feuer und Geist können sie nur für etwas Körperliches halten. Ich möchte sie fragen, was sie von der Stelle 1 Joh. 1, 5 sagen: **Gott ist ein Licht?** Er ist ein Licht, das die Erkenntnisskraft derer erleuchtet, die die Wahrheit fassen (Ps. 35, 10); denn **die Leuchte Gottes** ist nichts anderes, als die göttliche Kraft, vermöge welcher der Erleuchtete in Allem die Wahrheit erschaut und Gott selbst als Wahrheit erkennt. In eben diesem Sinne heisst es auch: In deinem Lichte sehen wir das Licht, d. h. in dem Worte, der Weisheit, die dein Sohn ist, in

diesem sehen wir dich, den Vater. Muss er nun wohl, weil er das *Licht* heisst, dem Sonnenlichte ähnlich gedacht werden? Wie soll das auch nur einigermaassen einen erträglichen Sinn geben, dass man aus dem körperlichen Lichte die Gründe des Wissens und der Wahrheit schöpfe? u. s. w. (nach *Schnitzers* Uebersetzung S. 13 ff.). Wie sehr indessen Origenes bei dem Streben nach Vergeistigung auch tiefer gehende Ausdrücke der Schrift in ein Abstractum zu verflachen Gefahr lief, davon zeugt der folgende, wo er die Theilnahme am heil. Geist, um alle Begriffe der Theilbarkeit des Geistes (Gottes) abzuweisen, dem «Theilnehmen an der Heilkunde» gleichstellt, obwohl er selbst weiter unten auf das Unadäquate der Vergleichung aufmerksam macht. Hier siegte offenbar «der Verstand nur *zu sehr* über die Einbildung» (vgl. oben das Urtheil von *Mosheim* §. 26. Note 11). — Gegen Anthropomorphismus spricht sich auch sehr stark und entschieden *Novatian* aus de trin. c. 6: Non intra hæc nostri corporis lineamenta modum aut figuram divinæ majestatis includimus. . . . Ipse totus oculus, quia totus videt, totus auris, quia totus audit etc. — Selbst die Definition, Gott sei ein Geist, hat ihm nur relative Gültigkeit: Illud quod dicit Dominus (Joh. IV) spiritum Deum, puto ego sic locutum Christum de patre, ut adhuc aliquid plus intelligi velit quam spiritum Deum. Er sieht darin eine ähnliche Accommodation an die bildliche Sprachweise, als wenn anderwärts gesagt wird, Gott sei ein Licht u. s. w., omnis enim spiritus creatura est.

Der Erste, der (unter den Christen) Gott einen Körper zugeschrieben haben soll, ist *Melito* von *Sardes* in seiner nicht mehr vorhandenen Schrift περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ, vgl. Orig. comment. in Gen. (Opp. T. II. p. 25); Eus. IV, 26, und *Heinichen* z. d. St.; Gennad. de dogm. eccles. c. 4; und *Piper*, über Melito, in den Stud. und Krit. 1838. 1. S. 71, wo auch eine parallele Ansicht aus den Clementinen. — Sicher ist, dass *Tertullian* Gott (wie der Seele) einen Körper zuschrieb, unter dem er sich jedoch nicht einen menschlichen Körper, sondern die nothwendige Form alles Seins dachte (vgl. *Schleierm.* Gesch. der Phil. S. 165, und *Schwegler*, Mont. S. 171. Anm.), de carne Christi c. 11: Ne esse quidem potest, nisi habens per quod sit. Cum autem (anima) sit, habeat necesse est aliquid per quod sit. Si habet aliquid per quod est, hoc erit corpus ejus. Omne quod est, corpus est sui generis. Nihil est incorporale, nisi quod non est. Adv. Praxeam c. 7: Quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie. Sed et invisibilia illa quæcunque sunt, habent apud Deum et suum corpus et suam formam, per quæ soli Deo visibilia sunt; quanto magis quod ex ipsius substantia missum est, sine substantia non erit! Vgl. *Neander*, Antignost. S. 451. Einen bestimmten, allen gröbern Anthropomorphismus ausschliessenden Unterschied zwischen dem göttlichen und menschlichen corpus macht Tertullian selbst adv. Marc. II, 16: Discerne substantias et suos eis distribue sensus, tam diversos, quam substantiæ exigunt, licet vocabulis communicare videantur. Nam et dexteram et oculos et pedes Dei legimus, nec ideo tamen humanis comparabuntur, quia de appellatione sociantur. Quanta erit diversitas divini corporis et humani, sub eisdem nominibus membrorum, tanta erit et animi divini et humani differentia, sub eisdem licet vocabulis sensuum, quos tam corruptorios efficit in homine corruptibilitas substantiæ humanæ, quam incorruptorios

Deo efficit incorruptibilitas substantiæ divinæ *). — Mit grosser Besonnenheit weist *Irenäus* sowohl den eigentlichen Anthropomorphismus den falschen Anthropopathismus ab. In keinem Stücke ist Gott der menschlichen Schwäche vergleichbar. Wenn seine *Liebe* uns auch berechtigt, menschliche Ausdrücke zu seiner Bezeichnung zu gebrauchen, so fühlen wir doch, wie er nach seiner *Grösse*, nach seinem wahren Wesen, über alles Menschliche erhaben ist. Gott ist einfach und sich in allen Dingen selbst gleich (simplex et non compositus et similimembrius et ipse ipse sibimet ipsi similis et æqualis). Vgl. adv. hær. II, 13, 4 und IV, . IV, 5. *Duncker* a. a. O. S. 25 ff. *Baur*, christl. Gnosis, S. 466; Trin.-Lehre S. 190. — Ueber *Cyprians* Anthropomorphismus s. *Rettberg* S. 300.

§. 39.

Eigenschaften Gottes.

So wenig als das Dasein Gottes, ebensowenig wurden anfänglich dessen Eigenschaften zum Gegenstand wissenschaftlicher Bestimmungen gemacht[1]: vielmehr schloss sich auch hier bei den katholischen Christen die concrete Vorstellung von einem persönlichen Gotte unter gewissen Modificationen an die alttestamentliche an[2]; doch trug man immer mehr die aus der Schule der Philosophen entlehnten metaphysischen Begriffe auch auf den Gott der Christen über, und auch da zeigte sich ein Schwanken zwischen den oben bezeichneten Geistesrichtungen. Die Vorstellungen von der *Allgegenwart Gottes* hingen bei den Einen zusammen mit den Vorstellungen von dessen Raum erfüllender, andere Körper verdrängender Körperlichkeit[3], bei den Andern mit der entgegengesetzten Denkweise, wodurch Gott entweder über den Raum erhaben, oder denselben aufhebend und ihn vertretend gedacht wurde[4]. Die *Allwissenheit* wurde nicht ganz frei von anthropomorphistischen Voraussetzungen aufgefasst, und ihr setzte selbst *Origenes* Schranken[5], wie auch der *göttlichen Allmacht*[6]. — Neben der *Gerechtigkeit* Gottes wurde, dem Geiste des Christenthums

1 Mit Unrecht führt *Münscher (v. C.)* I, S. 134 diese Stelle als Beweis an, dass Tertullian vom *wirklichen* Anthropomorphismus nicht freizusprechen sei. Sie beweist vielmehr das Gegentheil. Ueberhaupt sind Körperlichkeit Gottes und Anthropomorphismus keineswegs synonym. Man kann sich Gott unkörperlich und doch sehr anthropomorphistisch denken, als einen höchst beschränkten, menschenähnlichen Geist; und umgekehrt kann man den Körperbegriff (die Substantialität) etwa mit den Stoikern so abstract fassen, dass alle Menschlichkeit und Persönlichkeit daraus verschwindet. Tertullian verbindet nun allerdings beide Vorstellungsweisen bis auf einen gewissen Grad, aber es ist am Ende doch mehr die Unbehülflichkeit der Sprache, als eine rohe Denkweise von seiner Seite, die ihn so sehr ins Geschrei gebracht hat. Aus demselben Grunde geschieht auch dem *Cyprian* zu viel von Seiten *Rettbergs* a. a. O. Vgl. auch die treffenden Bemerkungen *Baurs*, Trin.-Lehre S. 188. Anm.

gemäss, auch *Gottes Liebe* und *Barmherzigkeit* besonders herausgehoben[7]; doch konnte es nicht fehlen, dass auch Collisionen eintraten, die man durch eine höhere Betrachtungsweise wieder auszugleichen suchte, wie die Allwissenheit (namentlich das Vorherwissen) mit der Allmacht und Güte Gottes[8], oder die strafende Gerechtigkeit mit dessen Liebe und Barmherzigkeit[9].

[7] So gedenkt «*Justin d. M. der göttlichen Eigenschaften in der Regel blos im Vorübergehen und im Gegensatze zu der gemeinen Vermenschlichung, welcher die dichterische und plastische Mythologie ihre Volksgötter unterwarf*» *Semisch* II, S. 258. Uebrigens hebt Justin die Unwandelbarkeit Gottes als eine seiner Grundeigenschaften heraus. Er nennt ihn Apol. I, 13 τὸν ἄτρεπτον καὶ ἀεὶ ὄντα θεόν.

[8] Die katholische Kirche hielt auch hierin die Mitte zwischen den antijudaisirenden Gnostikern, welche in dem Demiurgen entweder ein dem höchsten Gott untergeordnetes oder gar ein demselben feindseliges Wesen erblickten, und zwischen den judaisirenden Ebioniten, welche die starre Physiognomie des Judenthums beibehielten und die universale Bedeutung der von Christo gegebenen Gotteslehre verkannten. Uebrigens zeigte sich auch hier wieder eine grosse Verschiedenheit zwischen den Nordafrikanern und den Alexandrinern.

[9] Vgl. die §. 36, Note 3 angeführte Stelle aus Athenagoras über die Einheit Gottes. Auch *Cyprian* de idolor. van. p. 45 macht es den Heiden zum Vorwurf, dass sie Gottes unendliches Wesen in einen Tempel einschliessen wollen, während er ubique totus diffusus sei, wobei ihm wohl eine den Raum erfüllende Substanz vorschweben mochte.

[9] Schon *Philo* hatte Gott dem absoluten Raume identificirt, ihn seine eigene Schranke genannt (vgl. die hieher gehörigen Stellen bei *Dähne* S. 281—84, auch S. 193. 267 ff.); und wie er, so nennt auch *Theophilus* ad Aut. II, 3 Gott seinen eigenen Raum (αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος ἐστίν). Die Allgegenwart Gottes beschränkt Theoph. mit Recht nicht auf das blosse *Vorhandensein* an dem einen wie an dem andern Orte, sondern denkt sich darunter die ununterbrochene, nur aus den Werken erkannte Wirksamkeit, vgl. I, 5. Auch *Clemens* negirt das Räumliche in Gott, Strom. II, 2 p. 431: Οὐ γὰρ ἐν γνόφῳ (unnöthige Conjectur *Rösslers*: ἐν χρόνῳ) ἢ τόπῳ ὁ Θεός, ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου καὶ τῆς τῶν γεγονότων ἰδιότητος· διὸ οὐδὲ ἐν μέρει καταγίνεταί ποτε, οὔτε περιέχων οὔτε περιεχόμενος, ἢ κατὰ ὁρισμόν τινα ἢ κατὰ ἀποτομήν. *Origenes* schildert Gott als den, der mit seiner Kraft die Welt (die er sich mit Plato als ein belebtes Wesen dachte) erfüllt und trägt, ohne sie aber räumlich auszufüllen, noch selbst im Raume sich zu bewegen, vgl. de princ. II, 1 (Opp. I, p. 77). Erklärung populär-religiöser bildlicher Ausdrücke, die an Raumerfüllung und Ortsveränderung erinnern, siehe contra Cels. IV, 5. Opp. I, p. 505, und vgl. ib. p. 686. Ueber den Ausdruck, dass Gott alles in allem sei, s. de princ. III, 6 (Opp. I, p. 152. 153). *Schnitzer* S. 239. 240.

[10] Justin. dial. c. Tryph. c. 127: Ὁ γὰρ ἄῤῥητος πατὴρ καὶ κύριος τῶν πάντων οὔτε ποι ἀφῖκται, οὔτε περιπατεῖ, οὔτε καθεύδει, οὔτε ἀνίσταται, ἀλλ' ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ ὅπου ποτὲ μένει, ὀξὺ ὁρῶν καὶ ὀξὺ ἀκούων, οὐκ ὀφθαλμοῖς

... μόνον, ἀλλὰ δυνάμει ἀλέκτῳ· καὶ πάντα ἐφορᾷ καὶ πάντα γινώσκει, καὶ ... ἡμῶν λέληθεν αὐτόν. — Clem. Strom. VI, 17 p. 821: Ὁ γάρ τοι Θεὸς ... οἶδεν, οὐ μόνον τὰ ὄντα, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ ὡς ἔσται ἕκαστον· ... τε ἐπὶ μέρους κινήσεις προορῶν πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει, γυμνὴν ... τὴν ψυχὴν βλέπων, καὶ τὴν ἐπίνοιαν τὴν ἑκάστου τῶν κατὰ μέρος ἔχει ... αἰῶνος· καὶ ὅπερ ἐπὶ τῶν θεάτρων γίνεται καὶ ἐπὶ τῶν ἑκάστου μερῶν, ... τὴν ἐνόρασίν τε καὶ περιόρασιν καὶ συνόρασιν, τοῦτο ἐπὶ τοῦ Θεοῦ γίνεται. ... τε γὰρ πάντα καὶ ἕκαστον ἐν μέρει μιᾷ προσβολῇ προσβλέπει. Ori... de princ. III, 2 (Opp. I, p. 49) beweist die Endlichkeit der Welt ..., dass Gott eine unendliche Welt nicht begreifen würde; denn man ... nur begreifen, was einen Anfang hat. Zu sagen aber, dass Gott ... nicht begreife, wäre frevelhaft.

... Orig. de princ. II, c. 9 p. 97 (*Redep.* p. 10. 11): Ἐν τῇ ἐπινοουμένῃ ... τοσοῦτον ἀριθμὸν τῷ βουλήματι αὐτοῦ ὑποστῆσαι τὸν θεὸν νοερῶν οὐσιῶν, ... ἠδύνατο διαρκέσαι· πεπερασμένην γὰρ εἶναι καὶ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ ... κτλ. Sonst aber zeigt Origenes wieder sehr würdige Begriffe von ... Allmacht, indem er contra Cels. V (Opp. I, p. 595) zeigt, wie Gott ... alles vermöge, aber doch nichts wolle, was wider die Natur (παρὰ ...) sei, οὔτε τὰ ἀπὸ κακίας, οὔτε τὰ ἀλόγως γενόμενα.

... Merkwürdig ist die Vorstellung des Clemens von Alexandrien, der ... einem unverkennbaren Anschluss an die gnostische Lehre von einem ... das Erbarmen Gottes sich als dessen weibliche Seite denkt, ... div. salv. p. 956, wozu jedoch schon im A. Test. Jes. 49, 15 sich ... Analogie findet; vgl. *Neander*, gnost. Syst. S. 209. Ueber die Liebe ... Barmherzigkeit Gottes finden sich namentlich bei Clemens viele Stellen. ... liebt die Menschen um ihrer Gottverwandtschaft willen, Coh. p. 89: ... δὲ ἀεὶ τῷ Θεῷ τὴν ἀνθρώπων ἀγέλην σώζειν. Vgl. Strom. VII, ... 832. Gottes Liebe geht den Menschen nach, sucht sie, wie der Vogel ... aus dem Neste gefallenen Jungen sucht. Coh. 74; Pæd. I, p. 102.

... Origenes contra Cels. II. Opp. I, p. 405; Comment. in Gen. Opp. II, ... 40. 41. Das Weitere bei der Lehre von der menschlichen Freiheit.

... Auch hierin unterschied sich der Gnosticismus von der rechtgläubigen ... christlichen Gotteslehre, dass er die strafende Thätigkeit Gottes nicht zu ... wusste mit der liebenden und erlösenden Thätigkeit, und deshalb ... Marcion) den gerechten Gott des A. Test. von dem liebenden Vater ... Christen auch objectiv trennen zu müssen glaubte. Gegen diese ... befugte Trennung heben Irenæus, Tertullian, Clemens, Origenes u. A. ... Begriff der Strafgerechtigkeit Gottes scharf hervor, indem sie zeigen, ... er sich gar wohl mit der Liebe Gottes vereinigen lasse. Nach *Irenæus* ... hær. V, 27 besteht die Strafe nicht in etwas Positivem, das von Gott ..., sondern in der Entfernung des Sünders von Gott. Gott straft ... προηγητικῶς, sondern ἐπακολουθούσης δι' ἐκείνης (τῆς ἁμαρτίας) τῆς ... *Tertullian* dagegen fasst die Strafgerechtigkeit Gottes mehr aus ... juridischen Standpunkt der Unverletzlichkeit eines Gesetzes auf, indem ... zwischen wahrer Liebe und gutmüthiger Schwäche scheidet (vgl. contra ... I, 25. 26; II, 13. 14. 16 — negabimus Deum, in quo non omnia, ... Deo digna sint, constent) und den Zorn Gottes durch die Liebe selbst ... bedingt sein lässt. Darum unterscheidet er auch zwischen malis supplicii ... pœnæ und malis culpæ s. peccati. Nur der erstern Urheber ist Gott, ... Urheber der letztern der Teufel. — Zur Abwehr gegen Beschuldigungen

des Anthropomorphismus: Stultissimi, qui de humanis divina praejudicant, ut, quoniam in homine corruptoriae conditionis habentur hujusmodi passiones, idcirco et in Deo ejusdem status existimentur etc. — An die juridische Vorstellung schliesst sich zum Theil auch *Clemens* von Alexandrien an, Strom. IV, 24 p. 634; doch nennt er sie bei der Aufzählung der Ursachen, warum Gott strafe, als die letzte. Voran stellt er den pädagogischen Zweck, die Menschen zu bessern, und den der Mahnung und Abschreckung für Andere, vgl. Paed. I, 8 p. 40. Den pädagogischen Zweck hebt er auch noch heraus Strom. VII, p. 895: Ἀλλ' ὡς πρὸς τοῦ διδασκάλου ἢ τοῦ πατρὸς οἱ παῖδες, οὕτως ἡμεῖς πρὸς τῆς προνοίας κολαζόμεθα. Θεὸς δὲ οὐ τιμωρεῖται· ἔστι γὰρ ἡ τιμωρία κακοῦ ἀνταπόδοσις· κολάζει μέντοι πρὸς τὸ χρήσιμον καὶ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ τοῖς κολαζομένοις. — Uebrigens ist Gott nach *Origenes* schneller zum Wohlthun bereit als zum Strafen, Hom. I. in Jerem. (Opp. III, p. 125): Ὁ θεὸς εἰς ἀγαθοποιΐαν πρόχειρός ἐστιν, εἰς δὲ τὸ κολάσαι τοὺς ἀξίους κολάσεως μελλητής. Er giebt dem Sünder immer noch Frist zur Besserung, s. ebenda. Weitläufig widerlegt Orig. de princ. II, 5 (Opp. T. I, p. 102; *Schnitzer* S. 109) die Einwürfe der Gnostiker, indem er ihnen das Nichtige ihrer Unterscheidung von «gütig» und «gerecht» nachweist, und die Strafen Gottes auf väterliche und ärztliche Absichten zurückführt, zugleich aber die anthropomorphistischen Stellen des A. Test. von Rache und Zorn Gottes allegorisch erklärt; vgl. auch contra Cels. IV, 71. 72. p. 556. (S. übrigens unten §. 48.)

§. 40.

Die Lehre vom Logos.

a. Vor- und ausserchristliche Lehre.

**Lücke*, geschichtliche Erörterung der Logosidee, in dessen Commentar über das Evang. Joh. Bd. I. 3. Aufl. S. 249 ff. *v. Bohlen*, das alte Indien mit besonderer Rücksicht auf Aegypten (II. Königsb. 1830) I, S. 201 ff. *Stuhr*, die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients, S. 99 ff. *Kleuker*, Zendavesta im Kleinen, Th. II, S. 1 ff. **Bäumlein*, Versuch, die Bedeutung des joh. Logos aus den Religionssystemen des Orients zu entwickeln, Tüb. 1828. *J. A. Dorner*, Entwicklungsgeschichte der Christologie, Stuttg. 1839. 2. Aufl. 1845. von Anf. **F. Ch. Baur*, die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Tüb. 1841—1843. III. 8.) Bd. I, S. 1—128. **G. A. Meier*, die Lehre von der Trinität, Hamb. 1844. I, S. 1 ff. *Hellwag*, die Vorstellung von der Präexistenz Christi in der ältesten Kirche, in Zellers Jahrbb. 1848. 1. 2. **Duncker*, zur Geschichte der christl. Logoslehre Justins des Märt. (abgedr. aus den Göttinger Studien 1847) Gött. 1848.

Die Nothwendigkeit, sich Gott als rein geistiges Wesen über alles Endliche erhaben zu denken, ihn aber doch wieder als den sich der Welt Offenbarenden und Mittheilenden in ein bestimmtes Verhältniss zu ihr zu setzen, führte bei fortgeschrittener Verstandesbildung auf die Vorstellung von einem *Organ*, durch welches Gott die Welt schafft, auf dieselbe wirkt und sich ihr offenbart, welches Organ, als im Wesen Gottes selbst gegründet, aufs innigste mit ihm verbunden und doch auch wieder irgendwie unterschieden von ihm gedacht wurde. Auch ohne zu den weiter liegen-

[d]en orientalischen Quellen der indischen Weisheit und der [Z]endlehre[1], oder zur occidentalischen der alten Philosophie, [n]amentlich des Plato[2], ihre Zuflucht zu nehmen, findet die [c]hristliche Dogmengeschichte schon in der Art, wie sich [d]ie alttestamentlichen Personificationen des göttlichen Wor[t]es und der göttlichen Weisheit in der apokryphischen Zeit [z]u bestimmtern concreten Gestalten verdichteten[3], vornehm[li]ch aber in der Philonischen Lehre vom Logos[4] und in [e]inigen gleichzeitigen Ideen[5] die Form vorgebildet, in [w]elche das Christenthum erst den belebenden und befruch[te]nden Geist hineinzutragen und sie zum Ausdruck der tief[i]nnigsten Glaubenswahrheiten zu verwenden bestimmt war.

[1] Die Trimurti des indischen Brahmanismus:

Brahma	Vishnu	Siva (Kala)
Sonne (Licht)	Wasser (Luft?)	Feuer
Schöpfer	Erhalter (fortschreitende Entwicklung)	Zerstörer
Macht	Weisheit	Gerechtigkeit
Vergangenheit	Gegenwart	Zukunft
Materie	Raum	Zeit.

Vgl. *v. Bohlen* und *Stuhr* a. a. O. Bei den Aegyptern finden wir entsprechend

dem Brahma = Phtha
— Vishnu = Kneph
— Siva = Neith.

Das Schöpferwort Brahma's ist Om (Oum), s. *v. Bohlen* I, S. 159 ff. 212. — In der Zoroastrischen Lehre erscheint Honover als das weltschaffende Wort, als unmittelbarste Uroffenbarung des Gottes Ormuzd, s. *Kleuker* a. a. O. und *Stuhr* I, S. 370. 371. *Meier* a. a. O. S. 4: »*Weil in den heidnischen Religionen durchgängig die Einheit des Natürlichen und Göttlichen herrscht, sind ihre Triaden völlig von der Dreieinigkeit des Christenthums verschieden: sie bezeichnen in ihnen nur die Momente des Werdens, und treten eben deshalb gerade in den Religionen am meisten hervor, welche auf einer noch sehr niedrigen Stufe stehen, verschwinden dagegen um so mehr, wenn diese in weiterer Entwicklung von jener Identification des Göttlichen mit dem Naturleben sich losmachen.*« Vgl. *Dorner* v. Anf.

[2] Das Verhältniss, in welchem sich Plato (vorzüglich im Timæus) Gott zu dem weltbildenden νοῦς dachte, bietet jedoch nur ein fernes Analogon dar; desgleichen die Stelle vom λόγος aus Epinomis p. 986, welche Eus. præp. ev. XI, 16 angeblich aus Epimenides anführt (bei *de Wette*, biblische Dogmatik §. 157). Vgl. *Tennemann*, das platon. Philosophem vom göttl. Verstande, in Paulus' Memorabilien, Stück I, und in *dessen* System der platonischen Philosophie, Th. III, S. 149 ff. 174 ff. *Böckh*, über die Bildung der Weltseele im Timæus des Plato (in Daub und Creuzers Studien, Bd. III, 1 ff.). *Ritter*, Gesch. d. Phil. II, S. 291 ff. 318 ff. *Ackermann*, das Christliche im Plato, Hamb. 1835. S. 297. Ueber die Logoslehre der Stoiker (σπερματικὸς λόγος) s. *Duncker* a. a. O. S. 28 ff.

[3] Die älteste alttestamentliche Offenbarungsform ist die unmittelbare

Theophanie, die nur für das Zeitalter der Kindheit ausreichen konnte. Später redet Gott zum Volke und zu Einzelnen theils durch Engel (besonders den מַלְאַךְ יְהוָה), theils durch menschliche Mittelspersonen (Moses und die Propheten). Der Umgang Gottes mit den Propheten ist aber bereits vermittelt durch das Wort (דְּבַר יְהוָה), das auf sie herabkommt. Dieser λόγος (ῥῆμα τοῦ θεοῦ, τοῦ κυρίου) wird hier und da poetisch personificirt: Ps. 147, 15. Jes. 55, 11; weniger Ps. 33, 4; 119, 89. 104. 105. Jes. 40, 8. Jerem. 23, 29; vgl. *Lücke* a. a. O. S. 257. Wie das Wort, so erscheint auch die Weisheit Gottes (חָכְמָה, σοφία) personificirt: Hiob 28, 12 ff. und besonders stark (gegenüber der Thorheit) Prov. 8 u. 9. Ueber das קָנָנִי (Prov. 8, 22) und über die Bedeutung von אָמוֹן (8, 30) vgl. *Umbreits* Commentar S. 102. 106; über die Personification der Weisheit in den apokryphischen Schriften (Sir. 1, 4. 24. Baruch 3, 15 ff. 4, 1. Sap. 6, 22 bis Cap. 9) *Lücke* a. a. O. S. 259 ff. und *Bretschneider*, systematische Darstellung der Dogmatik der Apokryphen, Leipz. 1805. S. 191 ff. Am stärksten tritt die Personification im Buche der Weisheit hervor, so dass die Grenze zwischen ihr und einer eigentlichen Hypostase schwer zu ziehen ist, besonders 7, 22 ff. Ueber das Verhältniss dieser Hypostasirung des Logos zur Philonischen s. *Lücke* a. a. O. *Dorner*, S. 15 ff. *Grimm*, Commentar über das Buch der Weisheit, Leipz. 1837.

[4] «*Philo's Logologie ist die unmittelbare Vorhalle des christlichen Logosbegriffs*» *Semisch*, Justin d. M. II, S. 267. — Ob Philo sich den Logos als Hypostase gedacht? s. *Dorner* I, S. 21 ff., der es bezweifelt, während die meisten der Uebrigen es bejahen. So viel ist gewiss, dass Philo von dem ὄν schlechthin den λόγος τοῦ ὄντος unterscheidet, der an der Spitze der δυνάμεις, λόγοι, ἄγγελοι steht. Dieser Logos heisst ihm auch δεύτερος θεός, ja θεός schlechthin, aber *ohne* Artikel, — υἱὸς πρεσβύτερος, υἱὸς μονογενής, πρωτόγονος, — *εἰκών, σκιά, παράδειγμα, δόξα, σοφία, ἐπιστήμη τοῦ θεοῦ*. Der Logos ist dem Philo der Inbegriff und Sitz der Idealwelt (ἰδέα τῶν ἰδεῶν ὁ θεοῦ λόγος). Wie ein Künstler sich zuvor ein Modell macht von dem, was er schaffen will, so hat Gott erst die Welt sich ideal abgebildet, s. de mundi opif. §. 5 und die Erläuterungen von *J. G. Müller* (Philo's Buch von der Weltschöpfung, Berlin 1841), S. 149 ff. Ebenso ist der Logos der Vermittler der Offenbarungen Gottes; durch ihn wurden die Theophanien möglich; er heisst der παράκλητος, ἀρχιερεύς, ἱκέτης, πρεσβευτής, ὀπαδὸς τοῦ θεοῦ. Er nährt und pflegt alles Gute als *ἀρχὴ καὶ πηγὴ* καλῶν πράξεων. Philo kennt bereits den Unterschied von λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός, wenn auch die Ausdrücke bei ihm blos in anthropologischer Beziehung vorkommen, de vita Moys. lib. III (Paris. p. 672 C: Ἐν ἀνθρώπῳ δ' ὁ μὲν (λόγος) ἐστὶν ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικός, καὶ ὁ μὲν οἷά τις πηγή, ὁ δὲ γεγωνὸς ἀπ' ἐκείνου ῥέων. Aber er denkt sich den göttlichen Logos nach Analogie des menschlichen. Insofern der Logos die göttliche Idee ist, entfaltet sich aus ihm alle geistige und sinnliche Wirklichkeit; als Naturkraft gedacht durchdringt er die Welt und ist ihr als Weltgeist immanent. Dass er ihn häufig personificirt, berechtigt noch nicht zu der Annahme einer wirklichen Hypostase, und man wird daher bei der Auslegung der einzelnen Stellen grosse Vorsicht zu üben haben. Indessen hat sich nach den neuesten Untersuchungen (seit *Dorner*) herausgestellt, dass Philo allerdings an einzelnen Stellen sich zur Idee einer wirklichen Hypostase erhebt (Alleg. III, 93; de somn. I, 584. 585; quis rer. div. hær.

509 u. a.), vgl. *F. Keferstein*, Philo's Lehre von den göttl. Mittelwesen, Lpz. 1846; auch *Semisch*, Justin d. M. S. 271., *Baur*, Trin.-Lehre I, S. 59 ff. *Meier*, Trin.-Lehre I, S. 20 ff. und die (§. 19 angef.) Untersuchungen von *Grossmann*, *Scheffer*, *Gfrörer*, *Dähne*, *Ritter*.

[5] Ausser bei Philo finden sich noch Spuren der Logosidee in der samaritanischen Theologie, sowie auch bei Onkelos und Jonathan, vgl. *Lücke* a. a. O. Ueber den Adam Kadmon der Kabbalisten, sowie über die Memra und Schechina s. *Bretschneider* a. a. O. S. 233. 236. *Baur*, Gnosis, S. 332. Anm. *de Wette*, bibl. Dogm. §. 157. *Gfrörer*, das Jahrhundert des Heils, Stuttg. 1838. S. 272 ff. *Dorner* I, 1. S. 59.

§. 41.

b. Die christlich-johanneische Logoslehre.

Erst durch das Christenthum erhielt die speculative Vorstellung vom Logos eine praktisch-religiöse Bedeutung[1], indem das Evangelium Johannis, übereinstimmend mit der nur im Ausdruck verschiedenen paulinischen Lehre[2], die vollkommene persönliche Gottesoffenbarung in Christo den *Logos* nannte. Dieser christlich-johanneische Logos war nun nicht mehr abstracte Idee, sondern in seiner Idealität zugleich historische Wirklichkeit und religiöse Wahrheit, und eben deshalb von Anfang an die eigentliche Lebenswurzel der christlichen Theologie.

[1] Schon Philo stempelte zwar die Logosidee dadurch zu einer praktisch-religiösen, dass er sie der hebräischen Volksreligion anpasste durch die Verbindung mit dem Messiasbegriff. Aber diese Verbindung war doch nur eine lose, und selbst der Messiasbegriff war nur ein abstracter, nicht im Sinne der Juden historisch verwirklichter (*«die Messiasidee ist in Philo zur todten Kohle geworden; nur das Phlegma ist geblieben» Dorner* S. 49); während dagegen die christliche Logosidee nach der einen (speculativ-göttlichen), und die Messiasidee nach der andern (national-menschlichen) Seite hin als eine in der Person Jesu von Nazareth geschichtlich realisirte erscheint (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο). Ueber das Verhältniss der christl. Logoslehre zu den heidnischen Emanationen vgl. *Duncker* a. a. O. S. 23.

[2] Wenn auch der Ausdruck λόγος bei Paulus nicht in dem johanneischen Sinne vorkommt, so findet sich doch auch bei ihm die Idee von einer göttlichen Präexistenz Christi ausgesprochen, namentlich Col. 1, 15—17 2, 9 u. s. f.; und Aehnliches findet sich bei dem Verfasser des Hebräerbriefes 1, 4 ff. (vgl. 1 Cor. 15, 47. 2 Cor. 4, 4. Röm. 8, 29 u. s. w.). Ueber die neutestam. Trinitätslehre überhaupt s. *Meier* a. a. O. S. 24 ff. u. *Hellway* a. a. O.

§. 42.

c. Das kirchliche Theologumenon vom Logos bis auf Origenes.

Bei dieser praktischen Idee von dem im Messias historisch erschienenen Logos blieb indessen die christliche Theo-

logie in ihrer weitern Entfaltung nicht stehen. Sie suchte das in der geschichtlichen Offenbarung Hervortretende auch als im Wesen Gottes selbst begründet zu begreifen, wobei ein tieferes religiöses Interesse nicht zu verkennen ist, das aber häufig dem speculativen weichen musste und mit fremdartigen Philosophemen sich vermischte. Am weitesten standen von dem Speculativen, aber auch von dem tiefer Religiösen, eigenthümlich Christlichen ab die an den jüdischen Typus sich anschliessenden Häretiker (Ebioniten), sowie auch die Aloger *Theodotus* und *Artemon*, indem sie das Substrat dieser christlichen Gnosis, die Idee vom Logos, durch die Leugnung der Gottheit Christi überhaupt beseitigten. Auch die andere Partei der Monarchianer, *Praxeas*, *Noët* und *Beryll*, hob den Unterschied zwischen Gott dem Vater und dem Logos auf, ohne jedoch damit die wirkliche Offenbarung Gottes in Christo zu leugnen, die sie vielmehr mit allem Nachdruck betonte[1]. Dagegen brachten die Gnostiker die Logosidee in Verbindung mit einer phantastisch ausgebildeten Emanations- und Aeonenlehre, und spielten sie somit in das Reich speculativer Mythologie hinüber[2]. Gegen die Erstern suchten nun die Kirchenlehrer das speculative, gegen die Letztern das historische Element, beides aber zunächst in religiös-praktischem Interesse, zu bewahren[3]. *Justin*[4], *Tatian*[5], *Theophilus*[6], *Athenagoras*[7], *Clemens von Alexandrien*[8] bemühten sich mit Hülfe von Bildern und Analogien, die sie aus der äussern und der menschlichen Natur entlehnten, die Existenz des Logos und sein Verhältniss zum Vater sich klar zu machen, und auch *Tertullian*[9] erstrebt im mühsamen Ringen mit der Sprache die Deutung des Geheimnisses, während der aller Gnosis abgeneigte *Irenäus* einerseits die fürwitzigen Fragen von der Hand weist, andrerseits aber an dem trinitarischen Glauben der Kirche als dem unmittelbaren Ausdruck des christlichen Bewusstseins mit Entschiedenheit festhält[10].

[1] Vgl. oben §. 23, 4. §. 24, 2 u. 3, und die dort angef. Diss. von *Heinichen*. Während die orthodoxe Lehre beides, die Logosidee und den Messiasbegriff, zusammenfallen liess, hielt die ebionitische Richtung einseitig den letztern fest, ohne ihn durch die erstere zu vergeistigen; die gnostische hingegen blos die erstere, ohne ihn durch den letztern ins Fleisch kommen zu lassen. — Was indessen *Artemon*, den Monarchianer, betrifft, so äussert *Schleiermacher* (über die sabell. und athan. Vorstellung),

wie Artemon gleichwohl mit ernsterer Gesinnung und tieferm religiösen Interesse an der Einheit Gottes eifrige festgehalten haben, als der frivoler gesinnte *Theodotus*, s. Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke II, S. 303. 304, wo zugleich auch wieder die Verschiedenheit dieser Richtung von der des Praxeas und Noet nachgewiesen wird, auf die schon oben §. 24, 4 hingedeutet wurde. Vgl. unten §. 46, 3.

² Schon rein numerär unterscheidet sich die Logoslehre der Gnostiker bedeutend von der katholischen. Während diese den Logos erst als die *einzige* Hypostase kennt, ehe die *Trinitätslehre* weiter sich entwickelte (wovon unten), bevölkert der Gnosticismus den Himmel mit einer Menge von Aeonen. *Basilides* hat 365 Geisterreiche (οὐρανοί, an der Spitze der letzten den ἄρχων) und schiebt zwischen den höchsten Gott und den Logos noch den νοῦς ein, von welchem erst wieder der Logos emanirt, und weiter dann die φρόνησις, σοφία, δύναμις, δικαιοσύνη und εἰρήνη, so dass diese sieben in Verbindung mit dem Θεὸς ἄῤῥητος (ἀνωνόμαστος) selbst die erste Ogdoas bilden. Noch künstlicher ist das zugleich in Syzygien sich erweiternde System des *Valentin*; vgl. *Neander, Matter, Baur* in den §. 23 angeführten Werken. Ueber die Sygygien der clementinischen Homilien und die Sophia als χεὶρ δημιουργοῦσα τὸ πᾶν (Hom. XI, 22. XVI, 12) vgl. *Hilgenfeld* a. a. O. S. 285.

³ Dieses religiös-praktische Interesse halten die apostolischen Väter fest, die von der eigentlichen Logoslehre zwar noch keinen Gebrauch machen (*Semisch* II, S. 275 ff.), wohl aber in einzelnen Aeusserungen die Grundzüge zu einer immanenten Trinitätslehre dargeben (*Meier*, Gesch. d. Trinit. I, S. 47 ff.). So namentlich *Ignatius*, ad Polycarp. I: Τοὺς καιροὺς καταμάνθανε, τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατὸν, τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητὸν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον πάντα δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα.

⁴ Justin *) schliesst sich grossentheils, doch mehr der Form als dem Inhalte nach, an Philo an; denn ihm ist eben der Logos, durch welchen Gott die Welt geschaffen und durch den er sich in den Theophanien offenbart hat; identisch mit dem Sohne, dem in der Menschheit Erschienenen, mit Christus Jesus. Vgl. Apol. II, 6: Ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου (Θεοῦ), ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱὸς, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων, καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε· Χριστὸς μὲν κατὰ τὸ κεχρίσθαι καὶ κοσμῆσαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ τὸν Θεὸν λέγεται· ὄνομα καὶ αὐτὸ περιέχον ἄγνωστον σημασίαν· ὃν τρόπον καὶ τὸ Θεὸς προσαγόρευμα οὐκ ὄνομά ἐστιν, ἀλλὰ πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα. Ἰησοῦς δὲ καὶ ἀνθρώπου καὶ σωτῆρος ὄνομα καὶ σημασίαν ἔχει. Worauf er dann zur Menschwerdung selbst übergeht. Das Erzeugtwerden des Logos denkt sich Justin dial. cum Tryph. c. 61 als ein προέρχεσθαι ἀπὸ τοῦ πατρός, als ein γεννᾶσθαι, προβάλλεσθαι, und bedient sich zur Veranschaulichung der Sache mehrerer Bilder. So wird das menschliche Wort gesprochen, ohne dass der Sprechende etwas von seinem Wesen verliert; die Flamme entzündet sich an der Flamme, ohne dass diese dadurch geschmälert werde u. s. w. (Ueber den unächten Zusatz ἀλλ' οὐ

---

*) « *Die apostolischen Väter machen von der Logoslehre noch keinen Gebrauch, sondern bleiben bei einfachen aphoristischen und unentwickelten Aeusserungen über die göttliche Würde Christi stehen* » Semisch II, S. 275 ff.; vgl. indessen *Meier*, Gesch. der Trin. I, S. 47 ff., welcher (S. 51) in jenen ältesten Vorstellungen einen Fortschritt von den Ideen der Offenbarung u. s. w. zu den Anfängen der immanenten Trinität sieht.

τοιοῦτον s. die Anm. bei Maran: Si quis tamen retineat haec verba, scribenda sunt cum interrogationis nota, ut in ed. Lond.). Dagegen verwirft Justin dial. c. Tr. 128 das Bild des Strahls und der Sonne: er will eben so wenig ein ἀποτέμνεσθαι, als ein ἐκτείνεσθαι, s. *Dorner* II, 4 S. 428. Ueber die verschiedene Fassung des Wortes *Logos*, bald als Schöpferwort, bald als Vernunft, und über das Verhältniss der Justinischen Logoslehre zu den alttestamentlichen Vorstellungen auf der einen, zur platonischen und stoischen Philosophie auf der andern Seite, s. *Duncker* a. a. O. S. 44 ff.

[5] Tatian contra Græc. c. 5 bedient sich ähnlicher Bilder wie Justin. Der Logos existirte (ὑπέστησε) erst immanent im Vater (Gott), sprang aber (προπηδᾷ) auf dessen Willen aus ihm hervor, und wurde so ἔργον πρωτότοκον des Vaters, ἀρχὴ τοῦ κόσμου. Die Zeugung ist geschehen κατὰ μερισμόν, nicht κατ' ἀποκοπήν.

[6] Theoph. ad Autol. II, 10 handelt am ausführlichsten von dem Hervorgehen des Logos aus Gott, und bei ihm tritt die Unterscheidung zwischen λ. ἐνδιάθετος und λ. προφορικός zuerst in dieser bestimmten Form heraus (*Baur*, Trin.-Lehre S. 167): Ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις, ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων. Desgleichen c. 22: Οὐχ ὡς οἱ ποιηταὶ καὶ μυθογράφοι λέγουσιν υἱοὺς θεῶν ἐκ συνουσίας γεννωμένους, ἀλλ' ὡς ἀλήθεια διηγεῖται τὸν λόγον, τὸν ὄντα διαπαντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ. Πρὸ γάρ τι γίνεσθαι, τοῦτον εἶχε σύμβουλον, ἑαυτοῦ νοῦν καὶ φρόνησιν ὄντα· ὁπότε δὲ ἠθέλησεν ὁ θεὸς ποιῆσαι ὅσα ἐβουλεύσατο, τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησε προφορικόν, πρωτότοκον πάσης κτίσεως· οὐ κενωθεὶς αὐτὸς τοῦ λόγου, ἀλλὰ λόγον γεννήσας, καὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ διαπαντὸς ὁμιλῶν.

[7] Athen. Leg. c. 10 nennt den Sohn Gottes (im Gegensatz gegen die Göttersöhne der Heiden) λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ· πρὸς αὐτοῦ γὰρ καὶ δι' αὐτοῦ πάντα ἐγένετο, ἑνὸς ὄντος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ... Die Unterscheidung von ἐν ἰδέᾳ und ἐν ἐνεργείᾳ entspricht der von λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός. Vgl. *Baur* a. a. O. S. 170 ff. *Dorner* S. 440.

[8] Bei Clemens bildet die Logoslehre den Kern seiner ganzen Theologie und den Athem seiner religiösen Gefühle und Empfindungen. Ohne Logos kein Licht und Leben (Cohort. p. 87). Er ist der göttliche Menschenerzieher (παιδαγωγός). Pæd. III, 12 p. 310: Πάντα ὁ λόγος καὶ ποιεῖ καὶ διδάσκει καὶ παιδαγωγεῖ· ἵππος ἄγεται χαλινῷ καὶ ταῦρος ἄγεται ζυγῷ, θηρία βρόχῳ ἁλίσκεται· ὁ δὲ ἄνθρωπος μεταπλάσσεται λόγῳ· ᾧ θηρία τιθασσεύεται καὶ νηκτὰ δελεάζεται καὶ πτηνὰ κατασύρεται κτλ. Vgl. den schönen Hymnus εἰς τὸν παιδαγωγόν am Schlusse des Werkes. Durch den Logos hat Gott die Welt geschaffen; ja der Logos selbst ist der Weltschöpfer (ὁ τοῦ κόσμου καὶ ἀνθρώπου δημιουργός), er hat das Gesetz gegeben, die Propheten inspirirt, von ihm gingen die Theophanien aus, Pæd. I, 7 p. 132—134; II, 8 p. 215; II, 10 p. 224. 229; III, 3 p. 264; III, 4 p. 269 vgl. p. 273. 280. 293. 297. 307; Strom. I, 23 p. 421. 422; VII, 1 p. 833. Ihm ist der Logos (wie dem Philo), auch abgesehen von der Menschwerdung, der ἀρχιερεύς, Strom. II, 9 p. 453. 500. Er ist das Angesicht Gottes (πρόσωπον), durch welches Gott geschaut wird, Pæd. I, 7 p. 132. Der Logos steht höher als Mensch und Engel, doch dem Vater untergeordnet. *Hauptstelle* Strom. VII, 2 p. 831: Auf der Erde ist das vorzüglichste Wesen der Mensch, nämlich der fromme; im Himmel der Engel, der ein

reineres und vollkommneres Wesen ist: Τελειοτάτη δὴ καὶ ἁγιωτάτη καὶ κυριωτάτη καὶ ἡγεμονικωτάτη καὶ βασιλικωτάτη καὶ εὐεργετικωτάτη ἡ υἱοῦ φύσις, ἡ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη. Αὕτη ἡ μεγίστη ὑπεροχή, ἣ τὰ πάντα διατάσσεται κατὰ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς, καὶ τὸ πᾶν ἄριστα οἰακίζει, ἀκαμάτῳ καὶ ἀτρύτῳ δυνάμει πάντα ἐργαζομένη, δι᾽ ὧν ἐνεργεῖ τὰς ἀποκρύφους ἐννοίας ἐπιβλέπουσα. Οὐ γὰρ ἐξίσταταί ποτε τῆς αὑτοῦ περιωπῆς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ· οὐ μεριζόμενος, οὐκ ἀποτεμνόμενος, οὐ μεταβαίνων ἐκ τόπου εἰς τόπον, πάντη δὲ ὢν πάντοτε, καὶ μηδαμῆ περιεχόμενος, ὅλος νοῦς, ὅλος φῶς πατρῷον, ὅλος ὀφθαλμὸς, πάντα ὁρῶν, πάντα ἀκούων, εἰδὼς πάντα, δυνάμει τὰς δυνάμεις ἐρευνῶν. Τούτῳ πᾶσα ὑποτέτακται στρατιὰ ἀγγέλων τε καὶ θεῶν, τῷ λόγῳ τῷ πατρικῷ τὴν ἁγίαν οἰκονομίαν ἀναδεδειγμένῳ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, δι᾽ ὃν καὶ πάντες αὐτοῦ οἱ ἄνθρωποι· ἀλλ᾽ οἱ μὲν κατ᾽ ἐπίγνωσιν, οἱ δὲ οὐδέπω· καὶ οἱ μὲν ὡς φίλοι, οἱ δὲ ὡς οἰκέται πιστοὶ, οἱ δὲ ὡς ἁπλῶς οἰκέται. (Die ächte Erkenntniss des Logos ist das Vorrecht des wahren Gnostikers.) Ihm, dem Logos, gebührt göttliche Verehrung, VII, 7 p. 854; quis div. salv. p. 956. — Ueber die Art der Zeugung finden wir bei Clemens weniger ausgesprochen, als bei den Vorigen. ((Ueber sein Verhältniss zu diesen s. *Münscher* Hdb. I, S. 422.) Er legt mehr Gewicht auf die Immanenz des Logos. Dieser ist ihm nicht nur das *gesprochene*, sondern das *sprechende* Schöpferwort Gottes, s. *Dorner* S. 446. Auch geht bei Clemens neben der concreten, persönlichen Vorstellung vom Logos immer auch jene allgemeinere nebenher, wonach er als gleichbedeutend erscheint mit dem höhern Geistes- und Vernunftleben, dem Leben der Ideen überhaupt, von welchem auch die vorchristliche Welt bewegt wurde, vgl. Strom. V, p. 654; und daher wohl auch der Vorwurf des Photius (Bibl. Cod. 109), Clemens habe einen doppelten Logos des Vaters gelehrt und nur der geringere sei auf der Erde erschienen, s. *Baur*, Trin.-Lehre S. 195. Wer nun freilich blos im Interesse der streng dogmatischen Entwicklung die clementinischen Stellen verfolgt, wird sich unbefriedigt fühlen und mit *Münscher* (Hdb. I, S. 418) «*blosse Declamationen*» sehen, «*aus denen sich keine genauen Begriffe ableiten lassen.*» Wer aber auf die Totalität der religiösen Anschauung ausgeht, dürfte wohl *Möhler* beistimmen, dass Clemens «*vor allen übrigen Vätern dieser Periode* das Dogma vom Logos *mit anziehender Klarheit*, besonders aber *mit der innigsten Wärme und Begeisterung beschrieben und — besungen habe*» (Patrol. S. 460. 461).

[9] Tert. adv. Prax. c. 2: Nos unicum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam œconomiam dicimus, ut unici Dei sit et filius sermo ipsius, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt et sine quo factum est nihil. Cap. 5: Ante omnia enim Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem, quia nihil aliud extrinsecus præter illum. Ceterum ne tunc quidem solus: habebat enim secum, quam habebat in semetipso, rationem suam scilicet etc. Cap. 8: Protulit enim Deus sermonem, sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium; nam et istæ species probolæ sunt earum substantiarum, ex quibus prodeunt. In Cap. 9 heisst der Sohn — *portio* des Vaters. Vgl. *Neander*, Antign. S. 476 ff. «*Auf der einen Seite beurkundet Tert. das Bestreben, die vollkommene Gleichheit zwischen V. u. S. festzuhalten — auf der andern wird aber die Ungleichheit so offenbar zugestanden oder vorausgesetzt, sie spricht sich überall so merklich und gleichsam unwillkürlich aus, sie wurzelt endlich so tief in der ganzen Ansicht und Redeweise, dass*

sie unbedenklich für die eigentlichste und innerste Vorstellung Tertullians angesehen werden kann» *Schwegler*, Mont. S. 44. Nach *Dorner* S. 588 ist bei Tert. eine dreifache «filiatio» zu unterscheiden, und das Neue und für die Folgezeit Epoche Bildende in der Lehre Tertullians besteht ihm darin, dass er zur Bezeichnung des Persönlichen das Wort «*Sohn*» aufstellt (statt «Wort»), s. S. 600. Zugleich hat Tert. das Eigene, dass er die drei Momente der Trinität als eben so viele Zeitperioden unterscheidet, adv. Prax. c. 12 u. 13. *Baur*, Trin.-Lehre S. 176; vgl. *Meier* S. 80 ff.

[10] Iren. adv. Hær. II, 28 p. 158: Si quis itaque nobis dixerit: Quomodo ergo filius prolatus a patre est? dicimus ei: Quia prolationem istam sive generationem sive nuncupationem sive adapertionem, aut quolibet quis nomine vocaverit generationem ejus inenarrabilem existentem, nemo novit, non Valentinus, non Marcion, neque Saturninus, neque Basilides, neque Angeli, neque Archangeli, neque Principes, neque Potestates, nisi solus qui generavit, Pater, et qui natus est, Filius. Inenarrabilis itaque generatio ejus quum sit, quicunque nituntur generationes et prolationes enarrare, non sunt compotes sui, ea, quæ inenarrabilia sunt, enarrare promittentes. Quoniam enim ex cogitatione et sensu verbum emittitur, hoc utique omnes sciunt homines. Non ergo magnum quid invenerunt, qui emissiones excogitaverunt, neque absconditum mysterium, si id, quod ab omnibus intelligitur, transtulerunt in unigenitum Dei verbum, et quem inenarrabilem et innominabilem vocant, hunc, *quasi ipsi obstetricaverint*, primæ generationis ejus prolationem et generationem enuntiant, assimilantes eum hominum verbo emissionis (scilicet λόγῳ προφορικῷ). Der Glaube an den *Sohn* ruht dem Irenæus einfach auf der παράδοσις. Ihm ist der Logos sowohl Vernunft (Weisheit), als Wort, adv. Hær. IV, 20: Adest enim ei (Deo) semper Verbum et Sapientia (Fil. et Spir.), per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad quos et loquitur dicens: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Der Sohn ist dem Vater in allem gleich, adv. Hær. II, 13: Necesse est itaque, et eum, qui ex eo est Logos, imo magis autem ipsum Nun, cum sit Logos, perfectum et inpassibilem esse. — Da übrigens Irenæus alles praktisch fasst, so weiss er weniger vom Logos zu sagen *vor* seiner Menschwerdung, als von Christo, dem Gottmenschen (wovon später). Ihm ist (IV, 6. 6) der Vater das Unsichtbare des Sohnes, und der Sohn das Sichtbare des Vaters; oder (im Anschluss an einen ungenannten Schriftsteller) es ist der Sohn das Maass des Vaters, IV, 2. 2; ja Sohn und Geist heissen auch wohl Gottes Hände. Vgl. *Möhler*, Patrologie S. 357 ff. *Münscher*, Handbuch I, S. 444 ff. *Duncker* a. a. O. S. 40 ff. *Dorner* S. 467 ff. *Baur*, S. 472 ff.

§. 43.

d. Die Logoslehre des Origenes.

Wenn schon *Tertullian* durch den Ausdruck «Sohn» das Persönliche des Logos mehr und bestimmter hervorhob, als früher geschehen war[1], so schloss sich nun auch *Origenes* mit Entschiedenheit an diesen Sprachgebrauch an[2], und wurde dadurch auf den Begriff einer ewigen Zeugung geführt[3], wobei er zwar mit aller Strenge den Gedan-

ten an physische Emanation fernhielt[4], dagegen aber zu einer Unterordnung des Sohnes unter den Vater hingedrängt wurde[5]. Seine Bestimmungen befriedigten daher das kirchliche Bewusstsein noch keineswegs, sondern führten zu neuen Missverständnissen und wurden die Quelle neuer, weit ausgreifender Streitigkeiten[6].

[1] S. den vor. §. Note 9.

[2] Hom. I in Joh. Opp. IV, p. 22 ss. Er tadelt es, dass Viele sich einseitig an den Ausdruck *Logos* halten (ἐπὶ δὲ μόνης τῆς λόγος προσηγορίας ἱστάμενοι) und nicht aus den übrigen Christo beigelegten Prädicaten auf die Identität der Begriffe Logos und Sohn zu schliessen vermögen; ferner, dass sie den Ausdruck *Logos* auf das *Wort* beschränken, indem sie sich einbilden, die προσφορὰ πατρικὴ bestehe οἱονεὶ ἐν συλλαβαῖς. Der Logos ist ihm nicht blosses Wort, sondern übersinnliche, lebendige Hypostase, der Inbegriff der Ideen, die selbstständige persönliche Weisheit Gottes; vgl. in Joh. I, 39 l. c. p. 39: Οὐ γὰρ ἐν ψιλαῖς φαντασίαις τοῦ Θεοῦ τὴν ὑπόστασιν ἔχει ἡ σοφία αὐτοῦ, κατὰ τὰ ἀνάλογα τοῖς ἀνθρωπίνοις ἐννοήμασι φαντάσματα. Εἰ δέ τις οἷός τέ ἐστιν ἀσώματον ὑπόστασιν ποικίλων θεωρημάτων, περιεχόντων τοὺς τῶν ὅλων λόγους, ζῶσαν καὶ οἱονεὶ ἔμψυχον ἐπινοεῖν, εἴσεται τὴν ὑπὲρ πᾶσαν κτίσιν σοφίαν τοῦ Θεοῦ, καλῶς περὶ αὐτῆς λέγουσαν· Ὁ Θεὸς ἔκτισέ με κτλ. Vgl. de princ. I, 2. 2: Nemo putet, nos *insubstantivum* dicere, cum filium Dei sapientiam nominamus etc., und so nennt er auch contra Cels. VI, 64 den Logos οὐσίαν οὐσιῶν, ἰδέαν ἰδεῶν; vgl. *Thomasius* S. 113. Was daher vom *Logos* gilt in Beziehung auf die Schöpfung, gilt geradezu vom *Sohn*. Er ist das Organ der Weltschöpfung. Wie ein Haus oder ein Schiff nach der Idee des Baumeisters geschaffen wird, so schuf Gott die Welt nach den in der Weisheit liegenden Ideen, vgl. Hom. XXXII in Joh. (Opp. IV, p. 449) und de princ. I, 2 (Opp. I, p. 53). Gott war nie ohne die Weisheit (den Sohn); denn entweder müsste man behaupten, Gott habe nicht zeugen *können*, oder er habe nicht zeugen *wollen*, was beides widersinnig und gottlos wäre. Bei aller Neigung zur Abstraction behilft sich übrigens auch Origenes mit Bildern. Ausser dem schon verbrauchten Vergleich mit der Sonne und deren Strahlen, bedient er sich auch noch eines neuen von einer Bildsäule und deren Copie in verjüngtem Maassstabe, obwohl er diesen Vergleich mehr auf den menschgewordenen Sohn (auf Christus im Fleische), als auf den vorweltlichen (den Logos) bezieht. Beides fliesst ihm aber in einander.

[3] Wie weit dieser Begriff der Zeugung consequent von ihm festgehalten werde, lässt sich freilich nicht bestimmen, da nicht klar wird, ob sie im *Wesen* oder im *Willen* des Vaters angenommen werden müsse, s. *Baur* S. 204; doch vgl. *Dorner* S. 640 ff.

[4] De princ. I, 4 (Opp. I, p. 55; *Redep.* p. 110): Infandum autem est et illicitum, Deum patrem in generatione unigeniti Filii sui atque in subsistentia ejus exæquare alicui vel hominum vel aliorum animantium generanti etc., und dann weiter unten (*Redep.* p. 112): Observandum namque est, ne quis incurrat in illas absurdas fabulas eorum, qui prolationes quasdam sibi ipsis depingunt, ut divinam naturam in partes vocent, et Deum patrem quantum in se est dividant, cum hoc de incorporea natura vel leviter

suspicari non solum extremæ impietatis sit, verum etiam ultimæ insipientiæ, nec omnino ad intelligentiam consequens, ut incorporeæ naturæ substantialis divisio possit intelligi. — «Wie der Wille aus dem Verstande hervorgeht, ohne dass jener von diesem getrennt wird, so möge man sich den Process denken» (allerdings ein abstracteres, aber auch farbloseres Bild, als das vom menschlichen Worte).

[5] S. unten §. 46.

[6] Namentlich wurde der Ausdruck υἱὸς τοῦ θεοῦ, der doch unverkennbar im neuen Testamente von dem historischen Christus gebraucht wird*), mit dem metaphysisch-dogmatischen Schulausdrucke verwechselt, und eben damit war der Keim zu neuen Streitigkeiten gelegt, die am Ende dahin führen mussten, sich auf biblischem Grunde des Unterschiedes wieder bewusst zu werden. Anders fasst es freilich *Dorner* a. a. O., der gerade in dieser Lehre von der ewigen Zeugung einen dankenswerthen Fortschritt sieht. Um zu diesem den «*Kern des Christenthums enthaltenden Mysterium zu gelangen, hatte die Subordination den Charakter einer Hülfslehre*», sie ist (ältere Ausg. S. 42) «*ein Nothbehelf, um an die Stelle der bisherigen, die hypostatischen Unterschiede in Gott nur schwebend festhaltenden Logoslehre mit Entschiedenheit die Wirklichkeit mehrerer göttlichen Hypostasen zu setzen.*»

§. 44.

Heiliger Geist.

* *Keil*, ob die ältesten Lehrer einen Unterschied zwischen Sohn und Geist gekannt? in Flatts Magazin für christliche Dogmatik und Moral, Bd. IV, S. 34 ff. *Georgii*, dogmengeschichtl. Untersuchungen über die Lehre vom h. Geist bei Justin d. M., in den Studien der Geistlichkeit Würtembergs von Stirm, X, 2 S. 69 ff. *Hasselbach*, in den theol. Stud. u. Krit. 1839, H. 2 S. 378. *Semisch*, Justin d. Märt. II, S. 305 ff. *K. A. Kahnis*, die Lehre vom h. Geist, Halle 1847.

Wie die biblische Lehre vom Sohne Gottes, so hatte auch die vom heiligen Geiste[1] eine praktisch-religiöse Bedeutung, indem man entweder an die prophetische Wirksamkeit desselben oder an sein Zeugniss in den Herzen der Gläubigen oder endlich an die Lebensmacht der Kirche dachte[2]. Sowie man aber, über die Offenbarungstrias hinausschreitend, das Wesen des Geistes an sich und dessen Verhältniss zum Vater und zum Worte mit dem Gedanken aufzufassen sich bemühte, verwickelte man sich in Schwierigkeiten, welche zu lösen die Aufgabe der speculativen Theologie ward. So wurde von Mehrern die alttestamentliche *Weisheit*, aus der die Logoslehre sich entwickelte, auch wieder als πνεῦμα ἅγιον *neben* das Wort gestellt[3], oder es wurden Logos und Geist, wenn auch nicht völlig iden-

*) «*Je mehr ich mich in die Denk- und Sprechweise des N. Test. versetze, desto mehr spreche ich entschieden aus, dass der historische Sohn Gottes unmittelbar und schlechthin im N. Test. nicht Gott genannt werden kann, ohne das monotheistische Denksystem der Apostel bis auf den Grund zu zersprengen*» *Lücke*, Stud. u. Krit. 1840, 4 S. 91. Vgl. auch *Redepenning*, Origenes II, S. 88.

tificirt, so doch nur undeutlich unterschieden[4], und letzterer erschien auch wohl (unpersönlich gefasst) als blosse göttliche Eigenschaft, Gabe und Wirkung[5]; doch drängte am Ende die logische Consequenz zur Hypostasirung des Geistes und zur bestimmten Unterscheidung vom Worte hin[6].

[1] Schon im A. T. erscheint רוּחַ אֱלֹהִים Gen. 1, 3 als die schöpferische Lebensmacht, vgl. Ps. 104, 30 u. a. St.; als der Geist des Heldenthums Richt. 6, 34; 11, 29; 13, 25 u. s. w.; als der Geist der Einsicht und der Weisheit Exod. 31, 3; 35, 31; Hiob 32, 8. Jes. 11, 2; besonders als Geist der Weissagung Num. 24, 2; 1 Sam. 10, 6. 10; 19, 20. 23 u. a.; auch als der sittliche, der gute, heilige Geist Ps. 51, 13; 143, 10. — Auch im N. T. ist das πνεῦμα ἅγιον gleichgestellt der δύναμις ὑψίστου Luc. 1, 35, und der σοφία Act. 6, 3. 10. Specifisch christlich ist die Gleichstellung des h. Geistes mit dem *Geiste Christi:* sei es, dass der Geist sich auf Jesus herablässt (Matth. 3, 16 und die Parallelstellen) und ihm gegeben wird ohne Maass (Joh. 4, 34), sei es, dass er von Christo wiederum ausgeht und den Jüngern mitgetheilt (Joh. 20, 22) oder ihnen als der Paraklet verheissen wird Joh. 15, 26 u. a. St. Wesentlich ist dem christlichen Bewusstsein (seit dem Pfingstereigniss Luc. 2), dass der Geist bleibend in der Gemeinde wohnt (2 Cor. 13, 13) und dass alle Gläubigen somit theilhaben am Geiste, der sich als der *eine* in verschiedenen Gaben (Charismen) nach aussen erweist (1 Cor. 12, 4 u. a. St.), nach innen aber als Geist der Heiligung, des Vertrauens, der Liebe u. s. w. wirkt, als ein Pfand und Siegel der Gnade Gottes 2 Cor. 1, 22; 5, 5; Eph. 1, 14 u. a. St. — Vgl. die bibl. Dogmatik.

[2] Es ist nicht zu vergessen, dass die *Offenbarungstrias* schon lange fertig war, ehe man mit der *Wesenstrias* aufs Reine gekommen (vgl. den folg. §. Note 1). In jener hat das πνεῦμα ἅγιον seine bestimmte Stellung neben dem Vater und dem Sohne 2 Cor. 13, 13. Matth. 28, 19. Bei den apostolischen Vätern finden sich nur aphoristische Aeusserungen über den h. Geist. *Justin* hebt besonders das πνεῦμα προφητικόν heraus (in der Apologie kommt der Ausdruck 22mal, im Trypho 9mal vor, s. *Semisch* II, S. 332. Anm.), während er von der fortgehenden Wirksamkeit desselben auf die Gläubigen nichts zu sagen weiss (ebend. S. 329). Dagegen vertritt bei Justin der Logos selbst als λόγος σπερματικός die Stelle des h. Geistes, indem ihm die guten Regungen in den Gemüthern der Gläubigen wesentlich zugeschrieben werden (vgl. *Duncker*, christl. Logoslehre S. 37). *Irenaeus* III, 24. 1 nennt den heil. Geist die «communitas Christi, confirmatio fidei nostrae, scala ascensionis ad Deum»*), vgl. III, 17; V, 6; V, 10 und die Lehre von der Kirche. Zugleich aber ist er ihm auch der prophetische Geist, und zwar unterscheidet er ihn als das beseelende und begeisternde Princip von der Beseelung und Begeisterung selbst, adv. Haer. V, 12. 2: Ἕτερόν ἐστι πνοὴ ζωῆς, ἡ καὶ ψυχικὸν ἀπεργαζομένη τὸν ἄνθρωπον, καὶ ἕτερον πνεῦμα ζωοποιοῦν, τὸ καὶ πνευματικὸν αὐτὸν ἀποτελοῦν .... ἕτερον δέ ἐστι τὸ

*) Ein ähnliches Bild gebraucht auch schon *Ignatius* ad Ephes. 9, wenn er sagt: ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν σταυρός, σχοινίῳ χρώμενοι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ.

κατιδεῖν τοῦ πατρὸς ὄντες ἢ οὐδὲ κινεῖ πρόσωπος, τὸ δὲ πνεῦμα ἀέναον. Vgl. *Duncker* S. 60 ff. u. *Kahnis* S. 255 ff.

³ *Theophilus* ad Aut. I, 7: Ὁ δὲ Θεὸς διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας ἐποίησε τὰ πάντα, wo entweder σοφία das blosse Synonym von λόγος oder ein ferneres Glied bildet; im erstern Falle würde der Geist fehlen; im letztern würde er mit der σοφία identificirt sein, was auch in der That zu II, 15 stimmt, wo Θεός, λόγος und σοφία die Theophilische Trinität bilden; vgl. §. 55. — *Irenæus* IV, 20 p. 253: Adest enim ei (Deo) semper verbum et sapientia, Filius et Spiritus .... ad quos et loquitur dicens: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; weiter unten: Deus omnia *verbo* fecit et *sapientia* adornavit; vgl. IV, 7 p. 236: Ministrat enim ei ad omnia sua progenies et figuratio sua, i. e. Filius et Spir. S., verbum et sapientia, quibus serviunt et subjecti sunt omnes angeli. *Tertull.* adv. Prax. c. 6: Nam ut primum Deus voluit ea, quæ cum Sophiæ ratione et sermone disposuerat intra se, in substantias et species suas edere, ipsum primum protulit sermonem, habentem in se individuas suas, Rationem et Sophiam, ut per ipsum fierent universa, per quem erant cogitata atque disposita, immo et facta jam, quantum in Dei sensu. Hoc enim eis deerat, ut coram quoque in suis speciebus atque substantiis cognoscerentur et tenerentur. Vgl. Cap. 7 und die Formel de orat. I ab init.: Dei spiritus et Dei sermo et Dei ratio, sermo rationis et ratio sermonis et spiritus utrumque Jesus Christus, dominus noster.

⁴ Seit *Souverain* (Platonismus der KV. S. 329 ff.) haben die meisten Dogmenhistoriker angenommen, dass die ältesten Kirchenlehrer, und namentlich Justin, keinen realen Unterschied zwischen Logos und Geist gemacht haben. Auch von den neuesten Forschern sind mehrere zu diesem Resultate gelangt. So *Georgii* a. a. O. S. 120: «*So viel ist klar, dass das Verhältniss zwischen Logos und Pneuma bei Justin ein unbestimmtes und fliessendes ist, und dass, je weniger bei ihm der Geist eine specifische Function neben dem Logos hat, um so weniger jene Trennung durch ein dogmatisches Bedürfniss hervorgerufen, sondern nur durch den Conflict veranlasst sein konnte, in welchen die den Vätern historisch überkommene Lehre vom Geist mit der vom Logos gerieth.*» Vgl. *Hasselbach* a. a. O. Dagegen haben *Semisch* und *Kahnis* (S. 238 ff.) den Märtyrer gegen diesen Vorwurf zu vertheidigen gesucht. Eine Hauptstelle ist Apol. I, 33: Τὸ πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ Θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι Θέμις, ἢ τὸν λόγον, ὃς καὶ πρωτότοκος τῷ Θεῷ ἐστι, vgl. c. 36. Allerdings ist da von dem πνεῦμα Luc. 1, 35 die Rede, woraus noch nicht auf eine durchgängige Identificirung von Logos und Geist geschlossen werden kann. Immerhin aber ist diese örtliche Verwechslung vorhanden und kann nicht damit beseitigt werden, dass man den Logos überhaupt als geistiges Wesen sich gedacht, oder angenommen habe, der Logos bilde sich selbst den Leib im Leibe der Maria. Ja, wenn Tert. adv. Prax. c. 26 ein Aehnliches thut, so ist dies gerade ein Beweis, dass auch andere Väter ausser Justin zu dieser Verwechslung geneigt waren. Dasselbe gilt von der Art, wie die Inspiration der Propheten bald dem Logos, bald dem Pneuma zugeschrieben wird, Apol. I, 36 u. a. Stellen. (Man darf nur nicht vergessen, dass nach dem bibl. Sprachgebrauche selbst die Unterscheidung nicht mit scharfer dogmatischer Consequenz festgehalten ist.) Die Confusion der Thätigkeiten lässt denn doch wohl auch auf eine (relative)

Confusion der Personen schliessen. Dass Justin (der Tauflormel und dem gemeinsamen Bekenntniss der Kirche zuwider) an die Stelle der Trias förmlich eine Dyas setze, das kann freilich nicht behauptet werden; denn er selbst nennt an andern Orten Vater, Sohn und Geist (Apol. I, 6. I, 30. I, 60), und weist dem Geist die dritte Stelle an (vgl. §. 46); «*allein nichts desto weniger bleibt es wahr, dass, seine wissenschaftliche Auffassung consequent verfolgt, nur zu einer Dyas führt, und dass er dogmatisch den Unterschied zwischen dem Sohne und dem Geiste nicht wahrhaft zu begründen vermochte.*» *Duncker* a. a. O. S. 38. Eine förmliche Confusion findet sich unstreitig bei Theophilus ad Aut. II, c. 10: Οὗτος (ὁ λόγος) ὢν πνεῦμα θεοῦ καὶ ἀρχὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις ὑψίστου κατήρχετο εἰς τοὺς προφήτας, καὶ δι᾽ αὐτῶν ἐλάλει τὰ περὶ τῆς ποιήσεως τοῦ κόσμου καὶ τῶν λοιπῶν ἁπάντων· οὐ γὰρ ἦσαν οἱ προφῆται, ὅτε ὁ κόσμος ἐγίνετο· ἀλλὰ ἡ σοφία ἡ ἐν αὐτῷ οὖσα, ἡ τοῦ θεοῦ, καὶ ὁ λόγος ὁ ἅγιος αὐτοῦ, ὁ ἀεὶ συμπαρὼν αὐτῷ. Vgl. die obige Stelle unter Note 3.

5) *Justin der M.* bezeichnet gelegentlich den heiligen Geist auch blos als δωρεά, Coh. ad græc. c. 32, obgleich er ihm wieder (Apol. I, 6) in der Trias den dritten Platz anweist. In welchem Verhältniss der heilige Geist zu den Engeln gedacht wurde? vgl. *Neander* Kirchengesch. I, S. 1040. Studien u. Kritiken 1833, S. 773 ff. — letzteres gegen *Möhler*, theol. Quartalschrift 1833, Heft 1 S. 49 ff. (vgl. unten §. 50). *Athenagoras* nennt ihn eine ἀπόῤῥοια leg. c. 10 u. 24, vgl. *Kahnis* S. 245. Ueberhaupt finden sich bei den Vätern mehrere Stellen, «*welche den h. Geist sehr nahe an das Kreatürliche rücken*» *Kahnis* S. 249.

6) *Tert.* adv. Prax. 4: Spiritum non aliunde puto, quam a Patre per Filium. Ibid. 8: Tertius est Spiritus a Deo et Filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice, et tertius a fonte rivus ex flumine, et tertius a sole apex ex radio. Ibid. 30: Spir. S. tertium nomen divinitatis et tertius gradus majestatis. Dem Geiste wird indessen eine untergeordnete Stelle angewiesen, wenn er als Dei villicus, Christi vicarius gefasst wird, Præscr. 28; vgl. *Schwegler*, Mont. S. 14. — *Origen.* Comment. in Joh. T. II, 6 (Opp. T. IV, p. 60. 61) hypostasirt den Geist, jedoch mit Unterordnung unter den Vater und auch wieder unter den Sohn, durch den er, wie alles, *geschaffen* ist, wenn gleich durch seine göttliche Erhabenheit von allen übrigen Geschöpfen unterschieden: Ἡμεῖς μέντοιγε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ ἀγέννητον μηδὲν ἕτερον τοῦ πατρὸς εἶναι πιστεύοντες, ὡς εὐσεβέστερον καὶ ἀληθὲς προσιέμεθα, τὸ πάντων διὰ τοῦ λόγου γενομένων, τὸ ἅγιον πνεῦμα πάντων εἶναι τιμιώτερον, καὶ τάξει πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ πατρὸς διὰ Χριστοῦ γεγενημένων. Vgl. T. XIII, 25 p. 234; u. 34 p. 244: Οὐκ ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα τρέφεσθαι λέγειν. Immerhin aber findet zwischen dem Geiste Gottes und den übrigen von Gott geschaffenen Geistern eine unendliche Kluft statt, vgl. Comm. in ep. ad Rom. VII (Opp. IV, p. 593). In der freilich nur in der Rufin. Uebersetzung vorhandenen Stelle de princ. I, 3. 3 (Opp. I, 1 p. 61; *Redep.* p. 123) bekennt Origenes, dass ihm bis dahin keine Stelle in der heiligen Schrift vorgekommen sei, in welcher der heilige Geist ein Geschöpf genannt werde, während ihm gerade später diese Behauptung von Epiphanius, Justinian u. A. vorgeworfen wurde, vgl. Epiph. 64, 5. Hier. ad Avit. ep. 94. *Münscher* (*v. Cölln*) S. 194. *Schnitzer* S. 43. *Neander*, Kirchengeschichte

I, 3 S. 1040. *Thomasius* S. 144 ff. *Redepenning*, Origenes II, S. 309 ff. und die weiter dort angeführten Stellen.

§. 45.

Trias.

Die Lehre von Gott Vater, Sohn und Geist ist Urlehre des Christenthums[1], bezieht sich aber im N. Test. lediglich auf die christliche Oekonomie, ohne Anspruch auf speculative Bedeutsamkeit, weshalb sie nur im engen Anschluss an die Geschichte Jesu und das von ihm vollendete Werk richtig begriffen werden kann[2]. Demnach gehörte auch der Glaube an Vater, Sohn und Geist, auch abgesehen von aller speculativen Entwicklung der Logoslehre, zur *Regula fidei*, und findet sich in dieser historisch-epischen Fassung, ohne weitere Verknüpfung zur Einheit, in dem sogenannten apostolischen Symbolum vor. Der griechische Name τριάς erscheint zuerst bei Theophilus[3], der lateinische, dogmatisch erweiterte Ausdruck *trinitas* bei Tertullian[4].

[1] Matth. 28, 19 (insofern die Tauffformel ächt ist); 1 Cor. 12, 4-6; 2 Cor. 13, 13 u. a., wozu die Commentare zu vergleichen, *de Wette's* biblische Dogmatik §. 238. 267, und besonders *Lücke* in den Studien und Kritiken 1840, 1.

[2] Weshalb auch neuere Dogmatiker, wie *Schleiermacher* und *Hase* (2. Aufl. S. 626), den Locus erst ans Ende des Systems bringen. Rein ökonomisch erscheint die Fassung der Trinitätslehre bei Ignatius, wenn er im Brief an die Epheser 9 sagt: Wir werden zum Vater emporgezogen durch das Hebezeug Jesu Christi, welches ist das Kreuz, und wobei der h. Geist das Seil ist, — ein massiver, aber sprechender Vergleich! (vgl. oben §. 44).

[3] *Theoph.* ad Aut. II, 15: Αἱ τρεῖς ἡμέραι [πρὸ] τῶν φωστήρων γεγονυῖαι τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ. Τετάρτῳ δὲ τύπῳ [τόπῳ] ἐστὶν ἄνθρωπος ὁ προσδεὴς τοῦ φωτός. Ἵνα ᾖ θεὸς, λόγος, σοφία, ἄνθρωπος. Das Wort τριάς findet sich also vor, aber keineswegs der kirchliche Begriff der Trinität; denn da der ἄνθρωπος als vierter genannt wird, so ist an keine in sich abgeschlossene, zur Einheit verbundene Dreizahl zu denken, und zudem ist auch hier wieder statt des Geistes die σοφία genannt. Vgl. *Suicer*, thesaur. s. v. τριάς, wo die Stelle aus der (unächten) Schrift Justins de expositione fidei p. 379 (Μονὰς γὰρ ἐν τριάδι νοεῖται καὶ τριὰς ἐν μονάδι γνωρίζεται κτλ.) für den Sprachgebrauch dieser Periode ebensowenig etwas beweist, als die fälschlich dem Lucian zugeschriebene Schrift φιλόπατρις, aus der Stellen angeführt werden. Clem. Strom. IV, 7 p. 588 kennt wohl eine ἁγία τριάς, aber eine anthropologische (Glaube, Liebe, Hoffnung). Ueber den Sprachgebrauch des Origenes s. *Thomas*. S. 285.

[4] *Tert.* de pud. c. 21: Nam et ecclesia proprie et principaliter ipse est

spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, Pater et Filius et Spiritus S., wonach also der heil. Geist das die *Einheit der Personen* constituirende Princip, oder (nach *Schwegler*, Montan. S. 171) die den Personen gemeinschaftliche geistige Substanz wäre. Vgl. adv. Prax. 2 u. 3. An diesen Sprachgebrauch schlossen sich sofort *Cyprian* und *Novatian* an: Cypr. Ep. 73, p. 200 (in Beziehung auf die Taufe); Novat. de Trinitate.

§. 46.

Monarchianismus und Subordination.

Die strenge Unterscheidung der Hypostasen (Personen) in der Trias führte zunächst zu dem System der Subordination, wonach der Sohn unter den Vater, der Geist unter den Vater und den Sohn dem Range nach gestellt wurde[1], was zugleich einen Schein des Tritheismus mit sich führte[2]. Diesen Schein mussten die Orthodoxen, den Monarchianern gegenüber, abwehren, welche, um die Einheit Gottes festzuhalten, den Personalunterschied aufgaben und sich damit den Vorwurf einer Vermengung der Personen (Patripassianismus) oder gar einer die Gottheit Christi leugnenden häretischen Richtung zuzogen[3]. Nun aber wurde eben durch Origenes das System der Hypostasirung und somit auch der Unterordnung dergestalt auf die Spitze gestellt[4], dass die Orthodoxie in Heterodoxie umzuschlagen drohte, woraus sich in der folgenden Periode der arianische Streit entwickelte.

[1] *Justin. M.* Apol. I, c. 13: .... υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως Θεοῦ μαθόντες (scil. τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν) καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει. Vgl. I, 6 u. I, 60. — Auch bei *Irenæus* finden sich Stellen, welche die Unterordnung zu begünstigen scheinen, z. B. II, 28. 6. 8; V, 18. 2: Super omnia quidem pater, et ipse est caput Christi; während nach andern Aussprüchen ihm der Logos ganz Gott ist und kein subordinirtes Wesen (vgl. §. 42, Note 10). «*Es lässt sich in der That nicht leugnen, dass Ir. sich in diesem Punkte widerspricht; und es würde ein durchaus verkehrtes und vergebliches Bemühen sein, diesen Widerspruch durch künstliche Deutung verdecken zu wollen*» *Duncker* S. 56; vgl. S. 70 ff. *Dorner* S. 409 ff. — *Tert.* adv. Prax. c. 2: Tres autem non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate, sed specie: unius autem substantiæ et unius status et unius potestatis, quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formæ et species in nomine Patris et Filii et Spir. S. deputantur. Vgl. c. 4 ss.

[2] So sagt *Justin* dial. c. Tryph. c. 56: Vater und Sohn seien nicht γνώμῃ, sondern ἀριθμῷ verschieden, und *Tertullian* (adv. Prax. c. 10) folgert aus dem Satze, dass, wenn ich eine Frau habe, ich darum noch nicht die Frau selbst bin, dass somit auch Gott, wenn er einen Sohn hat, noch nicht der Sohn selbst ist. Den Vorwurf des Tritheismus weist Tertullian zurück adv. Prax. 3: Simplices enim quique, ne dixerim impru-

dentes et idiotæ, quæ major semper credentium pars est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus Diis seculi ad unicum et Deum verum transfert, non intelligentes *unicum* quidem, sed *cum sua œconomia* esse credendum, expavescunt ad œconomiam. Numerum et dispositionem trinitatis, divisionem præsumunt unitatis; quando unitas ex semetipsa derivans trinitatem, non destruatur ab illa, sed administretur. Itaque duos et tres jam jactitant a nobis prædicari, se vero unius Dei cultores præsumunt, quasi non et unitas irrationaliter collecta hæresin faciat, et trinitas rationaliter expensa veritatem constituat. Vgl. c. 13 u. *Kahnis* S. 261. 162. Vgl. auch *Novatian* de trin. 22: Unum enim, non unus esse dicitur, quoniam nec ad numerum refertur, sed ad societatem alterius expromitur..... Unum autem quod ait, ad concordiam et eandem sententiam et ad ipsam caritatis societatem pertinet, ut merito unum sit pater et filius per concordiam et per amorem et per dilectionem. Auch beruft er sich auf Apollos und Paulus 1 Cor. 3: qui autem plantat et qui rigat, unum sunt.

[3] Ueber die verschiedenen Klassen von Unitariern s. oben §. 24 und §. 42. Es versteht sich von selbst, dass die, welche Christum für einen blossen Menschen hielten, auch von keiner Trinität etwas wissen konnten; man kann sie deistisch-rationalistische Antitrinitarier nennen: Gott war ihnen in seiner abstracten Einheit so sehr von der Welt und in seinen Himmel gebannt, dass auch in Christo keine Wohnung für ihn da war. Ganz anders die, welche gerade aus Furcht, Christum herabzusetzen, lehrten, dass Gott selbst unmittelbar *in* ihm Mensch geworden sei, ohne dass sie nöthig fanden, eine besondere Hypostase dafür zu erfinden; diese könnten wir eher mit *Heinichen* (de Alog. S. 34) *modalistische*, oder auch, wenn man das Verhältniss Gottes zu Christo dem zur Welt vergleichen will, *pantheistische* Antitrinitarier nennen, denn sie dachten sich Gott gleichsam ausgebreitet, ausgedehnt in die Person Christi. Dahin gehören die Vorläufer des Sabellius, *Praxeas* und *Beryll*, der eine von Tert., der andere von Orig. bekämpft. Die Meinung des Praxeas, dass Vater, Sohn und Geist einer und derselbe seien (ipsum eundemque esse), was im Grunde auf das spätere ὁμοούσιος hinauslief, wurde von Tertullian dahin gedeutet, ipsum patrem passum esse (adv. Prax. c. 20. 29), woraus der spätere Ketzername «Patripassiani», Philastr. Hær. 65. Aehnlich war die Meinung des *Noët*, Theod. Fab. Hær. III, 3: Ἕνα φασὶν εἶναι θεὸν καὶ πατέρα, τῶν ὅλων δημιουργὸν, ἀφανῆ μὲν ὅταν ἐθέλῃ, φαινόμενον δὲ ἡνίκα ἂν βούληται· καὶ τὸν αὐτὸν ἀόρατον εἶναι καὶ ὁρώμενον, καὶ γεννητὸν καὶ ἀγέννητον, ἀγέννητον μὲν ἐξ ἀρχῆς, γεννητὸν δὲ ὅτε ἐκ παρθένου γεννηθῆναι ἠθέλησε· ἀπαθῆ καὶ ἀθάνατον, καὶ πάλιν αὖ παθητὸν καὶ θνητόν. Ἀπαθὴς γὰρ ὤν, φησὶ, τὸ τοῦ σταυροῦ πάθος ἐθελήσας ὑπέμεινε· τοῦτον καὶ υἱὸν ὀνομάζουσι καὶ πατέρα, πρὸς τὰς χρείας τοῦτο κἀκεῖνο καλούμενον. Vgl. Epiph. Hær. VII, 1. *Dorner* S. 532: «*Es verdient Anerkennung und Beachtung, dass Noët bereits den Patripassianismus vervollkommnet und ihn des ethnischen Gottes Physis unmittelbar verendlichenden Scheines entkleidet, den er noch bei Praxeas gehabt.*» Die patripassianische wie die pantheistische Consequenz suchte Beryll dadurch zu vermeiden, dass er *nach* der Vereinigung mit der Menschheit einen Unterschied zugab, Eus. VI, 33: Βήρυλλος, ὁ μικρῷ πρόσθεν δεδηλωμένος Βοστρῶν τῆς Ἀραβίας ἐπίσκοπος, τὸν ἐκκλησιαστικὸν παρεκτρέπων κανόνα, ξένα τινὰ τῆς πίστεως παρεισφέρειν ἐπειρᾶτο, τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν λέγειν τολμῶν μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίαν

οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν. Vgl. *Ullmann* in der §. 24 Note 4 angef. Diss., und *Fork*, diss. christol. Beryll. Bostren. Nach *Baur* (Trin.-L. S. 289) würde Beryll in *eine* Klasse mit Artemon und Theodotus zu setzen sein; vgl. auch *Meier* (Trin.-Lehre S. 114), der jedoch einen gemüthlichen Unterschied zwischen ihnen annimmt. Vgl. das Weitere bei *Dorner* S. 545. In die Reihe der Männer von Noëts Richtung gehört auch *Beron* mit seinen Genossen, gegen welchen Hippolyt auftrat; worüber gleichfalls *Dorner* S. 536 ff. zu vergleichen.

[1] Auf der einen Seite zwar stellt Origenes den Sohn dem Vater gleich; Hom. VIII in Jerem. 2 (Opp. III, p. 171): Πάντα γὰρ ὅσα τοῦ θεοῦ, τοιαῦτα ἐν αὐτῷ (υἱῷ) ἐστίν. Auch spricht er von den drei Hypostasen in der Trinität als den drei Quellen des Heils, so dass, wer nicht nach allen dreien dürstet, Gott nicht finden kann, ebend. Hom. XVIII, 9 (Opp. III, p. 251. 252). Nichts desto weniger tritt die Unterordnung stark hervor und bildet das Charakteristische der origenistischen Lehre neben der strengen Hypostasirung. Der Sohn ist δεύτερος θεός contra Cels. V, 608; vgl. VIII, 735: Ἄξιος τῆς δευτερευούσης μετὰ τὸν θεὸν τῶν ὅλων τιμῆς. De orat. I, p. 222: Ἕτερος κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενός ἐστι ὁ υἱὸς τοῦ πατρός. Der Bereich des Vaters erstreckt sich auf das ganze Weltall, der des Sohnes auf die vernünftigen Geschöpfe, der des heil. Geistes auf die Heiligen (Christen), de princ. I, 3. 5: Ὅτι ὁ μὲν θεὸς καὶ πατὴρ συνέχων τὰ πάντα φθάνει εἰς ἕκαστον τῶν ὄντων, μεταδιδοὺς ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ ἰδίου τὸ εἶναι· ὢν γάρ ἐστιν. Ἐλάττων δὲ πρὸς τὸν πατέρα ὁ υἱὸς φθάνων ἐπὶ μόνα τὰ λογικά· δεύτερος γάρ ἐστι τοῦ πατρός. Ἔτι δὲ ἧττον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους διϊκνούμενος. Ὥστε κατὰ τοῦτο μείζων ἡ δύναμις τοῦ πατρὸς παρὰ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, πλείων δὲ ἡ τοῦ υἱοῦ παρὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ πάλιν διαφέρουσα μᾶλλον τοῦ ἁγίου πνεύματος ἡ δύναμις παρὰ τὰ ἄλλα ἅγια. Vgl. auch in Joh. Tom. II, 2 (Opp. T. IV, p. 50), wo auch der philonische Unterschied zwischen θεός und ὁ θεός urgirt wird. Sehr stark zeigt sich auch die Unterordnung darin, dass Origenes de orat. c. 15 (Opp. T. I, p. 222) das Gebet zum Sohne geradezu verwirft. Denn da der Sohn eine besondere Hypostase ist, so müsste man entweder nur zum Sohne, oder nur zum Vater, oder zu allen beiden beten. Zum Sohne zu beten und nicht zum Vater, ist äusserst ungeschickt (ἀτοπώτατον); zu beiden zu beten, geht nicht, weil man im Plural bitten müsste: παρασχέσθε, εὐεργετήσατε, ἐπιχορηγήσατε, σώσατε, was schriftwidrig und dem Monotheismus entgegen wäre. Und so bleibt denn allein das Gebet zum Vater übrig. — Etwas anderes ist freilich das Gebet zum Vater durch den Sohn, oder ein Gebet im uneigentlichen Sinn (invocatio?) contra Cels. V, 4 (Opp. I, p. 580): Πᾶσαν μὲν γὰρ δέησιν καὶ προσευχὴν καὶ ἔντευξιν καὶ εὐχαριστίαν ἀναπεμπτέον τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ διὰ τοῦ ἐπὶ πάντων ἀγγέλων ἀρχιερέως, ἐμψύχου λόγου καὶ θεοῦ. Δεησόμεθα δὲ καὶ αὐτοῦ τοῦ λόγου, καὶ ἐντευξόμεθα αὐτῷ, καὶ εὐχαριστήσομεν καὶ προσευξόμεθα δὲ, ἐὰν δυνώμεθα κατακούειν τῆς περὶ προσευχῆς κυριολεξίας καὶ καταχρήσεως (si modo propriam precationis possimus ab impropria secernere notionem). Vgl. übrigens §. 43. *Redepenning*, Orig. II, S. 303 ff.

§. 47.

Lehre von der Schöpfung.

C. F. Rössler, philosophia veteris ecclesiæ de mundo, Tub. 1783. 4.

Auch hierin schloss sich, wie in der Lehre von Gott im Allgemeinen, die christliche Lehre an den Monotheismus des Judenthums an, indem die Erzählung der mosaischen Urkunde (Genes. 1) von dem schlichten gläubigen Sinne unbedenklich als Offenbarung hingenommen ward. Auch die später erst (2 Macc. 7, 28) in die jüdische Theologie aufgenommene Bestimmung ἐξ οὐκ ὄντων fand im urchristlichen Bewusstsein Anklang[1]. Gegenüber der gnostischen Ansicht, welche den Weltschöpfer von dem höchsten Gott unterschied, sowie auch im Gegensatz gegen die von einigen unter ihnen und auch von Hermogenes vorgetragene Behauptung von der Ewigkeit der Materie[2] hielt das orthodoxe Bekenntniss fest an dem Satze, dass Gott, der allmächtige Vater, der zugleich der Vater Jesu Christi ist, auch sei der Schöpfer Himmels und der Erde[3], und verwarf die Lehre von einer ewigen Materie[4]. Nur der speculative Geist der Alexandriner konnte sich mit der empirischen Vorstellung von einer in der Zeit geschehenen Schöpfung nicht wohl begnügen, weshalb *Origenes* auch zu einer allegorischen Erklärung des Sechstagewerkes (Hexaëmeron) seine Zuflucht nahm[5] und, nach dem zweifelhaften, wenigstens schüchternen Vorgange des *Clemens*[6], bestimmter noch als dieser eine *ewige* Schöpfung lehrte, ohne jedoch die Ewigkeit der Materie als einer selbstständigen Macht zu behaupten[7]. Ganz anders *Irenæus*, der von seinem praktischen Standpunkte aus alle Fragen darüber, was Gott vor der Schöpfung gemacht habe, zu den unziemlichen Fragen des menschlichen Fürwitzes rechnete[8].

[1] Siehe Hebr. 11, 3 und die Commentatoren zu der Stelle. Demgemäss lehrt auch schon der Hirte des *Hermas*, lib. II, mand. 1: Πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεός, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας, καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα. Vgl. Eus. V, 8. Nicht bei allen Vätern kommt indessen der Schöpfungsbegriff gleich rein heraus. So «*tritt nirgends bei Justin die dem Emanatismus wie dem Dualismus entgegengesetzte christliche Ueberzeugung von der Schöpfung aus Nichts bestimmt hervor*» (*Duncker*, zur christl. Logoslehre S. 19). Er bedient sich des Ausdrucks: δημιουργῆσαι ἐξ ἀμόρφου ὕλης, Apol. I, 10 (s. ebend.).

[2] *Hermogenes*, ein Maler, lebte gegen Ende des zweiten Jahrhunderts,

wahrscheinlich zu Karthago. Nach Tertull. (adv. Hermog.) soll er gelehrt haben, Gott habe entweder aus sich selbst, oder aus nichts, oder aus etwas die Welt hervorgebracht. Nun aber konnte er die Welt nicht aus sich selbst hervorbringen, denn er ist untheilbar; auch nicht aus nichts, denn da er selbst das höchste Gut ist, so würde er eine vollkommen gute Welt erschaffen haben; somit blieb nichts übrig, als die Welt aus einer schon vorhandenen Materie zu bilden. Diese Materie (ὕλη) ist folglich gleich ewig wie Gott. Beide Principien standen von Anfang an einander gegenüber: Gott als der Wirkende, Schaffende, die Materie als das Empfangende. Was in der Materie dem bildenden Princip widerstrebt, das ist das Böse in der Welt. Als Beweis für die Ewigkeit der Materie führt H. an, Gott sei von Ewigkeit her *Herr* gewesen, müsse also auch von Ewigkeit her ein Object gehabt haben, auf das sich seine Herrschaft bezog. Dem entgegnet Tert. adv. Herm. c. 3: Gott sei wohl von Ewigkeit her *Gott*, nicht aber *Herr* gewesen: das eine sei der Name seines Wesens, das andere der Macht (der Relation). Das Wesen allein sei als ewiges zu denken. Uebrigens stimmte H. nur darin mit den Gnostikern überein, dass er die Materie sich ewig dachte; denn in anderer Hinsicht, namentlich in Beziehung auf die Emanationslehre, stand er ihnen mit der rechtgläubigen Kirche als Gegner gegenüber. Vgl. (*Guil.*) *Böhmer*, de Hermogene Africano, Sundiæ 1832. 8. *Leopold*, Hermogenis de origine mundi sententia, Budissæ 1844. *Neander*, KG. I, 3 S. 974 ff. Antign. S. 2. Aufl. S. 236 ff.

[3] Im populären Bewusstsein war immer der *Vater* der Schöpfer, obwohl die Schöpfung *durch* den Sohn mit zur rechtgläubigen Lehre gehörte. Wir finden daher bald den Vater, bald den Logos als den Weltschöpfer (δημιουργός, ποιητής) genannt. So sagt *Justin d. M.* dial. c. Tr. c. 16 einfach: Ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων θεός, vgl. Apol. I, 61: Τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ. Dagegen wieder Coh. ad Græc. c. 15: Τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, δι' οὗ οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ πᾶσα ἐγένετο κτίσις, vgl. Apol. I, 64. Desgl. *Theophilus* ad Aut. II, 10: Ὅτι ἐν τῷ λόγῳ αὐτοῦ ὁ θεὸς πεποίηκε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς, ἔφη· Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν. Dieses ἐν ἀρχῇ wurde gleichbedeutend genommen mit διὰ τῆς ἀρχῆς und unter der ἀρχή der Logos verstanden, s. *Semisch* S. 336. Ebenso lehrt *Irenæus* III, 11: Et hæc quidem sunt principia Evangelii, unum Deum fabricatorem hujus universitatis, eum qui et per prophetas sit annunciatus et qui per Moysem legis dispositionem fecerit, *Patrem Domini nostri Jesu Christi* annunciantia et præter hunc alterum Deum nescientia, neque alterum patrem. Dagegen wieder V, 18, 3: Mundi enim factor vere verbum Dei est: hic autem est Dominus noster, qui in novissimis temporibus homo factus est, in hoc mundo existens et secundum invisibilitatem continet quæ facta sunt omnia, et in universa conditione infixus, quoniam verbum Dei gubernans et disponens omnia et propter hoc in sua venit. Oefter denkt sich auch Iren. Sohn und Geist als die Hände Gottes, wodurch er alles geschaffen habe. Ueber den Sinn dieser Vorstellung (gegen *Baurs* Erklärung) s. *Duncker* S. 68. Dass *Clemens* von Alexandrien den Logos schlechthin den Weltschöpfer nennt (mit Philo), vgl. oben §. 42, Note 8. Ueber die verschiedenen Benennungen ποιητής, κτιστής, δημιουργός s. *Suicer* unter dem letztern Worte.

[4] Theoph. ad Autol. II, 4 gegen die Platoniker: Εἰ δὲ θεὸς ἀγέννητος

καὶ ὕλη ἀγέννητος, οὐκ ἔτι ὁ θεὸς ποιητὴς τῶν ὅλων ἐστί. Vgl. Iren. fragm. sermonis ad Demetr. p. 348 (467 *Grabe*). — Tert. adv. Hermog. Vgl. Anm. 3.

[5] De princ. IV, 16 (Opp. I, p. 174. 175): Τίς γὰρ νοῦν ἔχων οἰήσεται πρώτην καὶ δευτέραν καὶ τρίτην ἡμέραν, ἑσπέραν τε καὶ πρωΐαν χωρὶς ἡλίου γεγονέναι καὶ σελήνης καὶ ἄστρων; κτλ. Vgl. §. 33, Note 4.

[6] Nach Photius bibl. cod. c. IX, p. 89 soll schon *Clemens v. Alex.* eine anfangslose Materie (ὕλην ἄχρονον) gelehrt haben, womit zu vergl. Strom. VI, 16 p. 812. 813: Οὐ τοίνυν, ὥσπερ τινὲς ὑπολαμβάνουσι τὴν ἀνάπαυσιν τοῦ θεοῦ, πέπαυται ποιῶν ὁ θεός· ἀγαθὸς γὰρ ὤν, εἰ παύσεταί ποτε ἀγαθοεργῶν, καὶ τοῦ θεὸς εἶναι παύσεται. An anderen Stellen dagegen erkennt Clemens die Welt aufs bestimmteste als ein Schöpferwerk Gottes an, z. B. Coh. p. 54. 55: Μόνος γὰρ ὁ θεὸς ἐποίησεν, ἐπεὶ καὶ μόνος ὄντως ἐστὶ θεός· ψιλῷ τῷ βούλεσθαι δημιουργεῖ, καὶ τῷ μόνον ἐθελῆσαι αὐτὸν ἕπεται τὸ γεγενῆσθαι.

[7] Zwar tritt auch *Origenes* der Ewigkeit der Materie (im heidnischen und häretischen Sinne) entgegen, de princ. II, 4 (*Redep.* 164) und noch an andern Stellen, z. B. Commentar. in Joh. XXXII, 9 (Opp. T. IV, p. 429); aber wenn er auch seinem Idealismus zufolge der *Materie*, die er für den Sitz des Bösen hielt, die Ewigkeit absprach, so hinderte dies doch nicht, dass er nicht eine ewige Schöpfung zahlloser idealer Welten annahm, lediglich aus dem Grunde, weil er sich so wenig als Clemens Gott müssig denken konnte (otiosam enim et immobilem dicere naturam Dei, impium est simul et absurdum), de princ. III, 5 (Opp. T. I, p. 149; *Redep.* 308): Nos vero consequenter respondebimus, observantes regulam pietatis et dicentes: Quoniam non tunc primum, cum visibilem istum mundum fecit Deus, cœpit operari, sed sicut post corruptionem hujus erit alius mundus, ita et antequam hic esset, fuisse alios credimus. Ob Origenes mit dem «*nos*» seinen Glauben der Kirche aufdringen wolle, oder ob es blos als schriftstellerischer Pluralis zu fassen ist? s. *Rössler*, Bibl. der Kirchenväter I, S. 177, und dagegen *Schnitzer* S. 228. 229. Vgl. über das Ganze *Thomasius* S. 153 ff. 169 ff. *Redepenning* II, S. 292 ff.

[8] Iren. II, 28 p. 157 (II, 47 p. 175 *Grabe*): Ut puta, si quis interroget: Antequam mundum faceret Deus, quid agebat? dicimus: Quoniam ista responsio subjacet Deo. Quoniam autem mundus hic factus est apotelestos a Deo, temporale initium accipiens, Scripturæ nos docent; quid autem ante hoc Deus sit operatus, nulla scriptura manifestat. Subjacet ergo hæc responsio Deo. Ueber die wichtige Stellung, welche die Lehre des Irenæus von der Schöpfung in seinem theologischen System (den Gnostikern gegenüber) einnimmt, s. *Duncker* S. 8.

§. 48.

Vorsehung und Weltregierung.

Wenn gleich der Satz, dass die Welt um des Menschen willen vorhanden sei, in eudämonistischen Egoismus ausarten kann, so hat er doch seinen tiefern Grund in dem Gefühl von einem specifischen Unterschied des Menschen von allen andern Geschöpfen, wenigstens dieser Erde, und

findet auch in Andeutungen der heiligen Schrift seine Rechtfertigung[1]. Demgemäss betrachteten die Christen die Schöpfung als einen freiwilligen Liebesact Gottes, indem ja Gott der Creaturen zu seiner eigenen Verherrlichung nicht bedürfe[2]. Indem aber der Mensch als der Zweck der Schöpfung gesetzt wird[3], ist er auch ganz vorzüglich der Gegenstand der göttlichen Fürsorge, und der ganze grosse Haushalt der Schöpfung, mit seinen Gesetzen wie mit seinen Wundern, wird den höhern Zwecken der göttlichen Menschenerziehung dienstbar. Die christliche Lehre von der *Vorsehung*, wie sie von den Vätern der Kirche im Gegensatz gegen die Einwürfe der antiken Weltweisheit festgehalten wurde[4], ist eben so weit entfernt von dem Stoicismus und der starren Lehre einer εἱμαρμένη bei den Gnostikern[5], als wieder von dem Epikuräismus, der es der Gottheit unwürdig hält, um Menschliches sich zu bekümmern[6]; doch suchten auch hier besonders die alexandrinischen Lehrer in der Vorstellung, dass Gott auch des Einzelnen sich annehme, das Anthropomorphische möglichst zu vermeiden[7] und die menschliche Freiheit[8] ebensowohl als die göttliche Liebe und Gerechtigkeit in der Theodicee zu retten[9].

[1] Matth. 6, 26. 1 Cor. 9, 9.

[2] Z. B. Clemens von Al. Pæd. III, 1 p. 250: Ἀνενδεὴς δὲ μόνος ὁ Θεὸς καὶ χαίρει μάλιστα μὲν καθαρεύοντας ἡμᾶς ὁρῶν τῷ τῆς διανοίας κόσμῳ.

[3] Justin. M. Apol. I, 10: Καὶ πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης δι' ἀνθρώπους δεδιδάγμεθα. Cf. Athenag. de resurr. c. 12. Iren. V, 29. 1; IV, 5. 1; IV, 7. 4 (vgl. *Duncker* S. 78. 79). Tert. adv. Marc. I, 13: Ergo nec mundus Deo indignus; nihil etenim Deus indignum se fecit, etsi mundum homini, non sibi fecit. — Orig. contra Cels. IV, 74 p. 558. 559 und ibid. 99 p. 576: Κέλσος μὲν οὖν λεγέτω, ὅτι οὐκ ἀνθρώπῳ, ὡς οὐδὲ λέοντι, οὐδ' οἷς ὀνομάζει. Ἡμεῖς δ' ἐροῦμεν· Οὐ λέοντι ὁ δημιουργὸς, οὐδὲ ἀετῷ, οὐδὲ δελφῖνι ταῦτα πεποίηκεν, ἀλλὰ πάντα διὰ τὸ λογικὸν ζῶον.

[4] S. die Einwürfe des Cæcilius bei Min. Fel. c. 5 ff. und dagegen die Rede des Octavius c. 17 u. 18. c. 20. 32, u. bes. die schöne Stelle c. 33: Nec nobis de nostra frequentia blandiamur: multi nobis videmur, sed Deo admodum pauci sumus. Nos gentes nationesque distinguimus: Deo una domus est mundus hic totus. Reges tantum regni sui per officia ministrorum universa novere: Deo indiciis opus non est; non solum in oculis ejus, sed et in sinu vivimus. Vgl. Athenag. leg. c. 22 in calce.

[5] Ueber die Meinung des Gnostikers *Bardesanes* von der εἱμαρμένη und dem Einfluss der Gestirne vgl. Photius, bibl. cod. 223. Eus. Præp. VI, 10. *Neander*, gnost. Systeme S. 198. *Baur*, Gnosis S. 234 und die dort

angeführte Schrift von *Kühner:* Astronomiæ et astrologiæ in doctrina Gnosticorum vestigia, Hildburgh. 1833.

[6] S. bes. die Einwendungen des Celsus bei Origenes: Gott bekümmere sich um die Menschen so wenig als um die Affen und Fliegen u. s. w., besonders im vierten Buch. War auch Celsus kein Epikuräer, wofür ihn indessen Origenes und Lucian ausgeben, sondern (nach Neander) eher Platoniker, oder (nach Hase) Eklektiker, so waren doch wenigstens diese Aeusserungen den epikuräischen conform.

[7] Vor Gott ist nach *Clemens* der Gegensatz des Ganzen und des Einzelnen verschwunden (vgl. auch Min. Fel. Note 4): 'Αθρόως τε γὰρ πάντα καὶ ἕκαστον ἐν μέρει μιᾷ προσβολῇ προσβλέπει Strom. VI, p. 821. Vgl. die Polemik des Origenes gegen den Celsus a. a. O.

[8] Die später so genannte Lehre vom concursus finden wir schon bei Clemens, Strom. VI, 17 p. 821 ff. Vieles entsteht durch menschliche Berechnung, aber doch so, dass es von Gott gleichsam wie vom Blitz entzündet wird (τὴν ἔναυσιν εἰληφότα). So wird die Gesundheit durch ärztliche Kunst, die gute Haltung des Körpers durch die Fechtkunst, der Reichthum durch die industrielle Tüchtigkeit (χρηματιστικὴ τέχνη) erhalten; doch immer so, dass die göttliche πρόνοια und die menschliche συνέργεια zusammenwirken.

[9] Vgl. §. 39, Note 8. Gegen die Gnostiker, welche das Böse nicht vom höchsten Gott ableiteten, sondern vom Demiurgen, bemerkt *Irenæus* adv. Hær. IV, 39 p. 285 (IV, 76 p. 384 *Gr.*), dass durch den Gegensatz des Guten und Bösen in der Welt das erstere nur um so heller hervorleuchte; auch können die Geister durch Unterscheidung des Guten und Bösen sich üben; wie sollten sie ersteres kennen, ohne einen Begriff vom Gegentheil zu haben? Uebrigens schneidet auch hier Irenæus alle weitern Fragen mit der kategorischen Zurechtweisung ab: Non enim tu Deum facis, sed Deus te facit. Si ergo opera Dei es, manum artificis tui expecta, opportune omnia facientem: opportune autem, quantum ad te attinet, qui efficeris. Præsta autem ei cor tuum molle et tractabile, et custodi figuram, qua te figuravit artifex, habens in temetipso humorem, ne induratus amittas vestigia digitorum ejus .... und dann weiter: Si igitur tradideris ei, quod est tuum, i. e. fidem in eum et subjectionem, percipies ejus artem et eris perfectum opus Dei. Si autem non credideris ei et fugeris manus ejus, erit causa imperfectionis in te, qui non obedistiti, sed non in illo, qui vocavit etc. Auf alle Fälle die beste und körnigste Theodicee! — Für den speculativen Geist des *Origenes* lag jedoch in dem Dasein des Uebels ein Reiz, sich dieses zu erklären, obwohl er sich die Schwierigkeit davon nicht verhehlte, vgl. bes. de princ. II, 9 (Opp. I, p. 97; *Redep.* p. 214; *Schnitzer* S. 140 ff.); contra Cels. IV, 62 s. p. 551 (im Auszug bei *Rössler* Bd. I, S. 232 ff.). Von den verschiedenen Rechtfertigungsgründen braucht er unter andern auch den, dass die Uebel in der Welt dazu dienen, den menschlichen Scharfsinn (die Erfindungsgabe u. s. w.) zu üben; doch macht er besonders auch auf den Zusammenhang der physischen Unvollkommenheiten mit den moralischen, des Uebels mit der Sünde, aufmerksam. Vgl. das Urtheil von *Thomasius* über die Theodicee des Origenes, S. 57. 58.

§. 49.

Angelologie und Dämonologie.

Suicer, thesaur. s. v. ἄγγελος. *Cotta*, disputationes II, succinctam doctrinæ de angelis historiam exhibentes, Tub. 1765. 4. *Schmid*, hist. dogm. de angelis tutelaribus, in Illgens histor.-theol. Abhandlungen, Bd. I, S. 24—27. *Keil*, de angelorum malorum et dæmoniorum cultu apud gentiles, opusc. acad. p. 584—601. (*Gaab*) Abhandlungen zur Dogmengeschichte der ältesten griechischen Kirche, Jena 1790. S. 97—136. *Usteri*, paulin. Lehrbegriff, 4. Ausg. Anhang 3. S. 421 ff.

Einen nicht unwichtigen Anhang zum Lehrstücke von der Schöpfung, Vorsehung und Weltregierung bildet die Lehre von den Engeln, dem Teufel und den Dämonen, theils insofern die Engel (nach der herrschenden Ansicht) als Geschöpfe zum Ganzen der Schöpfung mitgehören, theils insofern sie von Andern als mitwirkend bei der Schöpfung gedacht oder als Werkzeuge der speciellen Vorsehung betrachtet wurden; während die Lehre vom Teufel und den Dämonen in genauer Verbindung steht mit der Lehre vom physischen und moralischen Uebel in der Welt.

§. 50.

Die Engel.

Obwohl nach der Versicherung des Origenes die erste Kirche kein förmliches Dogma darüber feststellte[1], so finden wir doch schon mehrere Bestimmungen über das Wesen der Engel[2]. So wurde die Vorstellung, wonach sie mit theilgenommen haben sollen an der Schöpfung, frühzeitig verworfen[3] und dagegen der Begriff der Creaturen und dienstbaren Geister festgehalten[4]; ja, im Gegensatz gegen die Emanations- und Aeonenlehre[5], wurden den Engeln Körper, wenn auch weit feinere als die menschlichen, zugeschrieben[6]. Die Idee der Schutzengel schloss sich zum Theil an die mythische Vorstellung von den Genien an[7]. Von eigentlicher Verehrung der Engel aber innerhalb der katholischen Kirche lassen sich in dieser Periode noch keine sichern Spuren nachweisen[8].

[1] De princ. procem. 10 (Opp. I, p. 49; *Redep.* p. 95): Est etiam illud in ecclesiastica prædicatione, esse angelos Dei quosdam et virtutes bonas, qui ei ministrant ad salutem hominum consummandam; sed quando isti creati sint, vel quales aut quomodo sint, non satis in manifesto designatur.

[2] «*Die Lehre von den Engeln bildet ein, wenn auch sehr schwankendes, doch mit sichtlicher Vorliebe aufgefasstes Element der patristischen Dogmatik*» *Semisch*, Justin d. M. II, S. 339. Vgl. Athenag. leg. 24. u. den folgenden §. Anm. 1.

[3] *Irenæus* I, 22 u. 24 (gegen die Meinungen des Saturninus und Karpo-

krates) vgl. II, 2 p. 117: Si enim (Deus) mundi fabricator est, angelos ipse fecit aut etiam causa creationis eorum ipse fuit. III, 8. 3: Quoniam enim sive angeli, sive archangeli, sive throni, sive dominationes ab eo, qui super omnes est Deus, et constituta sunt et facta sunt per verbum ejus. Vgl. auch IV, 6. 7: Ministrat ei (patri) ad omnia sua progenies et figuratio sua, i. e. Filius et Spir. S., verbum et sapientia, *quibus serviunt et subjecti sunt* omnes angeli. Vgl. *Duncker* S. 108 ff. und *Baur*, Trin.-Lehre S. 175, der in der engen Verbindung, in welcher bei den ältesten Vätern die Engel so oft mit den Personen der Trinität erscheinen, einen Beweis sieht, wie sehr die Trinitätsvorstellung noch eine ins Unbestimmte zerfliessende war.

[4] «*Justin d. M. fasst die Engel als persönliche Wesen, als Subjecte von dauernder Permanenz*» *Semisch* II, S. 341. Dial. cum Tr. c. 128: Ὅτι μὲν οὖν εἰσὶν ἄγγελοι, καὶ ἀεὶ μένοντες, καὶ μὴ ἀναλυόμενοι εἰς ἐκεῖνο, ἐξ οὗπερ γεγόνασιν, ἀποδέδεικται. *Athenag.* leg. c. 10: Πλῆθος ἀγγέλων καὶ λειτουργῶν φαμεν, οὓς ὁ ποιητὴς καὶ δημιουργὸς κόσμου θεὸς διὰ τοῦ παρ' αὐτοῦ λόγου διένειμε καὶ διέταξε περί τε τὰ στοιχεῖα εἶναι καὶ τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ καὶ τὴν τούτων εὐταξίαν, vgl. c. 24, u. *Clem.* Strom. VI, 17 p. 822. 824, wonach den Engeln Provinzen, Städte u. s. w. zur Verwaltung übergeben sind. Indessen unterscheidet Clem. den ἄγγελος (im Singular), מַלְאַךְ יְהוָֹה, von den übrigen Engeln, und bringt ihn in einige Verwandtschaft mit dem Logos, ob er ihn gleich diesem unterordnet; vgl. Strom. VII, 2 p. 831. 832. 833. Auch redet er von einem mythischen Angelus Jesus, Pæd. I, 7 p. 133, worüber *G. Bulli* def. fidei nic. sect. I, cap. 1 (de Christo sub angeli forma apparente) Opp. Lond. 1703. fol. p. 9. — Ueber die Geschäfte der Engel s. auch noch *Origenes* contra Cels. V, 29 (Opp. I, p. 598) und Hom. XII. in Luc. (Opp. III, p. 945).

[5] *Philo* hatte bereits die persönlichen Engel (z. B. die Cherubim) in göttliche Kräfte umgewandelt, s. *Dähne* S. 227 ff. Auch führt *Justin d. M.* an, dass zu seiner Zeit Einige sich die Engel im Verhältniss zu Gott gedacht hätten wie die Strahlen im Verhältniss zur Sonne (dem Logos analog), verwirft aber diese Meinung aufs Entschiedenste, Dial. c. Tr. c. 128. — Vgl. *Tertull.* adv. Prax. c. 3 (im Zusammenhang mit der Trinitätslehre): Igitur si et monarchia divina per tot legiones et exercitus angelorum administratur, sicut scriptum est: Millies millia assistebant ei, et millies centena millia apparebant ei: nec ideo unius esse desiit, ut desinat monarchia esse, quia per tanta millia virtutum procuratur etc.

[6] *Justin d. M.* hebt am meisten eine der menschlichen analoge Körperlichkeit der Engel hervor. Ihre Speise ist das Manna Ps. 78, 25; und die beiden Engel, welche nach Gen. 18, 1 ff. dem Abraham erschienen, haben (hierin von dem sie begleitenden Logos sich unterscheidend) die ihnen vorgesetzte menschliche Kost wirklich und in gemein menschlicher Weise genossen, vgl. dial. c. Tr. c. 57 und dazu *Semisch* II, S. 343. Auch in intellectueller und sittlicher Beziehung stellt Justin die Engel ziemlich tief, *Semisch* S. 344. 345. — *Tertull.* macht auf den Unterschied aufmerksam, der rücksichtlich der Körperlichkeit zwischen Christus und den Engeln stattfindet, de carne Christi c. 6: Nullus unquam angelus ideo descendit, ut crucifigeretur, ut mortem experiretur, ut a morte suscitaretur. Si nunquam ejusmodi fuit causa angelorum corporandorum, habes causam, cur non nascendo acceperint carnem. Non venerant mori, ideo nec nasci.

... Igitur probent angelos illos, carnem de sideribus concepisse. Si non probant, quia nec scriptum est, nec Christi caro inde erit, cui angelorum accommodant exemplum. Constat, angelos carnem non propriam gestasse, utpote naturas substantiæ spiritalis, et si corporis alicujus, sui tamen generis; in carnem autem humanam transfigurabiles ad tempus videri et congredi cum hominibus posse. Igitur, cum relatum non sit, unde sumpserint carnem, relinquitur intellectui nostro, non dubitare, hoc esse proprium angelicæ potestatis, ex nulla materia corpus sibi sumere .... Sed et, si de materia necesse fuit angelos sumpsisse carnem, credibilius utique est de terrena materia, quam de ullo genere cœlestium substantiarum, cum adeo terrenæ qualitatis extiterit, ut terrenis pabulis pasta sit. *Tatian* or. c. 15: Δαίμονες δὲ πάντες σαρκίον μὲν οὐ κέκτηνται, πνευματικὴ δέ ἐστιν αὐτοῖς ἡ σύμπηξις, ὡς πυρὸς, ὡς ἀέρος. Diese ätherischen Körper der Engel können jedoch nur von solchen geschaut werden, in welchen der Geist Gottes lebt, nicht von den natürlichen Menschen (Psychikern). — Relativ konnte man sie dann freilich auch wieder als unkörperliche Geschöpfe bezeichnen, wie denn schon *Ignat.* ad Trall. sie ἀσωμάτους φύσεις nennt; auch sagt *Clem.* Strom. VI, 7 p. 769, sie hätten weder Ohren, noch Zungen, noch Lippen, noch Eingeweide und Respirationswerkzeuge u. s. w. Vgl. Orig. princ. in procem. §. 9. Ob überhaupt in der alten Kirche eine reine Spiritualität der Engel gelehrt werde? s. *Semisch* II, S. 342.

[7] Diese Idee findet sich schon bei *Hermas* im Hirten, lib. II, mand. VI, 2: Δύο εἰσὶν ἄγγελοι μετὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἷς τῆς δικαιοσύνης καὶ εἷς τῆς πονηρίας· καὶ ὁ μὲν τῆς δικαιοσύνης ἄγγελος τρυφερός ἐστι καὶ αἰσχυντηρὸς καὶ πρᾶος καὶ ἡσύχιος. Ὅταν οὖν οὗτος ἐπὶ τὴν καρδίαν σου ἀναβῇ, εὐθέως λαλεῖ μετὰ σοῦ περὶ δικαιοσύνης, περὶ ἁγνείας, περὶ σεμνότητος καὶ περὶ αὐταρκείας, καὶ περὶ παντὸς ἔργου δικαίου, καὶ περὶ πάσης ἀρετῆς ἐνδόξου. Ταῦτα πάντα ὅταν εἰς τὴν καρδίαν σου ἀναβῇ, γίνωσκε, ὅτι ὁ ἄγγελος τῆς δικαιοσύνης μετὰ σοῦ ἐστιν. Τούτῳ οὖν πίστευε καὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ, καὶ ἐγκρατὴς αὐτοῦ γενοῦ. Ὅρα οὖν καὶ τοῦ ἀγγέλου τῆς πονηρίας τὰ ἔργα. Πρῶτον πάντων ὀξύχολός ἐστι καὶ πικρὸς καὶ ἄφρων, καὶ τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ καταστρέφοντα τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ. Ὅταν αὐτὸς ἐπὶ τὴν καρδίαν σοῦ ἀναβῇ, γνῶθι αὐτὸν ἐπὶ τῶν ἔργων αὐτοῦ (fragm. ex doctr. ad Antioch.) vgl. den lat. Text. Wenn Clemens und Origenes den Engeln Städte und Provinzen zur Verwaltung übergeben (s. Note 4), so hängt dies auch wieder mit den persönlichen Schutzengeln zusammen; vgl. Clem. Strom. V, p. 700 u. VII, p. 833, und die oben angeführte Stelle bei Origines; *Schmid* a. a. O.

[8] Col. 2, 18 ist schon von einer θρησκεία τῶν ἀγγέλων die Rede, welche der Apostel missbilligt. Ob *Justin d. M.* die Engel unter die Gegenstände der Christenverehrung zähle, hängt lediglich von der Erklärung der Stelle ab Apol. I, c. 6: Ἄθεοι κεκλήμεθα καὶ ὁμολογοῦμεν τῶν τοιούτων νομιζομένων θεῶν ἄθεοι εἶναι, ἀλλ' οὐχὶ τοῦ ἀληθεστάτου καὶ πατρὸς δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, ἀνεπιμίκτου τε κακίας θεοῦ· ἀλλ' ἐκεῖνόν τε καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατὸν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν, λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες. Hier kommt alles darauf an, ob der Accusativ τὸν τῶν ἄλλων ... στρατὸν von σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν oder von διδάξαντα abhängig gemacht und wonach interpungirt wird. Die meisten der Neuern entscheiden sich für die erstere, und richtigere Erklärung. So auch *Semisch*,

der zu vergleichen S. 350 ff. *Möhler*, Patrologie S. 240 *), sieht sowohl in dieser Stelle, als in Athenag. leg. 40 ein Zeugniss für die römisch-katholische Engel- und Heiligenverehrung, während doch letzterer c. 16 die Engelverehrung auf das bestimmteste mit den Worten abweist: Οὐ τὰς δυνάμεις τοῦ θεοῦ προσιόντες θεραπεύομεν, ἀλλὰ τὸν ποιητὴν αὐτῶν καὶ δεσπότην. Vgl. Clem. Strom. VI, 5 p. 760. Orig. contra Cels. V, 4. 5 (Opp. I, p. 580) u. VIII, 43 (ibid. p. 754) bei *Münscher* (*v. C.*) Bd. I, S. 84. 85. Nach *Orig.* beten vielmehr die Engel *mit* uns und *für* uns, vgl. contra Cels. VIII, 64 p. 789. Hom. in Num. XXIV (Opp. III, p. 362). Ueber die Rangordnung der Engel bei Origenes s. *Redepenning* II, S. 348 ff.

§. 51.

Teufel und Dämonen.

Nicht dualistisch als böses Grundwesen, sondern, dem Monotheismus gemäss, als ein Geschöpf und zwar als ein von Gott gut geschaffener, aber freiwillig abgefallener Engel, wird der Fürst des Bösen und der Finsterniss (Teufel, Satan) schon nach der biblischen Vorstellung und ebenso bei den orthodoxen Vätern aufgefasst[1]. Alles, was sich dem Lichtreich des Christenthums und dessen Entwicklung feindlich entgegenstellte, physische Uebel sowohl[2], als die zahlreichen Christenverfolgungen[3], wurden als ein Werk des Satans und seiner Dämonen betrachtet. Stand doch das ganze Heidenthum überhaupt, Mythologie und Cultus[4], selbst nach Einigen die Philosophie[5], unter dämonischem Einflusse, wie denn auch die Ketzereien[6] von da herrühren. Auch dachte man sich noch besonders einzelne Laster als die specifischen Wirkungen einzelner bösen Geister[7].

[1] Ueber die Benennungen שָׂטָן, σατᾶν, σατανᾶς, διάβολος, ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, δαίμονες, δαιμόνια u. s. w., über den Ursprung der Lehre und die biblische Entwicklung derselben vgl. *de Wette*, bibl. Dogm. §. 145—150. 212—214. 236—238. *Baumg.-Crus.* bibl. Theol. S. 295. *v. Cölln*, bibl. Theol. S. 420. *Hirzel*, Hiob S. 16. An die schon vorhandenen Vorstellungen schlossen sich im Allgemeinen die Väter an. *Justin*, Apol. min. c. 5. *Athenag.* leg. 24: Ὡς γὰρ θεόν φαμεν καὶ υἱὸν τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ πνεῦμα ἅγιον . . . . οὕτως καὶ ἑτέρας εἶναι δυνάμεις κατειλήμμεθα περὶ τὴν ὕλην ἐχούσας καὶ δι' αὐτῆς, μίαν μὲν τὴν ἀντίθεον, οὐχ ὅτι ἀντιδοξοῦν τι ἐστὶ τῷ θεῷ, ὡς τῇ φιλίᾳ τὸ νεῖκος κατὰ τὸν Ἐμπεδοκλέα, καὶ τῇ ἡμέρᾳ νὺξ κατὰ τὰ φαινόμενα (ἐπεὶ κἂν εἰ ἀνθειστήκει τι τῷ θεῷ, ἐπαύσατο τοῦ εἶναι, λυθείσης αὐτοῦ τῇ τοῦ θεοῦ δυνάμει καὶ ἰσχύϊ τῆς συστάσεως), ἀλλ' ὅτι τῷ τοῦ θεοῦ ἀγαθῷ, ὃ κατὰ συμβεβηκός ἐστιν αὐτῷ, καὶ συνυπάρχον, ὡς χρόα σώματι, οὗ ἄνευ οὐκ ἔστιν (οὐχ ὡς μέρους ὄντος, ἀλλ' ὡς κατ' ἀνάγκην συνόντος παρακολουθήματος ἡνωμένου καὶ συγκεχρωσμένου· ὡς τῷ πυρὶ, ξανθῷ εἶναι, καὶ τῷ αἰθέρι,

---

*) In einem frühern Aufsatze (Tüb. theolog. Quartalschrift 1833, H. 1 S. 53 ff.) hatte *Möhler* die Ansicht, dass hier von einem Engelcult die Rede sei, verworfen.

κυανῷ) ἐναντίον ἐστὶ τὸ περὶ τὴν ὕλην ἔχον πνεῦμα, γενόμενον μὲν ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καθὸ οἱ λοιποὶ ὑπ' αὐτοῦ γεγόνασιν ἄγγελοι, καὶ τὴν ἐπὶ τῇ ὕλῃ καὶ τοῖς τῆς ὕλης εἴδεσι πιστευσάμενον διοίκησιν. *Irenæus* IV, 41 p. 288: Quum igitur a Deo omnia facta sunt, et diabolus sibimet ipsi et reliquis factus est abscessionis causa, juste scriptura eos, qui in abscessione perseverant, semper filios diaboli et angelos dixit maligni. *Tertull.* Apol. c. 22: Atque adeo dicimus, esse substantias quasdam spiritales, nec nomen novum est. Sciunt dæmonas philosophi, Socrate ipso ad dæmonii arbitrium exspectante, quidni? cum et ipsi dæmonium adhæsisse a pueritia dicatur, dehortatorium plane a bono. Dæmonas sciunt poëtæ, et jam vulgus indoctum in usum maledicti frequentat; nam et Satanam, principem hujus mali generis, proinde de propria conscientia animæ eadem execramenti voce pronuntiat. Angelos quoque etiam Plato non negavit. Utriusque nominis testes esse vel magi adsunt. Sed quomodo de angelis quibusdam sua sponte corruptis corruptior gens dæmonum evaserit damnata a Deo cum generis auctoribus et cum eo quem diximus principe, apud litteras sanctas ordine cognoscitur. Vgl. *Origenes* de princ. procem. 6 (Opp. T. I, p. 48), von dem übrigens auch das Weitere (wie bei der Engellehre) problematisch gelassen wird; es ist genug zu glauben, dass ein Teufel und Dämonen *seien* — quæ autem sint aut quomodo sint, (ecclesia) non clare exposuit. Die dualistische Ansicht, wonach der Teufel als böses Grundwesen gefasst wurde, bildete sich erst in der folgenden Periode bei den Manichäern zum constanten System aus, obwohl in einigen gnostischen Systemen bereits der Keim dazu gelegt ist, wie z. B. im Jaldabaoth der Ophiten, s. *Neander*, gnost. Syst. S. 233 ff. *Baur*, Gnosis S. 173 ff. Dieser dualistischen Ansicht gegenüber hält Origenes an dem Begriffe fest, dass der Teufel und die Dämonen Geschöpfe Gottes seien, wenn gleich nicht *als* Teufel geschaffen, sondern als geistige Wesen, contra Cels. IV, 65 (Opp. T. I, p. 553). — Wie weit Platonismus und Ebionitismus an der christlichen Dämonologie Theil haben oder nicht, s. *Semisch* a. a. O. S. 387 ff.

[2] *Tertullian* und *Origenes* leiten übereinstimmend Fehljahre, Dürre, Mangel, Pest, Viehseuchen vom Einfluss der Dämonen ab. Tert. Apol. c. 22 (operatio eorum est hominis eversio). Orig. c. Cels. VIII, 31. 32 (Opp. I. p. 764. 765). Letzterer nennt die bösen Engel die Scharfrichter Gottes (δήμιοι). Eine besonders wichtige Erscheinung waren fortwährend (wie in der neutest. Periode) die dämonischen Krankheiten. *Minucius Felix* c. 27: Irrepentes etiam corporibus occulte, ut spiritus tenues, morbos fingunt, terrent mentes, membra distorquent. Ueber diese δαιμονιόληπτοι, μαινόμενοι, ἐνεργούμενοι vgl. besonders noch Const. apost. lib. VIII, c. 7. Eine rationalistische Erklärung findet sich indessen schon bei den Clementinen angeführt Hom. IX, §. 12: Ὅθεν πολλοὶ οὐκ εἰδότες, πόθεν ἐνεργοῦνται, ταῖς τῶν δαιμόνων κακαῖς ὑποβαλλομέναις ἐπινοίαις, ὡς τῷ τῆς ψυχῆς αὐτῶν λογισμῷ συντίθενται. Vgl. noch weiter Orig. ad Matth. 17, 5 (Opp. T. III, p. 574 s.); de princ. III, 2 (Opp. T. I, p. 138 s.: de contrariis potestatibus). *Schnitzer* S. 498 ff. *Thomasius* S. 184 ff. und die dort citirten Stellen.

[3] Justin Apol. c. 5. 12. 14 (bei *Usteri* a. a. O. S. 421). Minuc. Fel. l. c.: Ideo inserti mentibus imperitorum odium nostri serunt occulte per timorem. Naturale est enim et odisse quem timeas, et quem metueris, infestare, si possis. Just. Apol. II von Anf. u. c. 6. Vgl. Orig. exhort.

ad Martyr. §. 18. 32. 42 (Opp. T. I, p. 286. 294. 302). Uebrigens wird von Justin d. M. Apol. I, c. 5 auch das Verfahren gegen Sokrates dem Hass der Dämonen zugeschrieben. Besonders merkwürdig ist auch die Aeusserung Justins bei Irenæus adv. hær. V, 26 p. 324 und Eus. IV, 18: Ὅτι πρὸ μὲν τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας οὐδέποτε ἐτόμησεν ὁ Σατανᾶς βλασφημῆσαι τὸν Θεόν, ἅτε μηδέπω εἰδὼς αὐτοῦ τὴν κατάκρισιν (vgl. Epiph. in hær. Sethianor. p. 289), woraus denn die Anstrengung der dämonischen Kraft wider das sich siegreich verbreitende Christenthum um so zuversichtlicher erklärt wurde.

[4] Ep. Barn. c. 16. 18. Justin Apol. I, 12 und an andern Stellen. Tatian c. 12. 20 u. anderwärts (vgl. *Daniel* S. 192 ff.). Athenag. leg. c. 26. Tert. Apol. c. 22. Minuc. Fel. Oct. c. 27, 1. Clem. Al. Coh. p. 7. Orig. c. Cels. III, 28. 37. 69; IV, 36. 92; V, 5; VII, 64; VIII, 30. Die Dämonen sind namentlich bei den Opfern gegenwärtig und schlürfen den Opferdampf ein, sie reden aus den Orakeln und freuen sich der Ausschweifungen an den Festen.

[5] So war nach Minuc. Fel. c. 29 der Dämon des Sokrates einer jener bösen Dämonen. Auch sagt Clemens Strom. I, 4 p. 326 von einer Partei Christen: Οἱ δὲ καὶ πρὸς κακοῦ ἂν τὴν φιλοσοφίαν εἰςδεδυκέναι τὸν βίον νομίζουσιν, ἐπὶ λύμῃ τῶν ἀνθρώπων, πρός τινος εὑρετοῦ πονηροῦ, was offenbar nur ein Euphemismus für διαβόλου ist; vgl. Strom. VI, p. 822: Πῶς οὖν οὐκ ἄτοπον τὴν ἀταξίαν καὶ τὴν ἀδικίαν προσνέμοντας τῷ διαβόλῳ, ἐναρέτου πράγματος, τοῦτον τῆς φιλοσοφίας, δωτῆρα ποιεῖν; vgl. auch Strom. I, 17 p. 366 u. die Anm. in der Potter'schen Ausg. Auch Astrologie u. s. w. wurde dem dämonischen Einfluss zugeschrieben, vgl. die dort angef. Stelle.

[6] Vgl. Just. M. Apol. I, 56. 58. Cyprian de unitate ecclesiæ p. 405: Hæreses invenit (diabolus) et schismata, quibus subverteret fidem, veritatem corrumperet, scinderet unitatem etc.

[7] Hermas II, 6. 2. Vgl. den vor. §. Just. M. II, c. 5 (bei *Usteri* p. 423): .... καὶ εἰς ἀνθρώπους φόνους, πολέμους, μοιχείας, ἀκολασίας καὶ πᾶσαν κακίαν ἔσπειραν. Clemens von Alexandrien bezeichnet als den bösartigsten und verderblichsten der Dämonen den leckermäuligen Bauchteufel (κοιλιοδαίμονα λιχνότατον), welcher dem in den Bauchrednern wirksamen Dämon (τῷ ἐγγαστριμύθῳ) verwandt ist, Pæd. II, 1 p. 174. Auch Origenes classificirt (wie schon Hermas) die Dämonen nach den Lastern, die sie repräsentiren, worin unbewusst der nüchternen Verstandesansicht der Weg gezeigt wurde, die concreten Teufelsvorstellungen allmälig in Abstracta zu verwandeln. Vgl. Hom. XV. in Jesum Nave (Opp. T. II, p. 434): Unde mihi videtur esse infinitus quidam numerus contrariarum virtutum, pro eo quod per singulos pene homines sunt spiritus aliqui, diversa in iis peccatorum genera molientes. Verbi causa, est aliquis fornicationis spiritus, est iræ spiritus alius, est avaritiæ spiritus, alius vero superbiæ. Et si eveniat esse aliquem hominem, qui his omnibus malis aut etiam pluribus agitetur, omnes hos vel etiam plures in se habere inimicos putandus est spiritus. Vgl. auch das Folgende, wo nicht nur jedes Laster seinen Hauptdämon hat, sondern jeder Lasterhafte wieder von einem Dämon besessen wird, der im Dienste jenes Hauptdämon steht. Nicht allein aber sittliche Gebrechen, sondern auch natürliche Triebe, wie den Geschlechtstrieb, leiteten Einige vom Teufel her, wogegen indessen Orig. de princ. III, 2. 2 (Opp. T. I, p. 139; *Redep.* p. 278 ff.).

§. 52.

Fortsetzung.

Was die Schuld des dämonischen Falles[1] gewesen, darüber lauten die Meinungen der Väter verschieden. Bald war es Neid und Hochmuth[2], bald Lüsternheit und Unmässigkeit[3], auf die man zurückging. So viel aber ist praktisch wichtig, dass die Kirche niemals den Gedanken in sich aufkommen liess, als ob der Teufel eine Seele zum Bösen nöthigen könne, ohne ihre eigene Einwilligung[4]. Origenes ging so weit, dass er im Widerspruch mit der geläufigern Ansicht auch dem Teufel einen Schimmer von Hoffnung liess auf dereinstige Begnadigung[5].

[1] Ueber das Chronologische sind die Väter nicht ganz einstimmig. Die Annahme, dass der Teufel als solcher die Protoplasten verführt habe, musste seinen Fall früher setzen, als den der Menschen. Dennoch trifft nach *Tatian* (orat. c. 11) der Fall des Teufels ihn als Strafe, dass er die Menschen verführt hat (vgl. *Daniel* S. 187 u. 196). Bei *Irenæus* (vgl. Note 2) könnte man Aehnliches vermuthen; doch dachte er sich wahrscheinlich den Fall des Teufels zwischen der Schöpfung des Menschen und der von ihm ausgegangenen Verführung desselben. Ebenso *Cyprian* de dono patient. p. 218: Diabolus hominem ad imaginem Dei factum impatienter tulit: inde et periit *primus* et perdidit.

[2] Iren. adv. hær. IV, 40. 3 p. 287: Ἐζήλωσε τὸ πλάσμα τοῦ θεοῦ, und Cyprian a. a. O. Orig. in Ezech. Hom. IX, 2 (Opp. T. III, p. 389): Inflatio, superbia, arrogantia peccatum diaboli est et ob hæc delicta ad terras migravit de cœlo. Vgl. Phot. biblioth. cod. 324 p. 293 *Bekker* (ἐνύβρισε).

[3] Früher wurde schon auf die Dämonen und ihre Vermischung mit den Töchtern der Menschen die Stelle Gen. 6, 2 angewendet nach der Lesart οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ statt οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ (vgl. *Wernsdorf*, exercitatio de commercio Angelorum cum filiabus hominum ab Judæis et Patribus platonizantibus credito, Viteb. 1742. 4. *Keil*, opusc. p. 566 ff. *Münscher*, v. C. p. 89. 90. *Suicer* s. v. ἄγγελος I, p. 36, und ἐγρήγορος p. 1003). So schrieb schon *Philo* ein eigenes Buch „de gigantibus", und sämmtliche Kirchenlehrer der ersten Periode (mit Ausnahme des Julius Africanus, s. *Routh*, reliquiæ sacræ II, p. 127 s.) verstehen die Stelle von einem geschlechtlichen Umgange der Engel mit den Töchtern der Menschen. Uebrigens gilt dies nur von den spätern, dem Teufel dienstbar gewordenen Dämonen, nicht von des Teufels eignem Fall, der (vgl. Note 1) einer frühern Zeit angehört und bei welchem die Wollust nicht stattfindet, s. *Semisch* II, S. 380. Vgl. über den scheinbaren Parachronismus *Münscher*, Handb. II, S. 30. 31. Dieser Vorstellung gemäss bezeichnet *Clemens* Strom. III, 7 p. 538 die ἀκρασία und ἐπιθυμία als die Ursachen des Falls. — Mit der Vorstellung von einer Vermischung der Dämonen mit den Weibern hingen auch obige Ansichten vom heidnischen Cultus und von der Verführung zur Wollust zusammen. Die gefallenen Engel haben die Geheimnisse der Offenbarung, aber unvollkommen und entstellt, an die Töchter der Menschen

verrathen, und von diesen haben die Heiden wieder ihre Philosophie. Vgl. Clem. Strom. VI, 1 p. 650.

[4] *Hermas* lib. II, mand. 7: Diabolum autem ne timeas, timens enim Dominum dominaberis illius, quia virtus in illo nulla est. In quo autem virtus non est, is ne timendus quidem est; in quo vero virtus gloriosa est, is etiam timendus est. Omnis enim virtutem habens timendus est: nam qui virtutem non habet, ab omnibus contemnitur. Time plane facta Diaboli, quoniam maligna sunt: metuens enim Dominum timebis, et opera Diaboli non facies, sed abstinebis te ab eis. Cf. 12, 5: Potest autem Diabolus luctari; sed vincere non potest. Si enim resistitis illi, fugiet a vobis confusus. — Die mit gutem Wein bis obenan gefüllten Krüge brauchen nicht gekostet (versucht) zu werden, nur die halbgefüllten, weil der Wein in ihnen leichter sauer wird. So sind die vom Glauben erfüllten Seelen über die Versuchung erhaben: *die Halbheit des Glaubens* ist der Gefahr der Versuchung am meisten ausgesetzt. Vgl. *Tatian* c. 16: Δαίμονες δὲ οἱ τοῖς ἀνθρώποις ἐπιτάττοντες, οὐκ εἰσιν αἱ τῶν ἀνθρώπων ψυχαὶ κτλ. Iren. II, c. 32. 4 p. 166. Tert. Apol. c. 23. *Orig.* de princ. III, 2. 4; contra Cels. I, 6 u. VIII, 36 (Opp. I, p. 769): Ἀλλ' οὐ χριστιανὸς, ὁ ἀληθῶς χριστιανὸς καὶ ὑποτάξας ἑαυτὸν μόνῳ τῷ θεῷ καὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ πάθοι τι ἂν ὑπὸ τῶν δαιμονίων, ἅτε κρείττων δαιμόνων τυγχάνων, und in libr. Jesu Nave XV, 6. An der angeführten Stelle de princ. bezeichnet Origenes diejenigen als die Einfältigen (simpliciores), welche glauben, es würde keine Sünde sein, wenn kein Teufel wäre. — Ausser auf die sittliche Kraft des Glaubens und auf die innere des Gebets wurde freilich auch daneben auf die magischen Wirkungen des Kreuzeszeichens u. s. w. gerechnet. Was im Anfange blos der symbolische Exponent der Glaubenskraft selbst war, erschien später als mechanisches opus operatum.

[5] Schon *Clemens* Strom. I, 17 p. 367 sagt: Ὁ δὲ διάβολος αὐτεξούσιος ὢν καὶ μετανοῆσαι οἷός τε ἦν καὶ κλέψαι, καὶ ὁ αἴτιος αὐτὸς τῆς κλοπῆς, οὐχ ὁ μὴ κωλύσας κύριος, doch wird aus den Worten nicht klar, ob ihm Clemens diese Bekehrungsfähigkeit als eine *noch* andauernde zuschreibt. Im Allgemeinen wenigstens hatte sich früher die Ansicht festgesetzt, die wir bei *Tatian* finden, orat. c. 15: Ἡ τῶν δαιμόνων ὑπόστασις οὐκ ἔχει μετανοίας τόπον. Vgl. Justin. dial. c. Tr. c. 141. — Auch *Origenes* trug indessen seine Meinung ziemlich verdeckt vor. Die Stelle de princ. III, c. 6. 5 (Opp. I, p. 154; bei *Münscher*, v. *C.* S. 97) handelt vom letzten Feinde, dem Tod; aber aus dem Zusammenhang geht hervor, dass Origenes an dieser Stelle Tod und Teufel identificirt, was *Münscher* (Handb. II, S. 39) durch die Parenthese angedeutet hat: es ist von einer Substanz die Rede, welche der Schöpfer nicht zerstören, sondern nur heilen wolle. Vgl. §. 3 und *Schnitzer* z. d. St. *Thomasius* S. 187. Ueber die Möglichkeit, dass auch die übrigen Dämonen sich bekehren, vgl. I, 6. 3 (Opp. I, p. 70; *Redep.* p. 146): Jam vero si aliqui ex his ordinibus, qui sub principatu diaboli agunt ac malitiæ ejus obtemperant, poterunt aliquando in futuris sæculis converti ad bonitatem, pro eo quod est in ipsis liberi facultas arbitrii (?) . . .

DRITTER ABSCHNITT.

Anthropologie.

§. 53.

Einleitung.

Den Menschen in sich selbst zurückzuführen, und zur Erkenntniss seines Wesens zu bringen, war die wesentliche Aufgabe des Christenthums und die Bedingung zu allem Weitern[1]. Nicht was der Mensch als Naturwesen sei, im Verhältniss zur übrigen sichtbaren Schöpfung, sondern was er als geistig-sittliches Wesen sei im Verhältniss zu Gott und den göttlichen Dingen, das sollte zunächst von der christlichen Anthropologie erfasst werden. Da aber die höhere geistige Natur des Menschen innig verbunden ist mit dem leiblichen und seelischen Organismus, so konnte auch nur auf der Grundlage der physischen und psychischen Anthropologie, welche zunächst mehr der Naturlehre und der Philosophie, als der Theologie angehört, die *theologische* Anthropologie zum System ausgebildet werden. Dies der Grund, warum die Dogmengeschichte auch die Bestimmungen über die Beschaffenheit des Menschen nach der Naturseite hin in sich aufzunehmen hat[2].

[1] Vgl. Clem. Pæd. III, 1 p. 250: Ἦν ἄρα, ὡς ἔοικε, πάντων μεγίστων μαθημάτων τὸ γνῶναι αὐτόν· ἑαυτὸν γάρ τις ἐὰν γνῴη, θεὸν εἴσεται.

[2] Es scheint z. B. für die Theologie gleichgültig, ob der Mensch aus zwei oder drei Theilen bestehe, und doch griff die Art der Unterscheidung tief in die theologischen Bestimmungen (über Freiheit, Unsterblichkeit) ein. Dasselbe ist der Fall bei der Präexistenz, gegenüber dem Traducianismus und Creatianismus in Beziehung auf die Erbsünde u. s. w. So ist es begreiflich, wenn Tatian aus religiösen Gründen gegen die herkömmliche Definition eifert, wonach der Mensch ein ζῶον λογικόν sein soll, contra Græc. c. 15: Ἔστιν ἄνθρωπος, οὐχ ὥσπερ κορακόφωνοι δογματίζουσιν, ζῶον λογικὸν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν· δειχθήσεται γὰρ κατ᾽ αὐτοὺς καὶ τὰ ἄλογα νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικά. Μόνος δὲ ἄνθρωπος εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ, λέγω δὲ ἄνθρωπον οὐχὶ τὸν ὅμοια τοῖς ζώοις πράττοντα, ἀλλὰ τὸν πόῤῥω μὲν ἀνθρωπότητος, πρὸς αὐτὸν δὲ τὸν θεὸν κεχωρηκότα.

§. 54.

Eintheilung des Menschen und praktische Psychologie.

Keil, opusc. acad. p. 618—647.

Dass der Mensch bestehe aus Leib und Seele, ist eine Thatsache, von der wir uns vor aller Speculation und ehe

wir einen genauern wissenschaftlichen Ausdruck dafür gefunden haben, empirisch überzeugen. Schwieriger aber ist, das Verhältniss von Leib und Seele zu bestimmen, und jedem seine Grenzen anzuweisen. So wurde von den Einen das rein Geistige im Menschen, sein höheres ideales Vernunftleben, und das rein Thierische, das rohere sinnliche Naturleben, vermittelt gedacht durch das seelische Leben der Psyche, welche menschliche Trias auch in dem biblischen Sprachgebrauch wiedergefunden werden konnte[1]. An diese trichotomistische Eintheilung schlossen sich einige der ältern Väter[2], namentlich auch die Alexandriner an[3], während dagegen Andere, wie *Tertullian*, den Menschen nur aus Leib und Seele bestehen liessen[4]. Einige gnostische Secten, wie z. B. die Valentinianer, missbrauchten die trichotomistische Eintheiluug dazu, dass sie die Menschen selbst, je nach dem einen in ihnen vorherrschenden oder (scheinbar) ausschliesslich sich geltend machenden Bestandtheil, auch äusserlich in die 3 Klassen der χοϊκοί, ψυχικοί und πνευματικοί eintheilten, wodurch sie aber eben das Band der Gemeinschaft wieder zerrissen, das Christus um die Menschen als Brüder geschlungen hatte[5].

[1] בָּשָׂר, נֶפֶשׁ, רוּחַ; σάρξ, ψυχή, πνεῦμα. Vgl. die bibl. Dogm. und die Exegeten zu 1 Thess. 5, 23. Hebr. 4, 12 u. s. w.; ferner *Ackermann*, Studien u. Kritiken 1839. H. 4. *J. T. Beck*, bibl. Seelenlehre, Stuttg. 1843.

[2] *Justin. M.* fragm. de resurr. §. 10: Οἶκος τὸ σῶμα ψυχῆς, πνεύματος δὲ ψυχὴ οἶκος. Τὰ τρία ταῦτα τοῖς ἐλπίδα εἰλικρινῆ καὶ πίστιν ἀδιάκριτον ἐν τῷ Θεῷ ἔχουσι σωθήσεται. Vgl. dial. c. Tr. §. 4. *Tatian* contra Gr. or. c. 7. 12. 15. *Irenæus* V, 9. 1: Tria sunt, ex quibus perfectus homo constat, carne, anima et spiritu, et altero quidem salvante et figurante, qui est spiritus, altero, quod unitur et formatur, quod est caro; id vero, quod inter hæc est duo, quod est anima, quæ aliquando quidem subsequens spiritum elevatur ab eo, aliquando autem consentiens carni decidit in terrenas concupiscentias. Vgl. V, 6. 1 p. 299: Anima autem et spiritus pars hominum esse possunt, homo autem nequaquam: perfectus autem homo commixtio et adunitio est animæ assumentis spiritum Patris et admixta ei carni, quæ est plasma secundum imaginem Dei. Demnach wäre nicht jeder Mensch dreitheilig von Natur, sondern nur der, welcher des göttlichen Geistes, als eines Dritten, theilhaft geworden. Vgl. den Unterschied von Pnoë und Pneuma §. 44 und *Duncker* S. 97. 98.

[3] *Clemens* Strom. VII, 12 p. 880, wo die ψυχὴ λογικὴ von der ψυχὴ σωματικὴ unterschieden wird; doch kommt bei ihm auch eine *zehnfache Eintheilung* des Menschen (nach Analogie des Dekalogs) vor, ib. VI, 16 p. 808: Ἔστι δὲ καὶ δεκάς τις περὶ τὸν ἄνθρωπον αὐτόν· τά τε αἰσθητήρια πέντε καὶ τὸ φωνητικὸν καὶ τὸ σπερματικόν, καὶ τοῦτο δὴ ὄγδοον τὸ κατὰ

τὴν πλάσιν πνευματικόν, ἔννατον δὲ τὸ ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς, καὶ δέκατον τὸ διὰ τῆς πίστεως προσγινόμενον ἁγίου πνεύματος χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα κτλ., welcher Eintheilung indessen die allgemeinere in Leib, Seele und Geist zum Grunde liegt. Die Seele selbst theilt Clemens wieder nach Plato's Vorgange (vgl. Justin. M. coh. ad Gr. 6) in die drei Facultäten: τὸ λογιστικόν (νοερόν), τὸ θυμικόν, τὸ ἐπιθυμητικόν, Pæd. III, 1 ab init. p. 250. Die Erkenntnisskraft zerfällt ihm dann weiter in vier Functionen: αἴσθησις, νοῦς, ἐπιστήμη, ὑπόληψις, Strom. II, 4 p. 435. Leib und Seele betrachtet Clem. als διάφορα, aber nicht als ἐναντία, so dass weder die Seele an sich schon gut, noch der Leib an sich schon böse ist, vgl. Strom. IV, 26 p. 639. — Die Psychologie des *Origenes* s. de princ. III, 3 (Opp. I, p. 145; *Redep.* p. 296—306). Ob Origenes wirklich zwei Seelen im Menschen angenommen habe? s. *Schnitzer* S. 219 ff. *Thomasius* S. 190. 193—195. *Redepenning* II, S. 369. Anm. 3. Dem Origenes ist die ψυχή an sich, die er von ψύχεσθαι ableitet, ein Mittelding zwischen Geist und Körper, «*eine defecte, nicht voll entwickelte Kraft*» (*Redep.* II, S. 368). Er versichert auch, keine Stelle in der heil. Schrift gefunden zu haben, in welcher der Seele als solcher rühmlich gedacht werde, während im Gegentheil sie öfter dem Tadel unterliege, de princ. II, 8 p. 3—5 (Opp. I, p. 95 ss.; *Redep.* p. 211 ff.). Dies hält ihn jedoch nicht ab, bei dem Vergleich der menschlichen Trias mit der göttlichen die Seele dem Sohne zu vergleichen, ibid. §. 5. Ueber die Trichotomie vgl. noch Comment. in Matth. T. XIII, 2 (Opp. III, p. 570) und andere exeget. Stellen bei *Münscher, v. C.* I, S. 319. 320. Den edlern, geistigen Theil des Menschen nennt auch Origenes bisweilen «den Menschen» schlechthin, so dass der Mensch nicht sowohl aus Leib und Seele zu bestehen, als vielmehr der Mensch die Seele zu sein scheint, die den Körper als blosses Werkzeug regiert, c. Cels. VII, 38: Ἄνθρωπος, τουτέστι ψυχὴ χρωμένη σώματι (vgl. Photius cod. 234. Epiphan. hær. 64, 17). Daher heisst ihm auch die Seele homo homo = homo interior, in Num. XXIV. Vgl. *Thomasius* und *Redepenning* a. a. O.

[4] De anima c. 10. 11. 20. 21. 22; adv. Hermog. c. 11, und *Neander*, Antignost. S. 457. Ueber den Werth, den sein kräftiger Realismus den Sinnen beilegte (Schlüssel zu seiner theol. Denkweise), s. ebend. S. 452 ff.

[5] Iren. I, 5. 5 (bei *Münscher, v. C.* I, S. 316), s. *Neander*, gnost. Systeme S. 127 ff. *Baur*, Gnosis S. 158 ff. 168 ff. 489 ff. 679 ff.

§. 55.

Entstehungsweise der Seele.

Wie die menschliche Seele entstehe und mit dem Körper sich verbinde? scheint eine rein metaphysische Frage, welche die Religion nicht weiter berührt[1]. Religiös wichtig ist indessen stets das, dass die Seele als ein *Geschöpf Gottes* betrachtet werde. Diesen Satz suchte auch die katholische Kirche festzuhalten gegenüber der gnostisch-häretischen Annahme von Emanationen[2]. Dieser kam indessen am nächsten die Annahme einer Präexistenz der Seele, zu

welcher sich *Origenes* bekannte[3], während *Tertullian*, im Zusammenhange mit seiner realistisch-materiellen Vorstellungsweise von der Körperlichkeit der Seele, eine Fortpflanzung derselben per traducem behauptete[4].

[1] Daher *Origenes* de princ. procem. 5 (Opp. I, p. 48): De anima vero utrum ex seminis traduce ducatur, ita ut ratio ipsius vel substantia inserta ipsis seminibus corporalibus habeatur, an vero aliud habeat initium, et hoc ipsum initium si genitum est aut non genitum, vel certe si extrinsecus corpori inditur, necne: non satis manifesta prædicatione distinguitur.

[2] Anklänge an Emanation finden sich auch noch in der ältern Kirche. *Justin. M.* fragm. de resurr. 11: Ἡ μὲν ψυχή ἐστιν ἄφθαρτος, μέρος οὖσα τοῦ θεοῦ καὶ ἐμφύσημα. (Ob dies Justins eigene Meinung oder eine These der von ihm bestrittenen Gnostiker sei? s. *Semisch* a. a. O. S. 364.) Vgl. die pseudoclement. Homilien, hom. XVI, 12. Dagegen hält *Clemens* von Alexandrien streng an dem Begriff des *Geschöpfes*, coh. p. 78: Μόνος ὁ τῶν ὅλων δημιουργὸς ὁ ἀριστοτέχνας πατὴρ τοιοῦτον ἄγαλμα ἔμψυχον ἡμᾶς, τὸν ἄνθρωπον, ἔπλασεν, und Strom. II, 16 p. 467. 468, wo er den Ausdruck μέρος Θεοῦ verwirft, dessen sich Einige bedient haben, nach dem Grundsatz: Θεὸς οὐδεμίαν ἔχει πρὸς ἡμᾶς φυσικὴν σχέσιν. Vgl. *Orig.* in Joh. T. XIII, 25 (Opp. T. IV, p. 235): Σφόδρα ἐστὶν ἀσεβὲς ὁμοούσιον τῇ ἀγεννήτῳ φύσει καὶ παμμακαρίᾳ εἶναι λέγειν τοὺς προσκυνοῦντας ἐν πνεύματι τῷ Θεῷ. Vgl. de princ. I, 7. 1.

[3] Bei *Clemens* coh. p. 6: Πρὸ δὲ τῆς τοῦ κόσμου καταβολῆς ἡμεῖς οἱ τῷ δεῖν ἔσεσθαι ἐν αὐτῷ πρότερον γεγεννημένοι τῷ Θεῷ· τοῦ Θεοῦ λόγου τὰ λογικὰ πλάσματα ἡμεῖς· δι' ὃν ἀρχαΐζομεν, ὅτι ἐν ἀρχῇ ὁ λόγος ἦν ist es wohl mehr ideal zu verstehen. *Origenes* dagegen fasst die Präexistenz zuerst real auf, nach dem Vorgange der pythagoräischen und platonischen Schule und der spätern jüdischen Theologie. (Vgl. Epiph. hær. 64, 4: Τὴν ψυχὴν γὰρ τὴν ἀνθρωπείαν λέγει προϋπάρχειν.) Durch die Behauptung, dass die Seele zur Strafe für frühere Sünden in die Körper käme, brachte er seine Lehre mit der menschlichen Freiheit und der göttlichen Strafgerechtigkeit in Verbindung, vgl. de princ. I, 7. 4 (Opp. I, p. 72; *Redep.* p. 151; *Schnitzer* S. 72): «Wenn die Seele des Menschen erst mit dem Körper gebildet würde, wie könnte Jakob seinen Bruder im Mutterleibe untertreten, wie Johannes beim Gruss der Maria im Mutterleibe gehüpft haben?» u. s. w. Vgl. auch T. XV in Matth. c. 34. 35 zu Matth. 20, 6. 7 (Opp. T. III, p. 703) und comm. in Joh. T. II, 25 (Opp. IV, p. 85). *Redep.* II, S. 20 ff.

[4] De anima c. 19: Et si ad arbores provocamur, amplectemur exemplum. Si quidem et illis, necdum arbusculis, sed stipitibus adhuc et surculis etiam nunc, simul de scrobibus oriuntur, inest propria vis animæ....... quo magis hominis? cujus anima, velut surculus quidam ex matrice Adam in propaginem deducta et genitalibus feminæ foveis commendata cum omni sua paratura, pullulabit tam intellectu quam sensu? Mentior, si non statim infans ut vitam vagitu salutavit, hoc ipsum se testatur sensisse atque intellexisse, quod natus est, omnes simul ibidem dedicans sensus, et luce visum et sono auditum et humore gustum et

aëre odoratum et terra tactum. Ita prima illa vox de primis sensuum et de primis intellectuum pulsibus cogitur...... Et hic itaque concludimus, omnia naturalia animæ, ut substantiva ejus, ipsi inesse et cum ipsa procedere atque proficere, ex quo ipsa censetur, sicut et Seneca sæpe noster (de benef. IV, 6): Insita sunt nobis omnium artium et ætatum semina etc. Vgl. c. 27. *Neander*, Antign. S. 455 und den ganzen Abschnitt.

§. 56.

Bild Gottes.

Sowohl die leiblichen Vorzüge, als die höhere sittlich-religiöse Natur des Menschen, auf welche die Kirchenlehrer verschiedentlich aufmerksam machen[1], finden sich einfach und treffend in den biblischen Worten ausgedrückt (Gen. 1, 27): *dass der Mensch nach Gottes Bild geschaffen sei.* An diesen Ausdruck hielt sich auch die Kirche fortwährend[2]. Genauer aber zu bestimmen, worin das Bild Gottes bestehe? bot nicht geringe Schwierigkeiten dar. Bei der Unmöglichkeit, Leib und Seele absolut zu trennen, ergab sich die bald gröber, bald feiner gefasste, bisweilen auch geradezu bestrittene Vorstellung, dass auch der Körper des Menschen nach dem Bilde Gottes geschaffen sei[3]; während es sich dagegen von selbst zu verstehen schien, dass das Bild Gottes vor allem die geistigen Anlagen des Menschen berühre. Indem aber zwischen der blossen Anlage und der Entwicklung derselben durch den freien Gebrauch der erhaltenen Kräfte noch eine grosse Kluft ist, so machte schon *Irenæus*, deutlicher aber noch *Clemens* und *Origenes*, einen Unterschied zwischen dem Bilde Gottes und der Aehnlichkeit mit Gott, welche letztere erst (ethisch gefasst) im sittlichen Kampf errungen werden muss, oder (religiös gefasst) dem Menschen erst als Gnadengeschenk zugetheilt wird durch die Gemeinschaft mit Christo[4].

[1] *Irenæus* IV, 29 p. 285: Ἔδει δὲ τὸν ἄνθρωπον πρῶτον γενέσθαι, καὶ γενόμενον αὐξῆσαι, καὶ αὐξήσαντα ἀνδρωθῆναι, καὶ ἀνδρωθέντα πληθυνθῆναι, καὶ πληθυνθέντα ἐνισχῦσαι, καὶ ἐνισχύσαντα δοξασθῆναι, καὶ δοξασθέντα ἰδεῖν τὸν ἑαυτοῦ δεσπότην. Doch an andern Orten unterscheidet Iren. weniger genau, s. *Duncker*, S. 99 ff. *Min. Fel.* 17 u. 18 ab init. *Tatian* or. contra Gr. c. 12 u. 19. *Clemens* coh. p. 78. Nach Letzterm ist der Mensch der schönste Hymnus auf die Gottheit p. 78, eine Himmelspflanze (φυτὸν οὐράνιον) p. 80, und überhaupt ein vorzüglicher Gegenstand der Liebe Gottes, Pæd. I, 3 p. 102 vgl. p. 158. Pæd. III, 7 p. 276: Φύσει γὰρ ὁ ἄνθρωπος ὑψηλόν ἐστι ζῶον καὶ γαῦρον καὶ τοῦ καλοῦ ζητητικόν. Ib. III, 8 p. 292. Doch ist ihm das Gute nicht auf *die* Weise angeboren, dass es nicht durch Unterricht (μάθησις) erst müsste entwickelt werden, vgl. Strom. I, 6 p. 336; IV,

23 p. 623; VI, 11 p. 788; VII, 4 p. 839 und die weiter unten anzuführenden Stellen über menschliche Freiheit.

[2] Doch finden wir bei den Alexandrinern auch die genauere Bestimmung, dass der Mensch nicht sowohl nach dem Bilde *Gottes* selbst, als nach dem Bilde des *Logos* geschaffen sei, ein Bild vom Bilde! Coh. p. 78: Ἡ μὲν γὰρ τοῦ θεοῦ εἰκὼν ὁ λόγος αὐτοῦ, καὶ υἱὸς τοῦ νοῦ γνήσιος ὁ θεῖος λόγος, φωτὸς ἀρχέτυπον φῶς· εἰκὼν δὲ τοῦ λόγου ὁ ἄνθρωπος· ἀληθινὸς ὁ νοῦς ὁ ἐν ἀνθρώπῳ, ὁ κατ' εἰκόνα τοῦ θεοῦ καὶ καθ' ὁμοίωσιν διὰ τοῦτο γεγενῆσθαι λεγόμενος, τῇ κατὰ καρδίαν φρονήσει τῷ θείῳ παρεικαζόμενος λόγῳ, καὶ ταύτῃ λογικός. (Man bemerke das Wortspiel mit λογικός.) Vgl. Strom. V, 14 p. 703, und Orig. comment. in Joh. p. 941 (Opp. T. IV, p. 19. 51); in Luc. hom. VIII (Opp. T. III).

[3] Diese Vorstellung hing entweder mit der zusammen, dass Gott selbst einen Körper habe (s. oben), oder damit, dass der Körper Christi es gewesen sei, nach dessen schon vorhandenem Urbilde der menschliche Körper geschaffen worden sei. (Auch die Clementinen setzten das Bild Gottes, und zwar *vorzüglich*, in den Körper, s. *Piper* über Melito a. a. O. S. 74. 75.) *Tertullian* de carne Christi c. 6; adv. Marc. V, 8; adv. Prax. 12. *Neander*, Antign. S. 407 ff. — Die geistigere Auffassung war aber die, dass das vom Göttlichen durchdrungene Seelenleben durch den physischen Organismus hindurchleuchte, und namentlich auf dem Angesicht des Menschen, im Blicke u. s. w. sich abspiegele. *Tatian* or. c. 15 (*Worth* c. 24): Ψυχὴ μὲν οὖν ἡ τῶν ἀνθρώπων πολυμερής ἐστι καὶ οὐ μονομερής. Συνθετὴ (al. συνετὴ nach Fronto Ducæus, vgl. *Daniel* S. 202) γάρ ἐστιν ὡς εἶναι φανερὰν αὐτὴν διὰ σώματος, οὔτε γὰρ ἂν αὐτὴ φανείη ποτὲ χωρὶς σώματος οὔτε ἀνίσταται ἡ σὰρξ χωρὶς ψυχῆς. *Clemens* coh. p. 52. Strom. V, 14 p. 703: Ψυχὴν δὲ τὴν λογικὴν ἄνωθεν ἐμπνευσθῆναι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ εἰς πρόσωπον. Deshalb widersprechen die Alexandriner sehr bestimmt der materiellern Auffassung von einer körperlichen Copie des göttlichen Ebenbildes. Clem. Strom. II, 19 p. 483: Τὸ γὰρ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν, ὡς καὶ πρόσθεν εἰρήκαμεν, οὐ τὸ κατὰ σῶμα μηνύεται· οὐ γὰρ θέμις θνητὸν ἀθανάτῳ ἐξομοιοῦσθαι· ἀλλ' ἢ κατὰ νοῦν καὶ λογισμόν. Freilich ist es dann überraschend, wie derselbe Clemens Pæd. II, 10 p. 220 wieder in der menschlichen Zeugungsfähigkeit, die Andere mit Dämonischem in Verbindung brachten (§. 51), das Bild Gottes erkennt: Εἰκὼν ὁ ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ γίνεται, καθὸ εἰς γένεσιν ἀνθρώπου ἄνθρωπος συνεργεῖ. Ausschliesslich vom Geiste versteht das göttliche Ebenbild *Origenes*, c. Cels. VI (Opp. I, p. 680) und hom. I in Genes. (Opp. T. II, p. 57).

[4] Die tautologische Bezeichnung Gen. 1, 26: בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ führte den Scharfsinn der Kirchenväter auf die exegetisch willkürliche, der Sache nach aber bedeutsame Unterscheidung von צֶלֶם (εἰκών) und דְּמוּת (ὁμοίωσις), vgl. *Schott*, opusc. T. II, p. 66 ss. — Irenæus adv. Hær. V, 6 p. 299. V, 16 p. 313: Ἐν τοῖς πρόσθεν χρόνοις ἐλέγετο μὲν κατ' εἰκόνα Θεοῦ γεγονέναι τὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἐδείκνυτο δέ· ἔτι γὰρ ἀόρατος ἦν ὁ λόγος, οὗ κατ' εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος ἐγεγόνει. Διὰ τοῦτο δὴ καὶ τὴν ὁμοίωσιν ῥᾳδίως ἀπέβαλεν. Ὁπότε δὲ σὰρξ ἐγένετο ὁ λόγος, τοῦ Θεοῦ τὰ ἀμφότερα ἐπεκύρωσε· καὶ γὰρ καὶ τὴν εἰκόνα ἔδειξεν ἀληθῶς, αὐτὸς τοῦτο γενόμενος, ὅπερ ἦν ἡ εἰκὼν αὐτοῦ· καὶ τὴν ὁμοίωσιν βεβαίως κατέστησε συνεξομοιώσας τὸν ἄνθρωπον τῷ ἀοράτῳ πατρί. Nach Einigen bei Clem. Strom. II, p. 499 (418 *Sylb.*) wird das Bild dem Menschen mitgetheilt εὐθέως κατὰ τὴν γένεσιν, die Aehnlichkeit erlangt er

τερον κατὰ τὴν τελείωσιν. Nach Tert. de bapt. c. 5 gelangt der Mensch rch die *Taufe* zur Aehnlichkeit mit Gott. Nach Origenes, bei welchem ɔ Selbstbestimmung des Menschen überall scharf hervortritt, besteht die erlangende Aehnlichkeit mit Gott darin, ut (homo) ipse sibi eam propriæ lustriæ studiis ex Dei imitatione consciseret, cum possibilitate sibi rfectionis in initiis data per imaginis dignitatem in fine demum per erum expletionem perfectam sibi ipse similitudinem consummaret, de inc. III, 6. 1 (Opp. T. I, p. 152; *Redep.* p. 347; *Schnitzer* S. 236). Vgl. ntra Cels. IV, 20 p. 522. 523. Doch braucht Origenes auch wieder beide ısdrücke vermischt, hom. II in Jerem. (Opp. T. III, p. 137).

§. 57.

Freiheit und Unsterblichkeit.

a. Freiheit.

Freiheit und Unsterblichkeit sind die Vorzüge des enschlichen Geistes, an welchen nach dem christlichen ewusstsein und nach der Lehre der ersten Väter das Bild ottes zur Erscheinung kommt. Mit jugendlicher Unbefanenheit und einem Anfluge von hellenischer Idealität, vorglich aber von praktisch-christlichem Interesse geleitet, eben die sämmtlichen griechischen Väter, sowohl die Apogeten *Justin*[1], *Tatian*[2], *Athenagoras*[3], *Theophilus*[4] und mit nen der Lateiner *Minucius Felix*[5], als auch die Alexanriner *Clemens*[6] und *Origenes*[7] das αὐτεξούσιον der menschchen Seele heraus und wissen von keiner Zurechnung der ünde, ohne unter der Voraussetzung einer freiwilligen sittchen Selbstbestimmung. Auch der der Speculation abgeeigte *Irenæus*[8], wie der trüber gestimmte *Tertullian*[9] legen us jenem sittlich-praktischen Interesse auf die Selbstbeimmung durch Willensfreiheit allen Nachdruck. Nur die äretiker wagten es, den Menschen unter den Einfluss einer emden Macht (der Gestirne oder der εἱμαρμένη) zu stelen[10], fanden aber eben darum den entschiedensten Widerpruch von Seiten der ganzen Kirche.

[1] Aufs Entschiedenste spricht *Justin* gegen den Determinismus Apol. I, . 43: Εἱμαρμένην φαμὲν ἀπαράβατον ταύτην εἶναι, τοῖς τὰ καλὰ ἐκλεγομένοις ὰ ἄξια ἐπιτίμια, καὶ τοῖς ὁμοίως τὰ ἐναντία, τὰ ἄξια ἐπίχειρα. Οὐ γὰρ ὥσπερ ὰ ἄλλα, οἷον δένδρα καὶ τετράποδα, μηδὲν δυνάμενα προαιρέσει πράττειν, ποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον· οὐδὲ γὰρ ἦν ἄξιος ἀμοιβῆς ἢ ἐπαίνου, οὐκ ἀφ' αυτοῦ ἑλόμενος τὸ ἀγαθὸν, ἀλλὰ τοῦτο γενόμενος, οὐδ' εἰ κακὸς ὑπῆρχε, δικαίως ολάσεως ἐτύγχανεν, οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ τοιοῦτος ὢν, ἀλλ' οὐδὲν δυνάμενος εἶναι τερον παρ' ὃ ἐγεγόνει.

[2] *Tatian* or. c. 7: Τὸ δὲ ἑκάτερον τῆς ποιήσεως εἶδος αὐτεξούσιον γέγονε, ἀγαθοῦ φύσιν μὴ ἔχον, ὃ πλὴν [πάλιν] μόνον παρὰ τῷ Θεῷ, τῇ δὲ ἐλευθερίᾳ

τῆς προαιρέσεως ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ἐκτελειούμενον· ὅπως ὁ μὲν φαῦλος δικαίως κολάζηται, δι' αὐτὸν γεγονὼς μοχθηρός· ὁ δὲ δίκαιος χάριν τῶν ἀνδραγαθημάτων ἀξίως ἐπαινῆται κατὰ τὸ αὐτεξούσιον τοῦ Θεοῦ μὴ παραβὰς τὸ βούλημα. Ueber die kritischen und exegetischen Schwierigkeiten der Stelle s. *Daniel*, Tatian d. Apologet, S. 207.

[3] Athenag. leg. 31; vgl. de resurr. 12. 13. 15. 18 ff.

[4] Ad Autol. II, 27: Ἐλεύθερον γὰρ καὶ αὐτεξούσιον ἐποίησεν ὁ θεὸς ἄνθρωπον, im Zusammenhang mit der Lehre von der Unsterblichkeit, wovon im folgenden §.

[5] Octav. c. 36, 37: Nec de fato quisquam aut solatium captet aut excuset eventum. Sit sortis fortuna, mens tamen libera est, et ideo actus hominis, non dignitas judicatur. . . . Ita in nobis non genitura plectitur, sed ingenii natura punitur. Die Freiheit des Menschen geht siegreich aus dem Kampfe mit allen Widerwärtigkeiten des Geschickes hervor: Vires denique et mentis et corporis sine laboris exercitatione torpescunt; omnes adeo vestri viri fortes, quos in exemplum prædicatis, ærumnis suis inclyti floruerunt. Itaque et nobis Deus nec non potest subvenire, nec despicit, quum sit et omnium rector et amator suorum; sed in adversis unumquemque explorat et examinat; ingenium singulorum periculis pensitat, usque ad extremam mortem voluntatem hominis sciscitatur, nihil sibi posse perire securus. Itaque ut aurum ignibus, sic nos discriminibus arguimur. Quam pulcrum spectaculum Deo, quum Christianus cum dolore congreditur, quum adversum minas et supplicia et tormenta componitur! quum strepitum mortis et horrorem carnificis irridens insultat! quum libertatem suam adversus reges et principes erigit, soli Deo, cujus est, cedit! etc. Uebrigens kommt schon bei Minucius XI, 6 eine Andeutung vor (freilich dem Gegner in den Mund gelegt), als ob nach der Meinung der Christen Gott nicht sowohl nach dem Betragen der Menschen als nach Prädestination richte, was aber Minucius als eine falsche Beschuldigung widerlegt.

[6] *Clemens* coh. p. 79: Ὑμῶν ἐστιν (ἡ βασ. τῶν οὐρανῶν), ἐὰν θελήσητε, τῶν πρὸς τὸν Θεὸν τὴν προαίρεσιν ἐσχηκότων. Nun zeigt er (p. 80), wie der Mensch die von Gott in ihn gelegten Anlagen selber und seiner Natur gemäss entwickeln müsse. So wenig man dem Pferde (nach der Sitte der Alten) zumuthet zu ackern, dem Stier, als Reitpferd zu dienen, sondern von einem jeden nur das verlangt, was in seiner Natur liegt, so kann auch nur dem Menschen, eben weil er die Kraft dazu erhielt, zugemuthet werden, nach dem Göttlichen zu streben. — Auch nach Clemens ist nur *die* Sünde zurechenbar, die aus freier Wahl hervorgeht, Strom. II, p. 461; wie es denn auch wieder häufig in unserer Macht steht, uns Einsicht und Kraft zu verschaffen, ebend. p. 462. Von einer gratia irresistibilis ist Clemens weit entfernt, Strom. VII, p. 855: Οὔτε μὴν ἄκων σωθήσεται ὁ σωζόμενος, οὐ γάρ ἐστιν ἄψυχος· ἀλλὰ παντὸς μᾶλλον ἑκουσίως καὶ προαιρετικῶς σπεύσει πρὸς σωτηρίαν· διὸ καὶ τὰς ἐντολὰς ἔλαβεν ὁ ἄνθρωπος, ὡς ἂν ἐξ αὐτοῦ ὁρμητικὸς πρὸς ὁπότερον ἂν καὶ βούλοιτο τῶν τε αἱρετῶν καὶ τῶν φευκτῶν κτλ.

[7] Vgl. das dritte Buch de princ. in seinem ganzen Zusammenhang. Ohne Freiheit kennt auch *Origenes* keine Zurechnung, de princ. II, 5 (*Redep.* p. 188): «Wenn die Menschen *von Natur* schlecht wären und es ihnen unmöglich wäre, Gutes zu thun, so erschiene Gott nicht als Richter über *Handlungen*, sondern über *Naturanlagen*» (vgl. den Ausspruch des

Minuc.). Vgl. de princ. I, 5. 3 und contra Cels. IV, 3 (Opp. I, p. 504): Ἀρετῆς μὲν ἐὰν ἀνέλῃς τὸ ἑκούσιον, ἀνεῖλες αὐτῆς καὶ τὴν οὐσίαν. Gleichwohl ist die Freiheit eine bedingte, und jede sittliche That ist eine Mischung eigener Wahl und göttlicher Beihülfe. Vgl. unten §. 70 und die Stellen bei *Redepenning*, Orig. II, S. 318.

[8] *Irenæus* IV, 4 p. 231. 232 (*Gr.* 281): Sed frumentum quidem et paleæ, inanimalia et irrationabilia existentia, naturaliter talia facta sunt: homo vero, rationabilis et secundum hoc similis Deo, liber in arbitrio factus et suæ potestatis ipse sibi causa est, ut aliquando quidem frumentum, aliquando autem palea fiat; worauf Irenæus ebenfalls die Zurechnungsfähigkeit gründet. Vgl. IV, 15 p. 245 (*Gr.* 318); IV, 37 p. 281. 282 (*Gr.* 374. 375): Εἰ φύσει οἱ μὲν φαῦλοι, οἱ δὲ ἀγαθοὶ γεγόνασιν, οὔθ' οὗτοι ἐπαινετοί, ὄντες ἀγαθοί, τοιοῦτοι γὰρ κατεσκευάσθησαν· οὔτ' ἐκεῖνοι μεμπτοί, οὕτως γεγονότες. Ἀλλ' ἐπειδὴ οἱ πάντες τῆς αὐτῆς εἰσι φύσεως, δυνάμενοί τε κατασχεῖν καὶ πρᾶξαι τὸ ἀγαθόν, καὶ δυνάμενοι πάλιν ἀποβαλεῖν αὐτὸ καὶ μὴ ποιῆσαι· δικαίως καὶ παρ' ἀνθρώποις τοῖς εὐνομουμένοις, καὶ πολὺ πρότερον παρὰ Θεῷ οἱ μὲν ἐπαινοῦνται, καὶ ἀξίας τυγχάνουσι μαρτυρίας τῆς τοῦ καλοῦ καθόλου ἐκλογῆς καὶ ἐπιμονῆς· οἱ δὲ καταιτιῶνται καὶ ἀξίας τυγχάνουσι ζημίας τῆς τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἀποβολῆς. Vgl. noch IV, 39 p. 285 (*Gr.* 380); V, 27 p. 325 (*Gr.* 442). Ja, nicht allein in den Werken, sondern auch in dem Glauben zeigt sich nach Irenæus die Freiheit des Menschen, IV, 37 p. 282 (*Gr.* 376), vgl. auch das Fragment aus dem Sermon de fide, p. 342 (*Gr.* 467).

[9] *Tertullian* vertheidigte den Begriff der Freiheit besonders gegen Marcion: «Wie hätte der Mensch, der über die ganze Schöpfung herrschen sollte, in Rücksicht seiner selbst ein Sklave sein, nicht die Fähigkeit erhalten sollen, frei über sich selbst zu herrschen?» adv. Marc. II, 5. 6. 9; vgl. *Neander*, Antign. S. 372—373 *).

[10] «*Es giebt nach der Lehre der Gnostiker ein an die Gestirne geknüpftes und durch sie vermitteltes Verhängniss*» u. s. w. *Baur*, Gnosis S. 232. — Dagegen ist dem Verfasser der Pseudoclementinen die Freiheit wichtig, z. B. hom. XV, 7: Ἕκαστον δὲ τῶν ἀνθρώπων ἐλεύθερον ἐποίησεν ἔχειν τὴν ἐξουσίαν ἑαυτὸν ἀπονέμειν ᾧ βούλεται, ἢ τῷ παρόντι κακῷ, ἢ τῷ μέλλοντι ἀγαθῷ, vgl. auch c. 8. Hom. II, 15; III, 69; VIII, 16; XI, 8. *Schliemann* S. 182 ff. 235 ff. 241. *Credner* a. a. O. III, S. 283. 290. 294.

§. 58.

b. Unsterblichkeit.

Olshausen, antiquissimorum ecclesiæ græcæ patrum de immortalitate sententiæ recensentur, Osterprogramm 1827, rec. von *Ullmann* in Studien und Krit. I, 2 S. 425.

Weniger übereinstimmend dachten die Lehrer der ersten Zeit über die Unsterblichkeit der Seele. Nicht dass sie

*) Diesen merkwürdigen consensus Patrum der ersten Periode müssen auch die Gegner der menschlichen Freiheit anerkennen, wie *Calvin*, nur dass sie dann von ihrem Standpunkte aus eine durchgehende Verblendung in diesem Stücke annehmen müssen! «*Es bleibt daher immer eine beachtungswerthe Erscheinung, dass gerade die Lehren, welche später die Trennung der christlichen Kirche veranlassten, in der alten Kirche sich so gut als gar nicht ausgesprochen finden*» *Daniel*, Tatian S. 200.

diese an sich geleugnet oder an deren Möglichkeit irgendwie gezweifelt hätten; sondern eben darum, weil ihnen so viel an der Freiheit lag, weil die Aehnlichkeit mit Gott erst errungen werden sollte durch diese Freiheit, und weil (nach der trichotomistischen Eintheilung) erst durch die Verbindung mit dem Geiste, als dem höhern freien Vernunftleben, die Seele den Keim des unsterblichen Lebens in sich aufnimmt, endlich auch wohl durch anderweitige philosophische Hypothesen von der Beschaffenheit der Seele geleitet, nahmen *Justin*, *Tatian*, *Theophilus*[1] eine von Natur zwar sterbliche oder wenigstens in Beziehung auf Sterblichkeit und Unsterblichkeit indifferente Seele an, welche aber entweder durch ihre Vermählung mit dem Geiste und durch den rechten Gebrauch ihrer Freiheit die Unsterblichkeit als einen ihr von Gott ausgesetzten Preis erringt, oder im entgegengesetzten Falle mit dem Leibe zugleich untergeht. Zwei sonst in ihren Ansichten verschiedene Männer dagegen, *Tertullian* und *Origenes*, kommen darin mit einander überein, dass sie, ihren eigenthümlichen Vorstellungen von der Natur der Seele gemäss, auch die Unsterblichkeit derselben als eine mit dieser Natur zusammenhängende Eigenschaft betrachteten[2].

[1] Ob die vom Greis im Tryphon des Justin §. 4 ausgesprochene Ansicht die eigene Meinung des Schriftstellers sei? sowie über den Sinn der Stelle: Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἀποθνήσκειν φημὶ πάσας τὰς ψυχὰς ἐγώ s. die Commentatoren, *Olshausen* a. a. O. *Rössler*, Bibl. I, S. 141. *Möhler*, Patrologie I, S. 242. *Daniel*, Tatian S. 224. *Semisch* II, S. 368. Deutlicher *Tatian* contra Græc. c. 13: Οὐκ ἔστιν ἀθάνατος ἡ ψυχὴ καθ' ἑαυτὴν*), θνητὴ δέ. Ἀλλὰ δύναται ἡ αὐτὴ καὶ μὴ ἀποθνήσκειν. Θνήσκει μὲν γὰρ καὶ λύεται μετὰ τοῦ σώματος μὴ γινώσκουσα τὴν ἀλήθειαν. Ἀνίσταται δὲ εἰς ὕστερον ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ κόσμου σὺν τῷ σώματι, θάνατον διὰ τιμωρίας ἐν ἀθανασίᾳ λαμβάνουσα. Πάλιν δὲ οὐ θνήσκει, κἂν πρὸς καιρὸν λυθῇ, τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θεοῦ πεποιημένη. Καθ' ἑαυτὴν γὰρ σκότος ἐστὶ καὶ οὐδὲν ἐν αὐτῇ φωτεινόν (Joh. I.) . . . Ψυχὴ γὰρ οὐκ αὐτὴ τὸ πνεῦμα ἔσωσεν, ἐσώθη δὲ ὑπ' αὐτοῦ κτλ. . . . . Συζυγίαν δὲ κεκτημένη τὴν τοῦ θείου πνεύματος, οὐκ ἔστιν ἀβοήθητος, ἀνέρχεται δὲ πρὸς ἅπερ αὐτὴν ὁδηγεῖ χωρία τὸ πνεῦμα. *Theophilus* (ad Autol. II, 27) wirft die Frage auf, ob Adam von Natur sterblich oder unsterblich geschaffen? und antwortet darauf: keines von beidem, vielmehr zu beidem fähig (δεκτικὸν ἀμφοτέρων), damit, wenn er durch Befolgung der göttlichen Gebote nach der Unsterblichkeit strebte, er dieselbe als Lohn erhielte und Gott würde (γένηται θεός); wenn er

*) καθ' ἑαυτὴν fehlt in den jüngsten Handschriften, siehe *Daniel* S. 228 z. d. St.

aber mit den Werken des Todes sich befasste und Gott nicht gehorchte, er dadurch der Urheber seines eigenen Verderbens würde *). Auch *Irenæus* beschränkt sich auf eine donative Unsterblichkeit, s. adv. hær. II, 64: Sine initio et sine fine, vere et semper idem et eodem modo se habens solus est Deus. . . . Et de animalibus, de animabus et de spiritibus et omnino de omnibus his, quæ facta sunt, cogitans quis minime peccabit, quando omnia, quæ facta sunt, initium quidem facturæ suæ habeant, perseverant autem, *quoadusque ea Deus et esse et perseverare voluerit. Non enim ex nobis, neque ex nostra natura vita est, sed secundum gratiam Dei datur.* Sicut autem corpus animale ipsum quidem non est anima, participatur autem animam, quoadusque Deus vult, sic et anima ipsa quidem non est vita, participatur autem a Deo sibi præstitam vitam.

[2] Bei *Tertullian* hing die Opposition gegen die obige Lehre mit der Zweitheiligkeit, bei *Origenes* mit der Präexistenz zusammen. (Für Letztern fiel nämlich die Einwendung weg, dass, weil die Seele einen Anfang genommen, sie auch ein Ende nehmen müsse.) Vgl. übrigens Tertull. de anima XI. XIV. XV. Nach Origen. exhort. ad Mart. 47 (Opp. I, p. 307), de princ. II, 11. 4 p. 105, und III, 1. 13 p. 122 ist es auch der der Seele eingepflanzte Lebenstrieb sowohl, als die ihr natürliche Verwandtschaft zu Gott, was ihr die Unsterblichkeit sichert. Dazu kommt bei ihm die freie Selbstbestimmung und die darauf gegründete Vergeltung. Vgl. *Thomasius* S. 159. *Redepenning* II, S. 111.

Die ganze Frage war übrigens in dieser Fassung mehr eine philosophische als christliche, wie denn der Unsterblichkeitsbegriff überhaupt ein abstract-negativer ist; während der Gläubige in Christo das ewige Leben als ein concret vorhandenes schaut und ergreift. Erst im Zusammenhange daher mit der Person, dem Werke und dem Reiche Christi, und auf der Grundlage der christlichen Anschauungen und Verheissungen (d. h. in der Eschatologie) findet die christliche Unsterblichkeit ihren Ort.

§. 59.

Sünde, Sündenfall und dessen Folgen.

J. G. Walch, (*Th. Ch. Lilienthal*) de Pelagianismo ante Pelagium, Jen. 1783. 4. *Ejusd.* historia doctrinæ de peccato originis — beides in: Miscellaneis sacris, Amst. 1744. 4. *J. Horn*, commentatio de sententiis eorum patrum, quorum auctoritas ante Augustinum plurimum valuit, de peccato originali, Gött. 1801. 4.

So frei und heiter indessen die Lichtseite des Menschen (sein ideales Sein) von der ersten Kirche gefasst wurde, so wenig wurde die Schattenseite durch einen falschen Idealismus verhüllt; und wenn auch das Gefühl des menschlichen Verderbens nicht als das ausschliessliche Grundgefühl bezeichnet werden kann, aus dem die ganze Theologie der Zeit abgeleitet worden wäre, so machte sich doch der Abstand zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit, und der Zwiespalt des Lebens durch die Sünde vor einem jeden christlichen Gewissen geltend, je strenger gerade die

---

*) Die Ansicht der Thnetopbysiten (Arabici) s. unten in der Eschatologie.

Ansprüche waren, die an die Freiheit des Menschen gemacht wurden.

So klagt *Justin d. M.* über die Allgemeinheit der Sünde, dial. c. Tr. c. 95. Die ganze Menschheit ist unter dem Fluche; denn verflucht ist Jeder, der das Gesetz nicht hält. — Auch der Verfasser der Clementinen nimmt an, dass die Neigung zur Sünde durch das Ueberhandnehmen derselben im Menschen stärker geworden sei, und nennt die Menschen Sklaven der Sünde (δουλεύοντες ἐπιθυμίᾳ), hom. IV, 23; X, 4. *Schliemann* S. 183. — Besonders stark hebt *Clemens* von Alexandrien den Zwiespalt heraus, der durch die Sünde in das Wesen des Menschen gekommen sei; denn sie gehört nicht zu unserer Natur, bildet nicht einen Theil unseres Wesens, und ist gleichwohl durch das ganze Geschlecht verbreitet. Wir kommen zur Sünde, wir wissen selbst nicht wie? vgl. Strom. II, p. 487. Auch *Origenes* fasst die Sünde als einen allgemein verbreiteten Zustand, dieweil die Welt im Abfall begriffen ist, contra Cels. III, 66 p. 494: Σαφῶς γὰρ φαίνεται, ὅτι πάντες μὲν ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν πεφύκαμεν, ἔνιοι δὲ οὐ μόνον πεφύκασιν, ἀλλὰ καὶ εἰθισμένοι εἰσὶν ἁμαρτάνειν. Vgl. III, 62 p. 488: Ἀδύνατον γάρ φαμεν εἶναι ἄνθρωπον μετ' ἀρετῆς ἀπ' ἀρχῆς πρὸς τὸν θεὸν ἄνω βλέπειν· κακίαν γὰρ ὑφίστασθαι ἀναγκαῖον πρῶτον ἐν ἀνθρώποις (mit Berufung auf Röm. 7, 9). Vgl. *Redepenning* II, S. 360. Bei alle dem aber findet sich in unserer Periode noch kein so stark ausgesprochenes Sündengefühl, wie in der folgenden. Es überwog das freudige Bewusstsein von der einmal geschehenen Erlösung. Es wäre indessen eben so einseitig, für die erstern Jahrhunderte schon die Stimmung der spätern Zeit zu verlangen, als die Nothwendigkeit der spätern Entwicklungen zu verkennen.

§. 60.

Die Sünde überhaupt.

Suicer, unter ἁμαρτάνω, ἁμάρτημα, ἁμαρτία, ἁμαρτωλός. *Krabbe*, die Lehre von der Sünde und dem Tode, Hamb. 1836 (dogmatisch-exegetisch). **Jul. Müller*, die christliche Lehre von der Sünde, I. Bd.: vom Wesen und Grund der Sünde, Breslau 1839. 2. Aufl. 1844. II. Bd.: von der Möglichkeit, Verbreitung und Steigerung der Sünde im Individuum, Breslau 1844 (mit Berücksichtigung der Dogmengeschichte).

Wenn auch die Sünde als Thatsache anerkannt wurde, so finden wir dagegen in Beziehung auf die genauere Definition ihres Wesens noch manches Schwankende[1]. Während die gnostisch-häretischen Parteien (hierin Vorläufer des Manichäismus) das Böse dualistisch entweder in die Materie setzten[2] oder vom Demiurgen es ableiteten, kamen die christlichen Lehrer im Allgemeinen darin überein, dass sie die Sünde im Bereiche des menschlichen Willens aufsuchten und daher Gott von aller Schuld freisprachen[3], wobei der Ausweg des Origenes nahe lag, auch das sittlich Böse als ein Negatives zu fassen[4].

[1] Eine der stoischen verwandte Definition finden wir bei *Clemens* von

Alexandrien, Pæd. I, 13 p. 158. 159: Πᾶν τὸ παρὰ τὸν λόγον τὸν ὀρθὸν, τοῦτο ἁμάρτημά ἐστι. Dagegen ist die Tugend (ἀρετὴ) διάθεσις ψυχῆς σύμφωνος ὑπὸ τοῦ λόγου περὶ ὅλον τὸν βίον. Daher ist die Sünde auch Ungehorsam gegen Gott: Αὐτίκα γοῦν ὅτε ἥμαρτεν ὁ πρῶτος ἄνθρωπος, καὶ παρήκουσε τοῦ Θεοῦ. Die Etymologie urgirend, fasst er denn auch die Sünde als Irrthum: .... ὡς ἐξ ἀνάγκης εἶναι τὸ πλημμελούμενον πᾶν διὰ τὴν τοῦ λόγου διαμαρτίαν γινόμενον καὶ εἰκότως καλεῖσθαι ἁμάρτημα. Vgl. Strom. II, p. 462: Τὸ δὲ ἁμαρτάνειν ἐκ τοῦ ἀγνοεῖν κρίνειν ὅ τι χρὴ ποιεῖν συνίσταται ἢ τοῦ ἀδυνατεῖν ποιεῖν. Die Formen der Sünde sind ἐπιθυμία, φόβος und ἡδονή. Eine Folge der Sünde ist die λήθη τῆς ἀληθείας, coh. p. 88, und endlich ewiger Tod, ib. p. 89. *Tertullian* setzt die Sünde in die *Ungeduld* (Unbeständigkeit) des Menschen, de pat. 5 (p. 143): Nam ut compendio dictum sit, omne peccatum impatientiæ adscribendum. Vgl. Cyprian de bono pat. p. 218. Auch nach *Origenes* de princ. II, 9. 2 (Opp. T. I, p. 97; *Redep.* p. 216) ist es Trägheit und Scheu vor der Anstrengung in Bewahrung des Guten, sowie die Abwendung vom Bessern (Privation), was die Sünde bewirkt; denn abfallen ist nichts anderes als schlecht werden, schlecht sein so viel als nicht gut sein u. s. w., vergl. *Schnitzer* S. 140.

[2] Hier und da schreiben auch orthodoxe Lehrer der Sinnlichkeit das Böse zu; so *Justin d. M.* Apol. I, 10 (?); de resurr. c. 3, s. *Semisch* S. 400. 401. Anders *Clemens* Strom. IV, 26 p. 638. 639: Οὔκουν εὐλόγως οἱ κατατρέχοντες τῆς πλάσεως καὶ κακίζοντες τὸ σῶμα· οὐ συνορῶντες τὴν κατασκευὴν τοῦ ἀνθρώπου ὀρθὴν πρὸς τὴν οὐρανοῦ θέαν γενομένην, καὶ τὴν τῶν αἰσθήσεων ὀργανοποιΐαν πρὸς γνῶσιν συντείνουσαν, τά τε μέλη καὶ μέρη πρὸς τὸ καλὸν, οὐ πρὸς ἡδονὴν εὔθετα. Ὅθεν ἐπιδεκτικὸν γίνεται τῆς τιμιωτάτης τῷ Θεῷ ψυχῆς τὸ οἰκητήριον τοῦτο κτλ...... Ἀλλ' οὔτε ἀγαθὸν ἡ ψυχὴ φύσει, οὔτε αὖ κακὸν φύσει τὸ σῶμα, οὐδὲ μὴν, ὃ μή ἐστιν ἀγαθὸν, τοῦτο εὐθέως κακόν. Εἰσὶ γὰρ οὖν καὶ μεσότητές τινες κτλ. Vgl. Orig. contra Cels. IV, 66: Τόδε, τὴν ὕλην... τοῖς θνητοῖς ἐμπολιτευομένην αἰτίαν εἶναι τῶν κακῶν, καθ' ἡμᾶς οὐκ ἀληθές· τὸ γὰρ ἑκάστου ἡγεμονικὸν αἴτιον τῆς ὑποστάσης ἐν αὐτῷ κακίας ἐστὶν, ἥτις ἐστὶ τὸ κακόν.

[3] Clem. Strom. VII, 2 p. 835: Κακίας δ' αὖ πάντη πάντως ἀναίτιος (ὁ Θεός). Orig. contra Cels. VI, 55 p. 675: Ἡμεῖς δέ φαμεν, ὅτι κακὰ μὲν ἢ τὴν κακίαν καὶ τὰς ἀπ' αὐτῆς πράξεις ὁ θεὸς οὐκ ἐποίησε. Vgl. III, 69 p. 492. Gleichwohl ist auch das Böse unter Gottes Leitung; vgl. de princ. III, 2. 7 (Opp. I, p. 142).

[4] Orig. de princ. II, 9. 2 (Opp. I, p. 97) und in Joh. T. II, c. 7 (Opp. IV, p. 65. 66): Πᾶσα ἡ κακία οὐδέν ἐστιν (mit Beziehung auf das οὐδέν Joh. 1, 3), ἐπεὶ καὶ οὐκ ὂν τυγχάνει. Das Böse heisst ihm ἀνυπόστατον und der Fall μείωσις (diminutio). *J. Müller*, ältere Ausg. S. 132; vergl. *Redepenning* II, S. 328.

§. 61.

Auffassung der Geschichte des Sündenfalls.

Wie man die Lehre von der Weltschöpfung und der Schöpfung des Menschen *historisch* begründete durch das Zurückgehen auf die in den Büchern Mosis enthaltenen

Urkunden, so auch die Genesis der Sünde, die in der Geschichte Adams verwirklicht erschien; doch fassten nicht Alle diese Erzählung buchstäblich, sondern nach dem Vorgange des Philo[1] sah *Origenes* in ihr ein in geschichtlichem Gewande vorgetragenes Bild dessen, was immer und zu allen Zeiten mit dem freien Menschen vorgeht[2]. Wie weit *Irenæus* den Buchstaben der Erzählung durchgängig beibehalten, ist zweifelhaft[3], während sich *Tertullian* unbedingt für die streng historische Fassung ausspricht[4]. Sowohl die Gnostiker, als der Verfasser der Clementinen verwarfen das Geschichtliche aus dogmatischen Gründen[5].

[1] Schon *Philo* sieht in der Geschichte τρόποι τῆς ψυχῆς, s. *Dähne* S. 341 und dessen Abhandlung in den theol. Studien und Kritiken 1833, 4. Heft.

[2] Bei *Clemens* noch ein Gemisch von factischer und allegorischer Auffassung: Strom. V, 11 p. 689. 690 (Schlange = Bild der Wollust). — Dagegen rein allegorisch *Origenes* de princ. IV, 16 (Opp. T. I. p. 174); contra Cels. IV, 40 p. 534. Adam heisst Mensch, daher: Ἐν τοῖς δοκοῦσι περὶ τοῦ Ἀδὰμ εἶναι φυσιολογεῖ Μωϋσῆς τὰ περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου φύσεως .... οὐχ οὕτως περὶ ἑνός τινος, ὡς περὶ ὅλου τοῦ γένους ταῦτα φάσκοντος τοῦ θείου λόγου. Ueber weiteres Allegorisiren der Geschichte (Bekleidung der Protoplasten mit Thierfellen ein Symbol der Einkleidung der Seele?) s. Meth. b. Phot. biblioth. cod. 234 und 293. Dagegen Orig. fragm. in Gen. T. II, p. 29, wo sowohl die buchstäbliche Erklärung abgewiesen, als jene Deutung bezweifelt wird.

[3] Nach dem Fragmente von Anastasius Sinaïta bei *Massuet* p. 344 würde *Irenæus* die Verführung durch die Schlange (gegen die Ophiten) πνευματικῶς, nicht ἱστορικῶς gefasst haben, doch wird nicht klar, in welchem Umfange. Ueberdies sind gegen die Aechtheit der Stelle Bedenken erhoben worden, s. *Duncker* S. 115. Anm. An andern Stellen redet dagegen Irenæus von dem Falle Adams deutlich genug als von einem geschichtlichen Factum, III, 18 (*Gr.* 20) p. 211 (*Gr.* 248); III, 21 (*Gr.* 31) p. 218 (*Gr.* 259) ss. Giebt er sich doch alle Mühe, die Drohung Jehova's: «desselben Tages wirst du des Todes sterben» dadurch chronologisch zu rechtfertigen, dass er den Tag (wie bei der Schöpfungsgeschichte) von einem *Zeitraum* versteht, dieweil 1000 Jahre vor Gott gleich einem Tag sind. Adam und Eva sind gestorben während des Weltlaufs an demselben Wochentage, an welchem sie geschaffen waren und an welchem sie Gottes Gebot übertreten hatten, am *Freitag* innerhalb der ersten 1000 Jahre, adv. hær. V, 23. 2. Vgl. *Duncker* S. 129.

[4] *Tertullian* adv. Judæos II, p. 184; de virg. vel. 11; adv. Marc. II, 2 s. u. a. St. Ein wörtliches Urgiren der Zeitfolge in der Geschichte de resurr. carn. 61: Adam ante nomina animalibus enunciavit quam de arbore decerpsit; ante etiam prophetavit quam voravit.

[5] Ueber den Sündenfall (σύγχυσις ἀρχική) der Gnostiker (Basilidianer) vgl. Clem. Strom. II, 20 p. 488. *Gieseler*, Studien u. Krit. 1830, S. 396. *Baur* S. 211. Die Clementinen idealisiren den Adam dergestalt, dass aus

der geschichtlichen Person eine rein mythische wird (wie der Adam-Kadmon der Kabbalisten), während sie dagegen die Eva ihm weit unterordnen. Adam konnte daher auch nicht sündigen, sondern erst in *Kain* tritt die Sünde auf; s. *Credner* II, 258. III, 284. *Baur*, Gnosis S. 339. *Schliemann* S. 477 ff. *Hilgenfeld* S. 291. Die gnostischen Kainiten dagegen verehrten in Kain den Repräsentanten der Unabhängigkeit vom Demiurgen, während die Sethiten ihn als das Haupt der hylischen, den Abel als das der psychischen und den Seth als das der pneumatischen Masse, als das Ideal der Menschheit verehrten. *Neander*, Kirchengesch. I, 2 S. 758. 759.

§. 62.

Stand der Unschuld und Fall.

So verschieden auch die Meinungen waren, worin die ursprünglichen Vorzüge des ersten Menschen[1] und worin seine Sünde bestanden habe[2], so kamen doch alle katholischen Lehrer darin überein, dass die Verführung der Schlange in der That eine Verführung, nämlich zum Bösen, mithin auch die Uebertretung des von Jehovah gegebenen Gebotes ein *Fall* gewesen, der den Menschen Schaden gebracht habe[3]. Dagegen leugneten die clementinischen Ebioniten, dass Adam habe sündigen können[4], und die Ophiten sahen in dem Vorfalle (wenigstens nach einer Seite hin) eine Erhebung des Menschen zu seiner wahren Würde und einen Durchgangspunkt zur Freiheit, weil das Verbot vom neidischen Jaldabaoth ausgegangen, die Uebertretung aber auf Veranstaltung der Weisheit (Sophia), deren Symbol die Schlange ist, geschehen sei[5].

[1] Diese wurden besonders von den Pseudoclementinen übertrieben (s. den vor. §.). Adam hatte Prophetengabe (hom. III, 21. VIII, 10), s. *Credner* II, S. 248. *Baur* S. 363. *Schliemann* S. 175. *Hilgenfeld* S. 294. Diese Gabe schrieb übrigens auch *Tertullian* de resurr. c. 61 dem Stammvater der Menschen zu. Nach den Ophiten hatten Adam und Eva leichte und helle Körper, s. *Baur* S. 187. Weniger hoch schlugen die voraugustinischen Lehrer die später so genannte justitia originalis an. Nach *Theophilus* von Antiochien (ad Aut. II, 24. 27) war Adam νήπιος und musste als Kind behandelt werden; er war weder sterblich noch unsterblich, sondern zu beidem fähig. Dasselbe behauptet *Clemens* von Alexandrien Strom. VI, 12 S. 788: «So mögen sie denn von uns hören (sagt er gegen die Gnostiker), dass Adam vollkommen geschaffen wurde, nicht in Hinsicht seiner sittlichen Ausstattung, wohl aber in Hinsicht der *Fähigkeit*, die Tugend in sich aufzunehmen; denn ein Unterschied ist doch zwischen der Fähigkeit zur Tugend und dem wirklichen Besitz derselben. Gott will, dass wir durch uns selbst selig werden: deswegen gehört es zur Natur der Seele, sich selbst zu bestimmen» u. s. w. (bei *Baur*, Gnosis S. 493). Clem. beschränkt demnach die ursprünglichen Vorzüge (Strom. IV, p. 632)

auf das Reinmenschliche als Anlage: Οὐδὲν γὰρ τῶν χαρακτηριζόντων τὴν ἀνθρώπου ἰδίαν τε καὶ μορφὴν ἐνεδέησεν αὐτῷ.

[2] *Justin d. M.* leitet den Fall vor allem von der schlauen Bosheit des Satans ab, dial. c. Tr. c. 119, p. 205. Ein Thier (θηρίον) hat den Menschen verführt. Ungehorsam und Irrglaube kamen von Seite des Menschen dazu; vgl. *Semisch* a. a. O. S. 393. 394. Nach *Clemens* von Alexandrien scheint es die Wollust gewesen zu sein, welche den ersten Menschen verführte, coh. p. 86: Ὄφις ἀλληγορεῖται ἡδονὴ ἐπὶ γαστέρα ἕρπουσα, κακία γηΐνη εἰς ὕλας τρεφομένη (*Thiersch* conjecturirt τρεπομένη in Rudelb. Zeitschrift 1841, 2 S. 184). Vgl. Strom. III, 17 p. 559 (470 *Sylb.*). Zwar wird von Clemens nicht, wie von den Enkratiten (die er vielmehr bekämpft), der coitus der ersten Eltern an sich als ein sündlicher getadelt, wohl aber, dass er zu früh stattgefunden, wohin auch die Stelle Strom. II, 19 pag. 481 zielt: Τὰ μὲν αἰσχρὰ οὗτος προθύμως εἵλετο, ἑπόμενος τῇ γυναικί.

[3] Die Meinung, als ob der Baum an sich den Tod in sich geschlossen hätte (Giftfrucht), wird von *Theophilus* von Antiochien abgewiesen ad Aut. II, 25: Οὐ γάρ, ὡς οἴονταί τινες, θάνατον εἶχε τὸ ξύλον, ἀλλ' ἡ παρακοή.

[4] Vgl. den vor. §. Note 5. Adam konnte nicht sündigen, da in ihm das θεῖον πνεῦμα oder die σοφία selbst erschienen war, mithin diese gesündigt haben müsste, was zu behaupten eine Blasphemie wäre, vgl. *Schliemann* a. a. O. Gleichwohl scheinen die Clementinen eine Trübung des Ebenbildes Gottes bei den Nachkommen des ersten Menschenpaares angenommen zu haben, vgl. *Hilgenfeld* S. 291.

[5] Die Ophiten verwirren sich in ihren eigenen Dogmen, wenn sie bald die Schlange als Gottheit verehren, bald von ihr sagen, dass sie die Eva durch Täuschung verführt habe. Epiphan. Hær. 37, 6. *Baur* S. 178 ff.

§. 63.

Folgen des Sündenfalls.

Der *Tod* war es gewesen, den Jehovah den Uebertretern seines Gebotes angedroht hatte. Gleichwohl folgte dieser nicht unmittelbar auf die Uebertretung, sondern die dem Manne sowohl als dem Weibe eigenthümlich zugetheilten Mühsale des Lebens leiteten den Tod ein und zeugten von des Menschen eingetretener Sterblichkeit. Beides aber wurde, der Tod sowohl als das physische Uebel, von dem biblischen Standpunkte aus als die Folge der Sünde Adams betrachtet; so z. B. von *Irenæus* u. A.[1]. Wie weit nun aber auch das sittliche Verderben der Einzelnen, die Sünde im Menschengeschlecht überhaupt, eine Folge der ersten Sünde sei, darüber finden wir noch keine ausgebildete Ansicht. Man war zu sehr geneigt, die Sünde als einen freien Willensact des Menschen zu betrachten, als dass man sie schlechthin als ein von Andern überkommenes Erbstück

hätte fassen können. Die Sünde jedes einzelnen Menschen, wie sie in der Erfahrung vorlag, erschien demnach dem Beobachter als eine freie Wiederholung, nicht aber als eine nothwendige Folge der ersten Sünde[2], und lieber nahm man, um das Dunkle der Gewalt, die zum Bösen hintreibt, sich zu erklären, zu einem zwar nicht absolut zwingenden, aber doch mächtigen Einfluss der Dämonen, als zu einer Erbsünde, seine Zuflucht[3]. Indessen finden sich schon bei *Irenæus* Andeutungen von den tiefer gehenden Folgen des Sündenfalles[4]. Noch bestimmter aber leisten *Tertullian* und *Origenes*, obwohl von verschiedenen Standpunkten aus, der Erbsündentheorie Vorschub: dieser dadurch, dass er die Seelen schon in ihrem frühern Zustande mit Sünde behaftet und somit auch sündlich ins irdische Leben eintretend dachte, wozu sich noch die an das Gnostisch-Manichäische streifende Idee von dem Befleckenden, das in der physischen Zeugung liege, gesellte[5]; jener dadurch, dass er die Seele mit sammt ihren Gebrechen sich stoffartig fortpflanzen liess, zu welcher Ansicht auch der von ihm zuerst gebrauchte Name «vitium originis» trefflich passte[6]. Beide Lehrer waren aber noch weit davon entfernt, das angeborne Verderben als ein zurechnungsfähiges zu betrachten, und noch viel weniger dachten sie an einen gänzlichen Mangel der Freiheit[7].

[1] *Irenæus* III, 23 (35 *Gr.*) p. 221 (263 *Gr.*): Condemnationem autem transgressionis accepit homo tædia et terrenum laborem et manducare panem in sudore vultus sui et converti in terram, ex qua assumtus est; similiter autem mulier tædia et labores et gemitus et tristitias partus et servitium i. e. ut serviret viro suo: ut neque maledicti a Deo in totum perirent, neque sine increpatione perseverantes Deum contemnerent (vgl. c. 37 p. 264 *Grabe*). Ibid. V, 15 p. 311 (423 *Grabe*): ..... propter inobedientiæ peccatum subsecuti sunt languores hominibus. V, 17 p. 313 (p. 426). V, 23 p. 320 (p. 435): Sed quoniam Deus verax est, mendax autem serpens, de effectu ostensum est morte subsecuta eos, qui manducaverunt. Simul enim cum esca et mortem adsciverunt, quoniam inobedientes manducabant: inobedientia autem Dei mortem infert etc. (Daher der Teufel ein Menschenmörder von Anfang.) Uebrigens sieht Irenæus in den verhängten Strafen Gottes auch wieder eine Wohlthat, III, 20. 1: Magnanimus (i. e. μακρόθυμος) fuit Deus deficiente homine, eam quæ per verbum esset victoriam reddendam ei providens. Er vergleicht den Fall des Menschen mit dem Schicksale des Propheten Jonas, der vom Wallfisch verschlungen wurde zu seiner Rettung. So wird der Mensch von dem grossen Wallfisch (dem Teufel) verschlungen, damit ihn Christus wieder aus dessen Rachen befreie, vgl. *Duncker* S. 151. Nach *Cyprian*

de bono patientiæ p. 212 ging auch die höhere Körperkraft des Menschen (nächst der Unsterblichkeit) durch die Sünde verloren; und auch *Origenes* brachte die Uebel in der Welt in Verbindung mit der Sünde, siehe oben §. 48.

[2] Wenn auch *Justin d. M.* die allgemeine Sündhaftigkeit in starken Ausdrücken beklagt (dial. c. Tr. c. 95), so sind ihm doch Erbsünde und Zurechnung adamitischer Schuld noch fremde Begriffe. Wenigstens hat der Mensch jetzt noch das richtige sittliche Gefühl, wonach er die Sünde an Andern als Sünde beurtheilt und rügt. Dial. c. Tr. c. 93: Τὰ γὰρ ἀεὶ καὶ δι' ὅλου δίκαια καὶ πᾶσαν δικαιοσύνην παρέχει ἐν παντὶ γένει ἀνθρώπων· καὶ ἔστι πᾶν γένος γνωρίζον ὅτι μοιχεία κακὸν, καὶ πορνεία, καὶ ἀνδροφονία, καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα. Vgl. das Folgende, wonach nur die vom bösen Geist Erfüllten oder durch schlechte Erziehung gänzlich Verdorbenen (nicht also die Nachkommen Adams als solche) dieses Gefühl verloren haben. Jeder verdient sonach dadurch den Tod, dass er sich durch seinen Ungehorsam den ersten Menschen *gleichstellt*. Dial. c. Tr. c. 88: Ὃ (scil. γένος ἀνθρώπων) ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ ὑπὸ θάνατον καὶ πλάνην τὴν τοῦ ὄφεως ἐπεπτώκει, παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἑκάστου αὐτῶν πονηρευσαμένου. C. 124: Οὗτοι (scil. ἄνθρωποι) ὁμοίως τῷ Ἀδὰμ καὶ τῇ Εὔᾳ ἐξομοιούμενοι θάνατον ἑαυτοῖς ἐργάζονται κτλ. Vgl. *Semisch* a. a. O. S. 397—399, der auch in die exegetische Erörterung dieser Stellen eintritt. S. ebendens. S. 401 über die schwierige Stelle dial. c. Tr. c. 100, in welcher Manche einen Beweis der Erbsünde haben finden wollen: Παρθένος οὖσα Εὔα καὶ ἄφθορος τὸν λόγον τὸν ἀπὸ τοῦ ὄφεως συλλαβοῦσα, παρακοὴν καὶ θάνατον ἔτεκε (ob das τίκτειν metaphorisch?). Nach *Clemens* von Alexandrien befindet sich der Mensch dem Versucher gegenüber in derselben Lage wie Adam vor dem Falle; coh. p. 7: Εἷς γὰρ ὁ ἀπατεὼν, ἄνωθεν μὲν τὴν Εὔαν, νῦν δὲ ἤδη καὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους εἰς θάνατον ὑποφέρων, vgl. Pæd. I, 13 p. 158. 159. Zwar nimmt Clemens die Allgemeinheit der Sünde unter den Menschen an, Pæd. III, 12 p. 307: Τὸ μὲν γὰρ ἐξαμαρτάνειν πᾶσιν ἔμφυτον καὶ κοινόν; aber schon dass er annahm, dass von Natur Einige besser seien als die Andern (Strom. I, 6 p. 336), zeigt, dass er den Menschen nicht für absolut verdorben hielt, nicht Alle in *eine* corrupte Masse zusammenwarf; thut doch niemand das Böse um des Bösen willen, Strom. I, 17 p. 368. Am stärksten aber spricht er sich gegen eine eigentliche Erbsünde aus Strom. III, 16 p. 556. 557: Λεγέτωσαν ἡμῖν· Ποῦ ἐπόρνευσεν τὸ γεννηθὲν παιδίον, ἢ πῶς ὑπὸ τὴν τοῦ Ἀδὰμ ὑποπέπτωκεν ἀρὰν τὸ μηδὲν ἐνεργῆσαν; Die Stelle Psalm 51, 7 gilt ihm nicht als Beweis. (Vgl. noch die obigen Stellen über Freiheit und Sünde überhaupt.)

[3] Athenag. leg. c. 25. Tatian contra Græc. c. 7, und die oben §. 58 angeführten Stellen. Ausser dem Einflusse des Satans bringt Justin d. M. auch die schlechte Erziehung und das böse Beispiel in Anschlag, Apol. I, 61: Ἐν ἔθεσι φαύλοις καὶ πονηραῖς ἀνατροφαῖς γεγόναμεν.

[4] Iren. adv. hær. IV, 41. 2 u. andere Stellen bei *Duncker* S. 132 ff. Nach diesem würde die Lehre von der Erbsünde und dem Erbübel bei Irenæus bereits so weit entwickelt sein, «*dass sich die charakteristischen Züge der abendländischen Lehrbildung deutlich erkennen lassen.*» Und allerdings redet Irenæus schon davon, dass der Mensch, indem er freiwillig der Stimme des Verführers folge, ein Kind, ein Schüler und Diener des Teufels geworden sei u. s. w. Auch erscheinen ihm die Menschen be-

reits in einem Zustande der Verschuldung, der eine Folge der Sünde Adams ist. Ob da, wo Irenæus vom *Tode* redet, den wir geerbt haben (V, 1. 3 u. an andern Orten), er blos den physischen Tod versteht? s. *Duncker* a. a. O.

[5] Auf der einen Seite bildet zwar *Origenes* durch sein Urgiren der menschlichen Freiheit einen strengen Gegensatz zu Augustin, wie er denn auch die noch nicht zum Entschluss gereifte Begierde (concupiscentia) noch nicht zur Sünde rechnet; erst wenn man ihr nachgiebt, entsteht Schuld, de princ. III, 2. 2 (Opp. T. I, p. 139; *Redep.* p. 179) u. III, 4 (de humanis tentationibus). Auf der andern aber schliesst er sich formell an den Begriff der Erbsünde an durch die Behauptung, dass die menschliche Seele, weil sie im frühern Zustand schon gesündigt habe, nicht mehr unschuldig auf diese Welt komme, de princ. III, 5 (Opp. T. I, p. 149. 150; *Redep.* p. 309 ff.); vgl. *Redep.* Orig. II, S. 322 ff. Wegen der Zeugung s. Tom. XV in Matth. §. 23 (Opp. III, p. 685); hom. VIII in Lev. (Opp. II, p. 229) u. XII (p. 251): Omnis, qui ingreditur hunc mundum, in quadam contaminatione effici dicitur (Hiob 14, 4. 5) ..... Omnis ergo homo in patre et in matre pollutus est, solus vero Jesus Dominus meus in hanc generationem mundus ingressus est, et in matre non est pollutus. Ingressus est enim corpus incontaminatum.

[6] *Tertullian* de anima c. 40: Ita omnis anima eo usque in Adam censetur, donec in Christo recenseatur; tamdiu immunda, quamdiu recenseatur. Peccatrix autem, quia immunda, recipiens ignominiam ex carnis societate. Cap. 41 gebraucht er den Ausdruck *vitium originis*, und behauptet, dass das Böse dem Menschen zur andern Natur geworden, während des Menschen *wahre* Natur auch nach Tertullian das Gute ist. Er unterscheidet daher naturale quodammodo und proprie naturale. Quod enim a Deo est, non tam extinguitur, quam obumbratur. Potest enim *obumbrari*, quia non est Deus; *extingui non potest, quia a Deo est.*

[7] Wie weit entfernt z. B. *Tertullian* war, die Erbsünde den Kindern als wirkliche Sünde zuzurechnen, davon zeugt seine merkwürdige Aeusserung über die Kindertaufe, de bapt. 18; vgl. §. 72 u. *Neander*, Antignost. S. 209 ff. 455 ff. — Auch sein Schüler *Cyprian* erkennt ein angebornes Verderben an und ist sogar deshalb *für* die Kindertaufe; aber doch nur darum, damit das Kind von der ihm anhaftenden *fremden*, nicht von einer ihm *eigenen* Schuld gereinigt werde, ep. 64; vergl. *Rettberg* S. 317 ff.

VIERTER ABSCHNITT.

Christologie und Soteriologie.

§. 64.

Die Christologie überhaupt.

Martini, Versuch einer pragmatischen Geschichte des Dogma von der Gottheit Christi. Rostock 1800. 8. **Dorner*, Entwicklungsgeschichte der Christologie, Stuttg. 1839. 2. Aufl. I, 1. 2. ebend. 1845. I, 3. 1846.

Die Erscheinung des Logos im Fleische ist die dogmatische Hauptidee, um welche diese Periode sich bewegt. Diese göttlich-menschliche Thatsache erschien den ersten Lehrern der Kirche nicht einseitig als blosse Folge der menschlichen Sünde oder als ausschliesslich durch sie bedingt und hervorgerufen, sondern zugleich als eine freie Offenbarung Gottes, als der Gipfel aller frühern Offenbarungen und Lebensentfaltungen, als Vollendung und Krone der Schöpfung: so dass die *Christologie* dieser Zeit ebenso wohl eine Fortsetzung der *Theologie*, als das ergänzende Gegenstück zur *Anthropologie* bildet.

Entschieden fasst *Irenæus* den doppelten Gesichtspunkt ins Auge, wonach Christus sowohl *Vollender* als *Wiederhersteller* der menschlichen Natur ist. Beides liegt in den Ausdrücken ἀνακεφαλαιοῦν, ἀνακεφαλαίωσις (Wiederholung des Frühern, Erneuerung, Wiederherstellung, Wiedervereinigung des Getrennten unter *ein* Haupt, vgl. *Suicer*, thes. zu d. W.). Christus ist der Inbegriff alles Menschlichen in seiner höchsten Bedeutung, die Summe und zugleich die Erneuerung der Menschheit, der neue Adam; vgl. V, 29. 2; III, 18. 7, und andere Stellen bei *Duncker* S. 157 ff. — Er wiederholt öfter den Satz, dass Christus geworden, was *wir* sind, damit *wir* würden, was *er* ist, z. B. III, 10. 20, und in der Præf.: Jesus Christus, Dominus noster, propter immensam suam dilectionem factum est quod sumus nos, uti nos perficeret esse, quod est ipse. Er stellt auf jeder Stufe des Menschenalters den reinen Menschen dar. Bei den Alexandrinern findet sich Aehnliches (s. d. Stellen über den Logos). — Hingegen fasst *Tertullian* de carne Christi c. 6 die Menschwerdung auf als um des zukünftigen Leidens willen geschehen. (At vero Christus mori missus, nasci quoque necessario habuit, ut mori posset.) Nach *Cyprian* ist dieselbe weniger durch die Sünde Adams nothwendig geworden, als durch den Ungehorsam der spätern Geschlechter, an denen die frühern Offenbarungen Gottes ihren Zweck nicht erreichten (Hebr. 1, 1), de idol. van. p. 15: Quod vero Christus sit, et quomodo per ipsum nobis salus venerit, sic est ordo, sic ratio. Judæis primum erat apud Deum gratia. Sic olim justi erant, sic majores eorum religionibus obediebant. Inde illis et regni sublimitas floruit et generis magnitudo provenit. Sed illi negligentes, indisciplinati et superbi postmodum facti, et fiducia patrum inflati,

dum divina præcepta contemnunt, datam sibi gratiam perdiderunt. ... Nec non Deus ante prædixerat, fore ut vergente sæculo et mundi fine jam proximo ex omni gente et populo et loco cultores sibi allegeret Deus multo fideliores et melioris obsequii: qui indulgentiam de divinis muneribus haurirent, quam acceptam Judæi contemtis religionibus perdidissent. Hujus igitur indulgentiæ, gratiæ disciplinæque arbiter et magister sermo et filius Dei mittitur, qui per prophetas omnes retro illuminator et doctor humani generis prædicabatur. Hic est virtus Dei, hic ratio, hic sapientia ejus et gloria. Hic in virginem illabitur, carnem, Spiritu Sancto cooperante, induitur. Deus cum homine miscetur. Hic Deus noster, hic Christus est, qui, mediator duorum, hominem induit, quem perducat ad patrem. *Quod homo est, esse Christus voluit, ut et homo possit esse, quod Christus est.* Vgl. *Rettberg* S. 305 und Irenæus (oben).

§. 65.

Der Gottmensch.

Neben unbestimmtern und allgemeinern Aussprüchen über die höhere Natur Jesu[1], über die Erhabenheit seiner Lehre und Person[2] und über seine Messianität[3] finden wir bereits in der ersten Zeit hingewiesen auf die innige Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen in seiner Person; jedoch noch ohne scharfe und schulgerechte Begrenzung des Antheils, welchen das Eine oder das Andere an der Bildung dieser Persönlichkeit nimmt[4]. Man suchte blos auf der einen Seite der ebionitischen und der artemonitischen (alogischen) Dürftigkeit auszuweichen, die in Jesu nur den Sohn Josephs und der Maria sah (während die gemässigten Nazarener wenigstens im Einklang mit dem katholischen Bekenntniss eine übernatürliche Empfängniss annahmen)[5], sowie man auf der andern Seite, und zwar noch strenger, die doketische Richtung bekämpfte, welche die wahre Menschheit Jesu aufhob[6]. Auch die das Göttliche und Menschliche nur äusserlich und mechanisch verbindende Ansicht, wonach erst bei der Taufe der Logos (Christus) über den Menschen Jesus gekommen wäre (Cerinth, Basilides), fand Widerspruch, so gut als die noch abenteuerlichere Vorstellung des Marcion, wonach Christus als Deus ex machina erschien[7], oder als die gleichfalls doketische Ansicht des Valentinus, wonach zwar Christus von Maria geboren wurde, sich aber derselben nur als eines Canales bediente, um in das endliche Leben einzutreten[8].

[1] So im Bericht des Plinius an Trajan (ep. X, 97): Carmen Christo quasi Deo dicere. Auch die üblichen Doxologien, die Taufformel und die An-

ordnung der christlichen Feste und gottesdienstlichen Zeiten zeugen für die göttliche Verehrung Christi im Allgemeinen, vgl. *Dorner* a. a. O. S. 273 ff. Selbst Kunst und Sitte sprechen dafür, ebendas. S. 290 ff.

[2] Schon die Trefflichkeit der *Lehre* erhebt Jesum, nach *Justin dem Märtyrer,* über die übrigen Menschen, Apol. I, 14: Βραχεῖς δὲ καὶ σύντομοι παρ' αὐτοῦ λόγοι γεγόνασιν· οὐ γὰρ σοφιστὴς ὑπῆρχεν, ἀλλὰ δύναμις Θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ ἦν, und schon diese menschliche Weisheit allein würde (nach c. 22) hinreichen, ihm das Prädicat eines Sohnes Gottes zu sichern, wenn er auch ein blosser Mensch wäre. Er ist aber *mehr* als dieses, ebend. Auch *Origenes* weist (noch abgesehen von der göttlichen Würde) auf die ausserordentliche historische Persönlichkeit Jesu hin, die er als die Blüthe und den Gipfel der Menschheit begreift, contra Cels. I, 29 (Opp. T. I, p. 347 — in Beziehung auf Plato de republ. I, p. 329, und Plutarch in vita Themistoclis): «Jesus, der Geringste und Niedrigste unter allen Seriphiern, hat doch die Welt in eine grössere Bewegung setzen können, als Themistokles, Pythagoras, Plato, als irgend ein Weiser, Fürst und Feldherr.» Er ist die Vereinigung aller menschlichen Vorzüge, während Andere nur durch Einzelnes sich ausgezeichnet haben, ein Wunder der Welt! c. 30 (ganz im Sinne der modernen Apologetik). Bei der negativen Bestimmung, dass Jesus *mehr als ein gewöhnlicher Mensch gewesen,* bleibt *Minucius Felix* stehen, der überhaupt wenig oder nichts positiv Christologisches hat, Octav. 29, §. 2. 3 (vgl. mit 9, 5): Nam quod religioni nostræ hominem noxium et crucem ejus adscribitis, longe de vicinia veritatis erratis, qui putatis Deum credi aut meruisse noxium aut potuisse terrenum. Næ ille miserabilis, cujus in homine mortali spes omnis innititur; totum enim ejus auxilium cum extincto homine finitur. Vgl. *Novatian* de trin. 14: Si homo tantummodo Christus, cur spes in illum ponitur, cum spes in homine maledicta referatur? *Arnob.* adv. gent. I, 53: Deus ille sublimis fuit, deus radice ab intima, deus ab incognitis regnis, et ab omnium principe deus sospitator est missus, quem neque sol ipse neque ulla, si sentiunt, sidera, non rectores, non principes mundi, non denique dii magni, aut qui fingentes se deos genus omne mortalium territant, unde aut qui fuerit, potuerunt noscere vel suspicari. Ueber die Christologie der apostol. Väter s. *Dorner* a. a. O. S. 144 ff.

[3] Justin. M. Apol. I, 5. 30 ss.; dial. c. Tr. im ganzen Zusammenhang. Novatian de trin. c. 9. Origen. contra Cels. an verschiedenen Orten.

[4] So vertheidigt schon *Justin d. M.* einerseits gegen die Ebioniten die jungfräuliche Geburt, andrerseits gegen die Gnostiker die wahre Menschheit Jesu, dial. c. Tr. c. 54: Οὐκ ἔστιν ὁ Χρ. ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων, κατὰ τὸ κοινὸν τῶν ἀνθρώπων γεννηθείς. Apol. I, 46: Διὰ δυνάμεως τοῦ λόγου κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς πάντων καὶ δεσπότου θεοῦ βουλὴν διὰ παρθένου ἄνθρωπος ἀπεκυήθη. Vgl. *Semisch* II, S. 403 ff. *Irenæus* III, 16 (18 *Gr.*); 18 (20 *Gr.*) p. 211 (248 *Gr.*): Ἥνωσεν οὖν, καθὼς προέφαμεν, τὸν ἄνθρωπον τῷ Θεῷ. . . . . Εἰ μὴ συνηνώθη ὁ ἄνθρωπος τῷ Θεῷ, οὐκ ἂν ἠδυνήθη μετασχεῖν τῆς ἀφθαρσίας. Ἔδει γὰρ τὸν μεσίτην Θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπων διὰ τῆς ἰδίας πρὸς ἑκατέρους οἰκειότητος εἰς φιλίαν καὶ ὁμόνοιαν τοὺς ἀμφοτέρους συναγαγεῖν καὶ Θεῷ μὲν παραστῆσαι τὸν ἄνθρωπον, ἀνθρώποις δὲ γνωρίσαι Θεόν. Cap. 19 (21), p. 212. 213 (250): Ὥσπερ γὰρ ἦν ἄνθρωπος, ἵνα πειρασθῇ, οὕτως καὶ λόγος, ἵνα δοξασθῇ· ἡσυχάζοντος μὲν τοῦ λόγου ἐν τῷ πειράζεσθαι . . . . . . καὶ σταυροῦσθαι καὶ ἀποθνήσκειν· συγγινομένου δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐν τῷ νικᾶν καὶ

ὑπομένειν καὶ χρηστεύεσθαι καὶ ἀνίστασθαι καὶ ἀναλαμβάνεσθαι. Auch Irenæus hebt gegen die Doketen die wahre Menschheit, gegen die Ebioniten die wahre Gottheit des Erlösers hervor. Wie Adam keinen menschlichen Vater hatte, so ist auch Christus ohne Zuthun eines Mannes erzeugt, und wie jener aus der noch jungfräulichen Erde gebildet wurde, so ist dieser aus der noch unberührten Jungfrau geboren. Dem sündlichen Fleische Adams steht ein sündloses, dem seelischen Menschen ein geistlicher gegenüber, III, 21. 10. *Duncker* S. 218 ff. Vgl. *Novatian* de trinit. c. 18: Quoniam si ad hominem veniebat, ut mediator Dei et hominum esse deberet, oportuit illum cum eo esse et verbum carnem fieri, ut in semetipso concordiam confibularet terrenorum pariter atque cœlestium, dum utriusque partis in se connectens pignora, et Deum homini et hominem Deo copularet, ut merito filius Dei per assumtionem carnis filius hominis, et filius hominis per receptionem Dei verbi filius Dei effici possit. Hoc altissimum atque reconditum sacramentum ad salutem generis humani ante sæcula destinatum, in Domino Jesu Christo Deo et homine invenitur impleri, quo conditio generis humani ad fructum æternæ salutis posset adduci.

[5] Vgl. §. 23. 24 u. §. 42, Note 1. Ueber die milde Art, mit der Justin (dial. c. Tryph. §. 48) und Origenes (in Matth. T. XVI, c. 12. Opp. III, p. 732 — Vergleichung mit dem Blinden Marc. 10, 46) die ebionitische Ansicht beurtheilten, s. *Neander*, Kirchengeschichte I, S. 616. 617. Schon stärker spricht sich dagegen Origenes hom. XV in Jerem. aus, ibid. p. 226: Ἐτόλμησαν γὰρ μετὰ τῶν πολλῶν τῶν ἀνθρωπίνων κακῶν καὶ τοῦτο εἰπεῖν, ὅτι οὐκ ἔστι θεὸς ὁ μονογενὴς ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως· ἐπικατάρατος γάρ, ὃς τὴν ἐλπίδα ἔχει ἐπ' ἄνθρωπον. Uebrigens nahmen selbst die vulgären Ebioniten an, dass mit Jesu sich eine höhere Kraft bei der Taufe verbunden habe, aber freilich mehr eine (abstracte) Kraft. Die clementinischen Ebioniten dagegen unterscheiden sich darin von den vulgären, dass sie Jesum von Anfang an von dieser höhern Kraft durchdrungen sich denken; er tritt sonach in *eine* Reihe mit Adam, Henoch, Moses, die alle von der männlichen Prophetie her sind, vgl. *Schliemann* S. 200 ff. 483 ff. 523 ff. *Dorner* S. 296 ff. Rücksichtlich der Geburt aus der Jungfrau ist jedoch merkwürdig, wie wenig sich die alte Kirche scheute, auch bei der positiven Annahme des Factums selbst, dennoch Analogien mit heidnischen Mythen als eine Art von Beweis beizubringen. So Orig. contra Cels. I, 37 (Opp. T. I, p. 355 — Plato ein Sohn des Apollo und der Amphiktione) und ebenda eine Analogie aus der Natur (des Geiers) gegenüber der Blasphemie des Celsus c. 32, p. 350; vgl. indessen c. 67, p. 381 *).

[6] Gegen die Doketen vgl. die Ignazischen Briefe, besonders ad Smyrn. 2 u. 3; ad Ephes. 7, 18; ad Trall. 9; ebenso die oben angeführte Stelle des Irenæus, und dazu Tertull. adv. Marc. und de carne Christi; Novatian de trin. c. 10: Neque igitur eum hæreticorum agnoscimus Christum, qui in imagine (ut dicitur) fuit, et non in veritate; nihil verum eorum, quæ gessit, fecerit, si ipse phantasma et non veritas fuit. Einen doketischen Anstrich hat man im Briefe des Barn. finden wollen c. 5. Es ist aber

*) Ueber die verschiedenen Fassungen des sogenannten apostolischen Symbolums, wo das « conceptus de Spiritu Sancto » in den ältern Recensionen fehlt, wogegen eine andere Rec. « qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria virg. » hat, vgl. *King* p. 145.

dieselbe Idee der κρύψις, die wir auch später finden, und die uns z. B. auch in der (apokryphischen) Rede des Thaddäus an Abgarus bei Eus. I, 13: Ἐσμίκρυνεν αὐτοῦ τὴν θεότητα und sonst begegnet.

[7] Tertull. de carne Christi, c. 2: Odit moras Marcion, qui subito Christum de cœlis deferebat. Adv. Marc. III, 2: Subito filius, et subito missus et subito Christus. IV, 11: Subito Christus, subito et Johannes. Sic sunt omnia apud Marcionem, quæ suum et plenum habent ordinem apud creatorem.

[8] Καθάπερ ὕδωρ διὰ σωλῆνος ὁδεύει, vgl. *Neander*, gnost. Systeme S. 136 ff. Ueber den Doketismus der Gnostiker überhaupt *Baur* S. 258 ff.: «*Am nächsten steht der orthodoxen Ansicht Basilides; am weitesten entfernt sich von ihr Marcion; in der Mitte zwischen beiden steht Valentin mit seinem psychischen Christus.*»

§. 66.

Weitere Entwicklung.

* *J. C. L. Gieseler*, commentatio, qua Clementis Alexandrini et Origenis doctrinæ de corpore Christi exponuntur, Gött. 1837. 4.

So sehr nun aber im Gegensatz gegen alle diese häretischen Theorien die christlich-katholische Lehre auf dem einfachen johanneischen Schriftworte fusste: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, und so in dem nothwendigen Zusammensein des Göttlichen und Menschlichen die Eigenthümlichkeit der christlichen Vorstellung bewahrte[1]: so verschieden modificirte sich doch die Lehre vom Gottmenschen unter dem Einfluss verschiedener Denkweisen. So wird namentlich aus den Aussprüchen der ersten Lehrer *vor* Origines[2] (mit Ausnahme des *Irenæus*[3] und *Tertullian*[4]) nicht klar, inwiefern auch die Seele mit zur Menschheit Jesu gehört habe; wie denn auch bei dem alexandrinischen *Clemens* zwischen Göttlichem und Menschlichem in Christo nicht scharf geschieden wird[5]. In Betreff des Körpers streiften die Alexandriner bei aller Opposition gegen den crassen Doketismus selbst wieder dem Wesen nach ans Doketische, indem *Clemens* den Körper Jesu nicht mit derselben physischen Nothwendigkeit wie die übrigen menschlichen Körper den Zufällen und Einflüssen der Aussenwelt unterworfen sein liess[6], während *Origenes* ihm sogar die Eigenschaft beilegte, den Einen so und den Andern anders zu erscheinen[7]. Dagegen hob *Origenes* die Lehre von einer menschlichen Seele Jesu mit Bestimmtheit heraus[8] und suchte überhaupt noch genauer als die Frühern das Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen in Christo dialektisch zu vermitteln[9]; wie

denn auch bei ihm zuerst der Ausdruck θεάνθρωπος gefunden wird[10].

[1] *Novatian* de trin. c. 10: Non est ergo in unam partem inclinandum et ab alia parte fugiendum, quoniam nec tenebit perfectam veritatem, quisquis aliquam veritatis excluserit portionem. Tam enim scriptura etiam Deum adnuntiat Christum, quam etiam ipsum hominem adnuntiat Deum etc.

[2] Nach *Justin d. M.* hatte Christus wohl eine Seele, aber keinen νοῦς. Diesen vertrat der λόγος. Der ganze Christus zerfällt ihm sonach in λόγος, ψυχή und σῶμα, Apol. min. c. 10, vgl. *Semisch* S. 410.

[3] Dass *Irenæus* schon die vollkommne Menschheit Christi nach Leib, Seele und Geist gelehrt habe, sucht *Duncker* (S. 207 ff.) aus den von ihm angeführten Stellen wahrscheinlich zu machen, vgl. besonders III, 22. 1; V, 6. 1, wonach dann auch die von Andern für das Gegentheil angeführte Stelle V, 1. 3 zu erklären wäre.

[4] *Tertullian* adv. Prax. c. 30 fasst den Ausruf Christi am Kreuz: mein Gott, warum hast du mich verlassen! als eine vox carnis et animæ, vgl. de carne Christi c. 11—13: Non poterat Christus inter homines nisi homo videri. Redde igitur Christo fidem suam, ut, qui homo voluerit incedere, animam quoque humanæ conditionis ostenderit, non faciens eam carneam, sed induens eam carne; vgl. de resurr. carn. c. 34 u. andere minder bestimmte Stellen (blos von Annahme des Fleisches) bei *Münscher, v. Cölln* I, S. 261—263.

[5] Er gefällt sich daher in schneidenden Gegensätzen, wie coh. p. 6 u. 84: Πίστευσον, ἄνθρωπε, ἀνθρώπῳ καὶ Θεῷ· πίστευσον, ἄνθρωπε, τῷ παθόντι καὶ προσκυνουμένῳ Θεῷ ζῶντι· πιστεύσατε, οἱ δοῦλοι, τῷ νεκρῷ· πάντες ἄνθρωποι, πιστεύσατε μόνῳ τῷ πάντων ἀνθρώπων Θεῷ· πιστεύσατε, καὶ μισθὸν λάβετε σωτηρίαν· ἐκζητήσατε τὸν Θεόν, καὶ ζήσεται ἡ ψυχὴ ὑμῶν. Bei ihm findet sich keineswegs der von Andern beobachtete Unterschied, wonach Ἰησοῦς ausschliesslich vom *Menschen* gebraucht würde, vielmehr Pæd. I, 7 p. 131: Ὁ δὲ ἡμέτερος παιδαγωγὸς ἅγιος θεὸς Ἰησοῦς, ὁ πάσης τῆς ἀνθρωπότητος καθηγεμὼν λόγος. Ebenso gebraucht er das Subject ὁ λόγος vom Menschen, Pæd. I, 6 p. 124: Ὁ λόγος τὸ αὐτοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἐξέχεεν αἷμα, vgl. III, 1 p. 251 und *Gieseler* a. a. O. Eine genauere Auseinanderhaltung des Göttlichen und Menschlichen findet man dagegen zu Ende dieser Periode bei Novatian c. 18 ff. (wo gegen Vergötterung des Menschlichen, Patripassianismus u. s. w. streng geeifert wird).

[6] Pæd. II, 2 p. 186 (*Sylb.* 158) wird im Gegensatz gegen die Doketen aufs bestimmteste behauptet, dass Jesus wie andere Menschen, aber nur sehr mässig, gegessen und getrunken habe; vgl. Strom. VII, 17 p. 900, wo er die Doketen Ketzer nennt, weshalb die Beschuldigung des Photius (bibl. cod. 109), dass Clemens in den Hypotyposen einen Scheinkörper gelehrt habe (μὴ σαρκωθῆναι τὸν λόγον, ἀλλὰ δόξαι) mit Recht zurückgewiesen wird. Allein am Ende verflüchtigt Clemens doch den wahren menschlichen Körper Jesu zu einer Art von Scheinkörper, wenn er Strom. VI, 9 p. 775 (*Sylb.* 158, bei *Gieseler* a. a. O. S. 12) das Essen und Trinken des Herrn nur als eine Anbequemung an die menschliche Natur ansieht und es sogar *lächerlich* (γέλως) nennt, darüber anders zu denken; denn nicht durch Essen und Trinken, sondern durch eine heilige Kraft

wurde nach ihm der Körper Jesu zusammengehalten. Ein Verwundetwerden und Sterben des Körpers nahm Clemens zwar allerdings auch an; aber doch ist nach ihm auch die Passion nur eine scheinbare, da der leidende Erlöser keinen Schmerz empfand, vgl. Pæd. I, c. 5 p. 112, u. *Gieseler* z. d. St. p. 13. Eine Verhüllung seiner Gottheit während der menschlichen Erscheinung (κρύψις) lehrt Clem. Strom. VII, 2 p. 833 gleichfalls, wenn gleich nicht mit diesem Worte; womit auch wohl übereinstimmen mag, dass, während er auf der einen Seite den Körper Jesu weit über alle andern menschlichen Organismen heraushebt, er doch wieder der Stelle Jes. 53 zu Liebe behauptet, Jesus sei hässlich gewesen, Pæd. III, 1 sub finem, p. 252; denn nicht die in die Sinne fallende Schönheit des Fleisches stellte der Erlöser dar, sondern die Schönheit der Seele und die *wahre* Leibesschönheit, nämlich die Unsterblichkeit *). Auch gehört vielleicht mit in dieselbe doketisirende Gedankenreihe die Annahme einer ewigen Jungfrauschaft der Maria, s. Strom. VII, 16 p. 889. 890, und die dort angeführte (apokryphische) Stelle: Τέτοκεν καὶ οὐ τέτοκεν. Anders dagegen Tertull. de carne Christi, sub finem (in der *Potter*'schen Ausgabe zur clementinischen Stelle), der indessen jenes dictum gleichfalls anführt.

[7] *Gennadius* de dogm. eccles. c. 2 zählt den *Origenes* zwar mit Unrecht unter die, qui Christum carnem de cœlo secum afferre contenderint; allein einen doketischen Anstrich hat auch seine Lehre. Sie findet sich am vollständigsten in dem von Pamphilus aufbewahrten comm. in ep. ad Gal. bei *Gieseler* a. a. O. p. 16. 17, womit zu vergleichen contra Cels. I, 69. 70 (Opp. I, p. 383. 384); ibid. III, 42 (p. 474); de princ. II, 6. 6; hom. in Gen. I (Opp. II, p. 55): Non æqualiter omnes, qui vident, illuminantur a Christo, sed singuli secundum eam mensuram illuminantur, qua vim luminis recipere valent. Et sicut non æqualiter oculi corporis nostri illuminantur a sole, sed quanto quis in loca altiora conscenderit et ortum ejus editioris speculæ intuitione fuerit contemplatus, tanto amplius et splendoris ejus vim percipiet et caloris: ita etiam mens nostra quanto altius et excelsius appropinquaverit Christo ac se viciniorem splendori lucis ejus objecerit, tanto magnificentius et clarius ejus lumine radiabitur. Mit dieser Ansicht bringt er die Verklärung auf dem Berge in Verbindung, contra Cels. II, 64 (Opp. I, p. 435) und comment. in Matth. (Opp. III, p. 906); *Gieseler* p. 19 ff. Vgl. contra Cels. IV, 16 p. 511: Εἰσὶ γὰρ διάφοροι οἱονεὶ τοῦ λόγου μορφαὶ, καθὼς ἑκάστῳ τῶν εἰς ἐπιστήμην ἀγομένων φαίνεται ὁ λόγος, ἀνάλογον τῇ ἕξει τοῦ εἰσαγομένου, ἢ ἐπ' ὀλίγον προκόπτοντος, ἢ ἐπὶ πλεῖον, ἢ καὶ ἐγγὺς ἤδη γινομένου τῆς ἀρετῆς, ἢ καὶ ἐν ἀρετῇ· γεγενημένου.

[8] De princ. IV, 31: Volens Filius Dei pro salute generis humani apparere hominibus et inter homines conversari, suscepit non solum corpus humanum, ut quidam putant, sed et animam, nostrarum quidem animarum similem per naturam, proposito vero et virtute similem sibi, et talem, qualis omnes voluntates et dispensationes verbi ac sapientiæ indeclinabiliter possit implere (Joh. 10, 18. 12, 27. Matth. 26, 38). Vgl. contra Cels. II, 9 bei *Münscher, v. Cölln* I, S. 263, wo aus Matth. 26, 38 auf die

*) Dies nimmt auch *Tertullian* an de carne Christi c. 9: Adeo nec humanæ honestatis corpus fuit, nedum cœlestis claritatis. Wie hätten es sonst die Kriegsknechte gewagt, diesen schönen Körper zu zerfleischen?

menschliche Seele des Erlösers geschlossen wird. — Bei der Präexistenz-Theorie des Origenes musste sich ihm die Frage aufdringen, warum der Sohn Gottes sich gerade mit *dieser* und keiner andern Seele verbunden habe? worüber contra Cels. I, 32 (Opp. T. I, p. 350); de princ. II, 6. 3 bei *Münscher, v. Cölln* S. 265 ff.; vgl. dazu *Dorner* II, S. 677 ff. Nach Socr. III, 7 nahm auch die Synode zu Bostra (240) gegen Beryllus die Behauptung ἔμψυχον εἶναι τὸν ἐνανθρωπήσαντα in Schutz. — Ueber das Gesammtbild des Origenes von Christo s. *Dorner* II, 2 S. 942 ff.

[9] *Origenes* bemerkt, es seien zwei Klippen in der Christologie zu vermeiden: 1) der Irrthum, den Logos ausser Christum zu halten, als ob es zwei Persönlichkeiten wären, der ewige Logos und der geschichtliche Christus; 2) der Irrthum, ihn ganz in den Menschen einzuschliessen, als ob er dann ausser ihm nicht vorhanden wäre, de princ. IV, c. 30: ...Non ita sentiendum est, quod omnis divinitatis ejus majestas intra brevissimi corporis claustra conclusa est, ita ut omne verbum Dei et sapientia ejus ac substantialis veritas ac vita vel a patre divulsa sit, vel intra corporis ejus coërcita et conscripta brevitatem, nec usquam præterea putetur operata: sed inter utrumque cauta pietatis esse debet confessio, ut neque aliquid divinitatis in Christo defuisse credatur, et nulla penitus a paterna substantia, quæ ubique est, facta putetur esse divisio.... Cap. 31: Ne quis tamen nos existimet per hæc illud affirmare, quod pars aliqua deitatis filii Dei fuerit in Christo, reliqua vero pars alibi vel ubique: quod illi sentire possunt, qui naturam substantiæ incorporeæ atque invisibilis ignorant. Contra Cels. IV, 5: Κἂν ὁ θεὸς τῶν ὅλων τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει συγκαταβαίνῃ τῷ Ἰησοῦ εἰς τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον, κἂν ὁ ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγος, θεὸς καὶ αὐτὸς ὤν, ἔρχηται πρὸς ἡμᾶς, οὐκ ἔξεδρος γίνεται, οὐδὲ καταλείπει τὴν ἑαυτοῦ ἕδραν· ὥς τινα μὲν τόπον κενὸν αὐτοῦ εἶναι, ἕτερον δὲ πλήρη, οὐ πρότερον αὐτὸν ἔχοντα. Der Logos in der Menschwerdung ist wie die Sonne, deren Strahlen rein bleiben, an welchen Ort sie auch scheinen mögen (contra Cels. VI, 73). Gleichwohl ist bei Orig. auch wieder von einem Verlassen der Herrlichkeit die Rede, in Jerem. hom. X, 7 (Opp. III, p. 186). Auch ist der Vater das Licht schlechthin, der Sohn das Licht, das in die Finsterniss scheint, vgl. comm. in Joh. II, 18 (Opp. IV, p. 76) und de princ. I, 2. 8. Nach der Erhöhung aber hört die Menschheit Jesu auf, vgl. hom. in Jerem. XV (Opp. III, p. 226): Εἰ καὶ ἦν ἄνθρωπος (ὁ σωτήρ), ἀλλὰ νῦν οὐδαμῶς ἐστιν ἄνθρωπος. Vgl. hom. in Luc. XXIX (Opp. III, p. 967): Tunc homo fuit, nunc autem homo esse cessavit. — S. *Dorner* a. a. O. S. 671 ff. *Thomasius* S. 202 ff. *Redepenning* II, S. 313 ff.

[10] So *Dorner* a. a. O. S. 679, Anm. 40. Zwar findet sich der Ausdruck (so viel wir wissen) nur in der lateinischen Uebersetzung hom. in Ezech. III, 3 (Deus homo); indessen führen andere Stellen, wie contra Cels. III, 29; VII, 17, darauf hin, vgl. *Thomasius* S. 203, Anm. c. — Den griechischen Ausdruck finden wir zuerst bei Chrysostomus erklärt, s. *Suicer* u. d. W.

Eine besondere Frage entstand auch über den *auferstandenen* Körper Christi in seinem Verhältniss zum frühern. Nach *Ignatius, Justin, Irenæus, Tertullian, Cyprian* und *Novatian* hatte Jesus auch *nach* der Auferstehung denselben Leib wie zuvor. Vgl. die Stellen bei *C. L. Müller*, de resurrectione Jesu Christi vitam act. excipiente et ascensu in cœlum sententiæ, quæ in ecclesia christiana ad finem usque sæculi sexti viguerunt (Havniæ 1836. 8.) p. 77; blos einige modificirende Aeus-

serungen bei Irenæus und Tertullian p. 78. Bestimmter dagegen lehrte *Origenes* c. Cels. II, c. 62 (Opp. I, p. 434) eine mit dem Körper Jesu vorgegangene Veränderung, im Zusammenhang mit dem Erscheinen bei verschlossenen Thüren: Καὶ ἦν γε μετὰ τὴν ἀνάστασιν αὐτοῦ ὡσπερεὶ ἐν μεθορίῳ τινὶ τῆς παχύτητος τοῦ πρὸ τοῦ πάθους σώματος καὶ τοῦ γυμνὴν τοιούτου σώματος φαίνεσθαι ψυχήν. Vgl. c. 64. 65, p. 436: Τὸν μηκέτι ἔχοντά τι χωρητὸν ὁραθῆναι τοῖς πολλοῖς, οὐχ οἷοί τε ἦσαν αὐτὸν βλέπειν οἱ πρότερον αὐτὸν ἰδόντες πάντες. . . . . Λαμπροτέρα γὰρ τὴν οἰκονομίαν τελέσαντος ἡ θειότης ἦν αὐτοῦ. *Müller* p. 83. Dass dann durch die Himmelfahrt eine fernere Veränderung vorgegangen, scheint Origenes nicht angenommen zu haben; denn mit dem ätherischen Körper, den er ihm im Himmel beilegt (c. Cels. III, 41. 42. Opp. I, p. 474), ist wohl ebenderselbe gemeint, den er aus dem Grabe mitbrachte. Vgl. *Müller* p. 82 u. 131.

§. 67.

Sündlosigkeit Jesu.

Ullmann, über die Sündlosigkeit Jesu, 5. Aufl. Hamb. 1846, und die S. 14 daselbst citirten Schriften. *Fritzsche*, de ἀναμαρτησίᾳ Jesu Christi commentatt. IV, vgl. §. 17.

Die innige Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen, wie sie schon die erste Kirche sich dachte, wehrte von selbst jeden möglichen Gedanken an ein Aufkommen der Sünde in *dem* ab, der das reine Ebenbild der Gottheit war; deshalb behaupten *Irenæus, Tertullian, Clemens* und *Origenes* die Sündlosigkeit (Anamartesie) Jesu aufs bestimmteste[1], und auch diejenigen setzen sie wenigstens voraus, die sie nicht ausdrücklich behaupten. Mit der ebionitisch-artemonitischen Richtung war die Annahme der Sündlosigkeit nicht gesetzt, obwohl auch keine bestimmten Aeusserungen des Gegentheils sich finden. In dem gnostischen Systeme des *Basilides* dagegen, wonach jeder Leidende für seine Sünden büsst, kam die Sündlosigkeit Jesu allerdings ins Gedränge, obgleich Basilides diese Blösse möglichst zu verdecken suchte[2].

[1] *Justin. M.* dial. c. Tr. §. 11. 17. 110 et al. *Irenæus* im folg. §. *Tertullian* de anima c. 41: Solus enim Deus sine peccato, et solus homo sine peccato Christus, quia et Deus Christus. *Arnob.* adv. gent. I, 53: Nihil, ut remini, magicum, nihil humanum, præstigiosum, aut subdolum, nihil fraudis delituit in Christo. *Clemens Al.* Pæd. I, 2 p. 99, der hier zugleich das Prärogativ Christi, Richter der Menschen zu sein, aus seiner Sündlosigkeit herleitet. Pæd. III, 12 p. 307 handelt zwar vom *Logos*, der allein ἀναμάρτητος sei; da aber Clemens den Logos und die menschliche Persönlichkeit Jesu in einander aufgehen lässt (s. den vorigen §.), so würde schon daraus folgen, dass er auch Jesum für sündlos hielt, was durch Strom. VII, 12 p. 875 (*Sylb.* 742) vollends erhärtet wird: Εἷς μὲν οὖν μόνος ὁ ἀνεπιθύμητος (was noch mehr sagt als ἀναμάρτητος) ἐξ ἀρχῆς ὁ κύριος, ὁ φιλάνθρωπος, ὁ καὶ δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος. Ueber *Origenes* vgl. §. 63, Note 5; hom. XII in Lev. (Opp. II, p. 251): . . . . Solus Jesus dominus meus in hanc generationem mundus ingressus est etc. De princ. II, c. 6, §. 5. 6 (Opp. I, p. 61) sucht er die Schwierigkeit zu heben, welche bei der Annahme einer absoluten Sündlosigkeit Jesu entsteht, der andern

Annahme einer freien geistigen Entwicklung gegenüber: Verum quoniam boni malique eligendi facultas omnibus præsto est, hæc anima, quæ Christi est, ita elegit diligere justitiam, ut pro immensitate dilectionis inconvertibiliter ei atque inseparabiliter inhæreret, ita ut propositi firmitas et affectus immensitas et dilectionis inextinguibilis calor omnem sensum conversionis atque immutationis abscinderet, et quod in arbitrio erat positum, longi usus affectu jam versum sit in naturam: ita et fuisse quidem in Christo humana et rationabilis anima credenda est, et nullum sensum vel possibilitatem eam putandum est habuisse peccati (— Gleichniss von einem stets im Feuer liegenden Eisen). Und zwar hat Christus die Unsündlichkeit als etwas ihm Eigenthümliches, Specifisches: Sicut vas ipsum, quod substantiam continet unguenti, nullo genere potest aliquid recipere fœtoris, hi vero, qui ex odore ejus participant, si se paulo longius a fragrantia ejus removerint, possibile est, ut incidentem recipiant fœtorem: ita Christus velut vas ipsum, in quo erat unguenti substantia, impossibile fuit, ut contrarium reciperet odorem. Participes vero ejus quam proximi fuerint vasculo, tam odoris erunt participes et capaces. Vgl. contra Cels. I, 69 (Opp. I, p. 383): Διὸ πρὸς τοῖς ἄλλοις καὶ μέγαν ἀγωνιστὴν αὐτόν φαμεν γεγονέναι, διὰ τὸ ἀνθρώπινον σῶμα, πεπειρασμένον μὲν ὁμοίως πᾶσιν ἀνθρώποις κατὰ πάντα, οὐκέτι δὲ ὡς ἄνθρωποι μετὰ ἁμαρτίας, ἀλλὰ πάντη χωρὶς ἁμαρτίας (Hebr. 4, 15 mit weiterer Anführung der Stellen 1 Petr. 2, 22 und 2 Cor. 5, 21). Der Ausdruck ἀναμάρτητος zuerst bei Hippolytus (Gallandii bibl. II, p. 466).

[3] Vgl. Clem. Strom. IV, p. 600 (*Sylb.* 506), u. *Neander*, gnost. Syst. S. 49 ff. *Baur*, Versöhnungslehre S. 24.

§. 68.

Erlösung und Versöhnung.

(Tod Jesu.)

Dissertatio historiam doctrinæ de redemtione ecclesiæ sanguine Jesu Christi facta exhibens, in der *Cotta*'schen Ausg. der *Gerhard*'schen loci theol. T. IV, p. 105—132. *W. C. L. Ziegler*, historia dogmatis de redemtione etc. inde ab ecclesiæ primordiis usque ad Lutheri tempora, Gött. 1791 (in comment. theol. ed. *A. Velthusen* T. V, p. 227 ss.). **K. Bähr*, die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten 3 Jahrhunderten, Sulzb. 1832, nebst der Rec. in der n. KZ. 1833. Nr. 36 ff. *F. Ch. Baur*, die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste, Tüb. 1838. S. 1—67.

Schon die Erscheinung des Gottmenschen an sich wirkte insofern erlösend und versöhnend, als dadurch die Macht des Bösen zerstört und vermöge der von ihm ausgehenden Lebenserregung und Lebensmittheilung die gestörte Harmonie des menschlichen Wesens wiederhergestellt wurde[1]; doch ward von Anfang an, im Anschluss an das apostolische Christenthum selbst, das erlösende Moment hauptsächlich in Christi Leiden und Tod gesetzt. Dieser Tod wurde schon von den ersten Lehrern der Kirche als ein Opfer und Lösegeld (λύτρον) betrachtet und daher dem Blute Jesu eine sünden- und schuldtilgende Kraft[2] und überdies dem Zei-

chen des Kreuzes eine hohe Bedeutung, ja selbst mitunter eine magische Wirksamkeit zugeschrieben[3]. Indessen blieb es nicht bei der unbestimmten Vorstellung, sondern im Zusammenhange mit den übrigen Vorstellungen der Zeit sah man bei weiter entwickelter Reflexion in dem Tode Jesu eine thatsächliche Ueberwindung des Teufels, die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes und die Quelle und Bedingung der Seligkeit überhaupt[4]. So entschieden und siegreich aber dieser begeisterte Glaube an die Macht des Erlösungstodes in Schrift und Leben der christlichen Väter, wie auch in dem eigenen Tode der Märtyrer hervortrat, so wenig hatte sich noch die Vorstellung davon zu einer eigentlichen Satisfactionstheorie in dem Sinne ausgebildet, als ob das Leiden Jesu ein von Gottes Gerechtigkeit nothwendig verhängtes und an der Stelle der Sünder übernommenes Strafleiden gewesen wäre, wodurch der Gerechtigkeit Gottes sei *genuggethan* worden. Dazu fehlten wenigstens noch mehrere Mittelglieder; denn wenn auch der Ausdruck *satisfactio* zuerst bei *Tertullian* vorkommt, so hat er doch dort eine von *stellvertretender* Genugthuung wesentlich verschiedene, ja ihr sogar entgegengesetzte Bedeutung[5]. Auch steht die Auffassung des Versöhnungstodes Jesu als eines solchen noch nicht vereinzelt und abgerissen da; sondern derselbe *Origenes,* der einerseits neben der Idee von einer Ueberlistung des Teufels noch die Opferidee, gestützt auf alttestamentliche Typologie, weiter ausbildete[6], erklärte sich ebenso entschieden für eine sittliche Auffassung dieses Todes, den er mit dem Heldentod anderer grossen Männer der Vorzeit zusammenzustellen kein Bedenken trug[7], wie er auch hinwiederum (ähnlich wie schon Clemens vor ihm) dem Blute der Märtyrer reinigende Kraft zuschrieb[8]. Ueberdies fasste Origenes den Tod Jesu mystisch-idealistisch auf, als eine nicht auf diese sichtbare Welt und einen einmaligen Zeitmoment begrenzte, sondern als eine im Himmel wie auf Erden geschehene, alle Zeiten umfassende That, die auch für die übrigen Welten von unendlichen Folgen sei[9].

[1] «*Das Christenthum ist, wie es in der zur Wirklichkeit gewordenen Idee der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der Person des Gottmenschen die Religion der Erlösung ist, so auch die Religion der absoluten Versöhnung*» *Baur* S. 5. Ueber das Verhältniss von Erlösung und Versöhnung s. ebendas. Ueber negative und positive Erlösung *Neander,*

KG. I, S. 1070. — *Justin d. M.* setzt schon in die *Lehre Jesu* die Erneuerung und Wiederbringung des menschlichen Geschlechts, Apol. I, 23: Γενόμενος ἄνθρωπος ταῦτα ἡμᾶς ἐδίδαξεν ἐπ' ἀλλαγῇ καὶ ἐπαναγωγῇ τοῦ ἀνθρωπείου γένους. Vgl. Apol. II, 6 (unten Note 4); coh. ad Gr. 38; dial. c. Tr. §. 121 und §. 83: Ἰσχυρὸς ὁ λόγος αὐτοῦ πέπειθε πολλοὺς καταλιπεῖν δαιμόνια, οἷς ἐδούλευον, καὶ ἐπὶ τὸν παντοκράτορα Θεὸν δι' αὐτοῦ πιστεύειν. §. 30: Ἀπὸ γὰρ τῶν δαιμονίων, ἅ ἐστιν ἀλλότρια τῆς θεοσεβείας τοῦ Θεοῦ, οἷς πάλαι προσεκυνοῦμεν, τὸν Θεὸν ἀεὶ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ συντηρηθῆναι παρακαλοῦμεν, ἵνα μετὰ τὸ ἐπιστρέψαι πρὸς Θεὸν δι' αὐτοῦ ἄμωμοι ὦμεν. Βοηθὸν γὰρ ἐκεῖνον καὶ λυτρωτὴν καλοῦμεν· οὗ καὶ τὴν τοῦ ὀνόματος ἰσχὺν καὶ τὰ δαιμόνια τρέμει κτλ. Wenn Justin mehr die negative, so hebt *Irenæus* mehr die positive Seite heraus III, 18 (20); 20 (22) p. 214: ...... Filius hominis factus est, ut assuesceret hominem percipere Deum et assuesceret Deum habitare in homine secundum placitum Patris. Die Erlösung geht durch alle Menschenalter und Lebensstufen hindurch, die Christus in sich darstellte, so dass der Tod als der Gipfel des gesammten Erlösungswerkes erscheint, II, 22. 4 p. 147: Omnes enim venit per semetipsum salvare: omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos et pueros et juvenes et seniores. Ideo per omnem venit ætatem, et infantibus infans factus, sanctificans infantes; in parvulis parvulus, sanctificans hanc ipsam habentes ætatem, simul et exemplum illis pietatis effectus et justitiæ et subjectionis; in juvenibus juvenis, exemplum juvenibus fiens, eosque sanctificans Domino; sic et senior in senioribus, ut sit perfectus magister in omnibus, non solum secundum expositionem veritatis, sed et secundum ætatem, sanctificans simul et seniores, exemplum ipsis quoque fiens; deinde et usque ad mortem pervenit, ut sit primogenitus ex mortuis, ipse primatum tenens in omnibus, princeps vitæ, prior omnium et præcedens omnes. Vgl. V. 16. — *Tertull.* adv. Marc. 12. — *Clemens* coh. p. 6. p. 23: Ἡμεῖς δὲ οὐχ ὀργῆς θρέμματα ἔτι, οἱ τῆς πλάνης ἀπεσπασμένοι, ἀΐσσοντες δὲ ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν. Ταύτῃ τοι ἡμεῖς, οἱ τῆς ἀνομίας υἱοί ποτε, διὰ τὴν φιλανθρωπίαν τοῦ λόγου νῦν υἱοὶ γεγόναμεν τοῦ Θεοῦ. Pæd. I, 2 p. 100: Ἔστιν οὖν ὁ παιδαγωγὸς ἡμῶν λόγος διὰ παραινέσεων θεραπευτικὸς τῶν παρὰ φύσιν τῆς ψυχῆς παθῶν. . . . Λόγος δὲ ὁ πατρικὸς μόνος ἐστὶν ἀνθρωπίνων ἰατρὸς ἀῤῥωστημάτων παιώνιος καὶ ἐπῳδὸς ἅγιος νοσούσης ψυχῆς. Vgl. I, 9 p. 147; I, 12 p. 158; quis div. salv. p. 961. 952 (Vergleichung mit dem barmherzigen Samariter). Auch *Origenes* contra Cels. III, 28 (Opp. I, p. 465) sieht die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo als den *Anfang* an zu einer in der Menschheit selbst immer weiter zu vollziehenden Durchdringung beider: Ὅτι ἀπ' ἐκείνου ἤρξατο θεία καὶ ἀνθρωπίνη συνυφαίνεσθαι φύσις· ἵν' ἡ ἀνθρωπίνη τῇ πρὸς τὸ θειότερον κοινωνίᾳ γένηται θεία οὐκ ἐν μόνῳ τῷ Ἰησοῦ, ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς μετὰ τοῦ πιστεύειν ἀναλαμβάνουσι βίον, ὃν Ἰησοῦς ἐδίδαξεν*).

[2] Barn. c. 5: Propter hoc Dominus sustinuit tradere corpus suum in exterminium, ut remissione peccatorum sanctificemur, quod est sparsione sanguinis illius etc., vgl. c. 7. 11 u. 12. Clem. Rom. ad Cor. I, c. 7: Ἀτε-

*) «Man kann aus diesen Gedanken des Origenes Folgen ziehen, die von der reinen Wahrheit der Schrift abweichen; allein man kann dieselben auch so erklären, dass sie mit dem Vorbilde der heilsamen Lehre übereinstimmen. *Dieses ist sonder Zweifel besser und der Liebe gemässer, als jenes.*» *Mosheim*, Uebers. S. 297.

νίσωμεν εἰς τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ καὶ ἴδωμεν, ὡς ἔστιν τίμιον τῷ Θεῷ (αἷμα) αὐτοῦ, ὅτι διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκχυθὲν παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ὑπήνεγκεν, vgl. I, c. 2, wo die παθήματα αὐτοῦ grammatisch auf Θεός gehen (*Möhler*, Patrolog. I, S. 61). «*Jede Erklärung dieser Stellen ist gezwungen, die darin nicht die Idee der Stellvertretung, und zwar sowohl subjectiv Christi stellvertretende Genugthuung, als auch objectiv das daran findet, dass seine stellvertretende Gesinnung und That auch ihren objectiven entsprechenden Erfolg hatte*» *Dorner* a. a. O. S. 138. Ign. ad Smyrn. 6: Μηδεὶς πλανάσθω. Καὶ τὰ ἐπουράνια καὶ ἡ δόξα τῶν ἀγγέλων, καὶ οἱ ἄρχοντες ὁρατοί τε καὶ ἀόρατοι, ἐὰν μὴ πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ, κἀκείνοις κρίσις ἐστίν. (Er vertheidigt zugleich die Wahrheit des körperlichen Leidens gegen die Doketen, c. 2.) Vgl. *Höfling*, die Lehre der apostolischen Väter vom Opfer im christl. Cultus, 1841. Nach *Justin d. M.* ist der *Zweck* der Menschwerdung Jesu selbst schon das *Leiden* für die Menschheit, Apol. II, 13: Δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος γέγονεν, ὅπως καὶ τῶν παθῶν τῶν ἡμετέρων συμμέτοχος γενόμενος καὶ ἴασιν ποιήσηται. Vgl. Apol. I, 32: Δι' αἵματος καθαίρων τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ. I, 63; dial. c. Tr. §. 40—43 und §. 95. Justin nennt den Tod Jesu auch ein Opfer (προσφορά), vgl. die weiteren Stellen bei *Bähr* S. 42 u. *Semisch* II, S. 418 ff. Ob Justin die sündentilgende Kraft des Todes Jesu auf das ganze Leben der Gläubigen bezogen oder rein auf die Epoche vor deren selbstbewusstem Zutritt zu der Gemeinde beschränkt habe? s. *Semisch* S. 422. 423; vgl. epist. ad Diogn. c. 9. Auch *Clemens* von Alexandrien ist reich an Stellen über die Kraft des Todes Jesu, coh. p. 86 (wozu *Bähr* S. 76); ib. 88; Pæd. I, 9 p. 148; II, 2 p. 177 (διττὸν τὸ αἷμα τοῦ κυρίου) u. a. St. Eine mystische Deutung der Dornenkrone s. Pæd. II, 8 p. 214. 215 (mit Beziehung auf Hebr. 9, 22), eine von *Bähr* nicht berücksichtigte Stelle. In der Schrift quis dives salv. 34 p. 954 kommt sogar der Ausdruck vor: αἷμα Θεοῦ παιδὸς (nicht παιδὸς τοῦ Θεοῦ), wonach die Behauptung *Bährs* (S. 146), dass der lutherische Ausdruck «*Gottes Blut*» bei allen Kirchenlehrern dieser Periode Widerspruch gefunden haben würde, zu beschränken ist. Ueber die Wirkung des Todes s. Strom. IV, 7 p. 583 u. a. St. Bemerkenswerth dagegen ist die Vorstellung vom Hohenpriesterthum Christi, das Clemens, wie vor ihm Philo und nach ihm Origenes, ideal fasst vom Logos, ohne Beziehung auf den in der menschlichen Natur vollzogenen Tod, bei *Bähr* S. 81.

[3] Die Beschuldigung, welche die Heiden den Christen machten, dass sie alle Gekreuzigten verehrten (Orig. c. Cels. II, 47. Opp. I, p. 422), lässt wenigstens auf das Ansehen schliessen, in welchem das Kreuz bei ihnen stand. Ueber die Kreuzessymbolik und die frühzeitigen allegorischen Spielereien mit dem Blute Jesu vgl. §. 29, Note 3; über die Wirkungen des Kreuzes auf die dämonische Welt §. 52, Note 4.

[4] «*Die Betrachtung des Todes Jesu als eines Sieges über den Teufel passte zu gut in den ganzen Kreis der Vorstellungen, in welchem sich jene Zeit bewegte, als dass man sie hätte fallen lassen können*» *Baur* a. a. O. S. 28, welcher Schriftsteller zugleich behauptet, dass diese Betrachtungsweise von dem Boden der gnostischen Anschauungen auf den kirchlichen verpflanzt worden sei, durch Vertauschung der Person des Demiurgen und des Teufels (?). Ihr Vertreter ist in dieser Zeit *Irenæus*. Sein Gedankengang ist dieser: Durch Uebertretung des göttlichen Gebotes kam

der Mensch in die Gewalt des Teufels, und dieser Zustand der Gefangenschaft dauerte von Adam bis Christus. Dieser befreit die Menschen dadurch, dass er am Kreuze den vollkommenen Gehorsam leistet und in seinem Blute ein Lösegeld bezahlt. Gott entriss dem Teufel die Seelen nicht mit Gewalt, wie der Teufel es gethan hatte, sondern *secundum suadelam*. Auf die Erklärung dieser Worte kommt alles an. Nach *Baur* a. a. O. wäre der Teufel von der Rechtmässigkeit des gegen ihn eingeschlagenen Weges überzeugt worden. Aber richtiger bezieht *Duncker* a. a. O. S. 237 die suadela auf die Menschen, welche durch die ihnen von Christo gebrachte bessere Ueberzeugung aus der Gewalt des Teufels befreit wurden. Dadurch aber, dass der Mensch nun auch wieder freiwillig (aus Ueberzeugung) sich vom Teufel lossagte, wie er freiwillig in dessen Gewalt gekommen war, wurde das Rechtsverhältniss zwischen Gott und ihm wieder hergestellt, vgl. Iren. adv. Hær. V, 1. 1. Daraus wird die Nothwendigkeit der Gottmenschlichkeit des Erlösers hergeleitet (worin Irenæus am meisten dem spätern Anselm sich nähert), III, 18. 7: Ἥνωσεν τὸν ἄνθρωπον τῷ θεῷ. Εἰ γὰρ μὴ ἄνθρωπος ἐνίκησε τὸν ἀντίπαλον τοῦ ἀνθρώπου, οὐκ ἂν δικαίως ἐνικήθη ὁ ἐχθρός, vgl. V, 21, 3; III, 19, 3: Ὥσπερ γὰρ ἦν ἄνθρωπος ἵνα πειρασθῇ, οὕτως καὶ λόγος ἵνα δοξασθῇ u. s. w. (vgl. §. 65, Note 4). Beide Momente, der vollkommene Gehorsam und die Vergiessung des Blutes als eines Lösegeldes (V, 1. 1: Τῷ ἰδίῳ οὖν αἵματι λυτρωσαμένου ἡμᾶς τοῦ κυρίου, καὶ δόντος τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν, καὶ τὴν σάρκα τὴν ἑαυτοῦ ἀντὶ τῶν ἡμετέρων σαρκῶν u. s. w.), bilden bereits bei Irenæus die negative Seite der Versöhnungslehre, wozu aber als die positive noch das Dritte hinzukommt, die Mittheilung eines neuen Lebensprincips, III, 23. 7. Vgl. *Baur* a. a. O. S. 30—42. *Bähr* S. 55—72. Dagegen tritt die Opferidee bei Irenæus zurück, s. *Duncker* S. 252. Auch «*die Vorstellung von einem stellvertretenden Leiden des Herrn in dem Sinne, dass dadurch der göttlichen Gerechtigkeit, die durch unsre Sünde verletzt worden, Genüge gethan und die Strafe dadurch abgebüsst sei, die von Rechts wegen alle Menschen hätte treffen sollen, findet sich bei ihm ebensowenig, als die entsprechende Vorstellung von einem Tausche oder Vertrage mit dem Teufel, durch welchen diesem ein rechtlicher Ersatz für die herausgegebenen Menschen zu Theil geworden*» ebend.

[5] Ueber den eigenthümlichen Sprachgebrauch von „satisfactio" vgl. *Münscher*, Handb. I, S. 223. *Bähr* S. 90 ff. Wie weit *Justin d. M.* eine Satisfaction lehre? s. *Semisch* S. 423. 424. Es kommt hier viel auf die Erklärung des ὑπέρ an, dessen sich Justin öfter bedient, Apol. I, 63; dial. c. Tr. §. 88 (und andere Stellen bei *Semisch* S. 424). Deutlich bezeichnet er den Fluch, der auf Christo gelegen, als einen scheinbaren (δοκοῦσαν κατάραν) dial. c. Tr. §. 90; vgl. §. 94: Ὅνπερ οὖν τρόπον τὸ σημεῖον διὰ τοῦ χαλκοῦ ὄφεως γενέσθαι ὁ Θεὸς ἐκέλευσε, καὶ ἀναίτιός ἐστιν, οὕτω δὴ καὶ ἐν τῷ νόμῳ κατάρα κεῖται κατὰ τῶν σταυρουμένων ἀνθρώπων· οὐκ ἔτι δὲ καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ Θεοῦ κατάρα κεῖται, δι' οὗ σώζει πάντας τοὺς κατάρας ἄξια πράξαντας. §. 96: Καὶ γὰρ τὸ εἰρημένον ἐν τῷ νόμῳ, ὅτι ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου οὐχ ὡς τοῦ Θεοῦ καταρωμένου τούτου τοῦ ἐσταυρωμένου, ἡμῶν τονοῖ τὴν ἐλπίδα ἐκκρεμαμένην ἀπὸ τοῦ σταυρωθέντος Χριστοῦ, ἀλλ' ὡς προειπόντος τοῦ Θεοῦ τὸ ὑφ' ὑμῶν πάντων καὶ τῶν ὁμοίων ὑμῖν . . . . . μέλλοντο γίνεσθαι. §. 111: Ὁ παθητὸς ἡμῶν καὶ σταυρωθεὶς Χριστὸς οὐ κατηράθη ὑπὸ τοῦ νόμου, ἀλλὰ μόνος σώσειν τοὺς μὴ ἀφι-

σταμένους τῆς πίστεως αὐτοῦ ἐδήλου. Auch hat nach Justin der Seelenkampf in Gethsemane nur die Bestimmung, die menschliche Natur Christi ausser Zweifel zu setzen und die Ausflucht abzuwenden, als habe er, weil er der Sohn Gottes war, nicht ebenso gut Schmerzen empfunden, wie alle übrigen Menschen, vgl. dial. c. Tr. §. 103. Aus *Tertullian* de pœn. 5. 7. 8. 9. 10; de pat. 13; de pud. 9 geht hervor, «*dass Tertullian* satisfacere *von solchen gebraucht, die ihre eigenen Sünden durch Bekenntniss und thätige Reue wieder gut machen*», niemals von einer satisfactio vicaria im spätern Sinne. Dass Tertullian von dieser Vorstellung fern gewesen, beweisen auch de cultu fem. I, 1 und die Erklärung von Gal. 3, 13 contra Judæos 10, wo er nicht das Hangen am Holz, sondern das begangene Verbrechen als das Fluchwürdige darstellt (denn nicht von Gott, sondern von den Juden war Christus verflucht); ebenso contra Marc. V, 5 und noch andere Stellen bei *Bähr* S. 89 ff. Im Uebrigen nähert sich seine Ansicht wieder der des Irenæus, ebendas. S. 100—104.

[6] Ueber das Nebeneinander beider Vorstellungen, der Irenäischen von einer Ueberwindung des Teufels, die bei *Origenes* noch mehr den mythischen Charakter einer von Gott beabsichtigten Täuschung annimmt, und der von einem freiwilligen Opfer, das sich aber nicht wie jenes auf den Begriff der Gerechtigkeit, sondern vielmehr auf die Liebe Gottes stützt, vgl. *Baur* S. 43—67. *Bähr* S. 111 ff. *Thomasius* S. 214 ff. *Redepenning* II, S. 405. Ob Origenes eine von Gott beabsichtigte Täuschung des Teufels lehre? s. (gegen *Baur*) ebend. S. 406. Anm. 5. Am meisten der spätern Anselmischen Auffassung nähert sich die Erklärung von Jes. 53, 5 comm. in Joh. T. XXVIII, 14. Opp. IV, p. 392 (*Bähr* S. 151)*); aber von der kirchlichen Genugthuungslehre entfernt sich wieder die Art, wie Origenes z. B. das Leiden in Gethsemane und das Verlassensein am Kreuze fasst (*Bähr* S. 147—149 und *Redepenning* S. 408 ff.).

[7] Vgl. T. XIX in Joh. (Opp. IV, p. 286) und die oben angef. Stelle aus T. XXVIII, p. 393; contra Cels. I, 31 p. 349: Ὅτι ὁ σταυρωθεὶς ἑκὼν τοῦτον τὸν θάνατον ὑπὲρ τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους ἀνεδέξατο, ἀνάλογον τοῖς ἀποθανοῦσι ὑπὲρ πατρίδων ἐπὶ τῷ σβέσαι λοιμικὰ κρατήσαντα καταστήματα ἢ ἀφορίας ἢ δυσπλοίας. Uebrigens dachte man sich auch diese menschlichen Opfer im Zusammenhange mit den dämonischen Einflüssen, die durch solche Opfer entfernt werden sollten; s. *Baur* S. 45 und *Mosheim* in der Anm. zur Uebers. der Stelle S. 70. — Auch gab der Tod Christi seiner *Lehre* Kraft und Nachdruck und war Ursache ihrer Verbreitung, hom. in Jerem. 10, 2, vgl. *Bähr* S. 142, welcher bemerkt: dass ausser Origenes sonst kein Kirchenlehrer dieser Periode diesen Punkt heraushebe; und allerdings hat diese Vorstellung am meisten Aehnlichkeit mit den modernen, rationalistisch-moralischen Auffassungen des Todes Jesu. So wird auch der Tod Jesu mit dem des Sokrates zusammengestellt (contra Cels. II, 17. Opp. I, p. 403. 404) und als sittlicher Hebel des Muthes seiner Bekenner gefasst (ib. 40—42. p. 418. 419).

[8] Schon *Clemens* sah in dem Tode der Märtyrer etwas Versöhnendes, Strom. IV, 9 p. 596, vgl. p. 602. 603; und ebenso *Origenes* comm. in

*) Es ist jedoch nicht zu übersehen, dass gleich darauf Origenes die Stelle in Verbindung bringt mit 1 Cor. 4, 13, und was dort von den Aposteln gilt, nur in einem *höhern Grade* von Christo fasst, und auch noch weiter auf Beispiele der antiken Welt übergeht.

Joh. (Opp. IV, p. 153. 154); exhort. ad Martyr. 50 (Opp. I, p. 309): Τάχα δὲ καὶ ὥσπερ τιμίῳ αἵματι τοῦ Ἰησοῦ ἠγοράσθημεν . . . . οὕτως τῷ τιμίῳ αἵματι τῶν μαρτύρων ἀγορασθήσονταί τινες.

⁹ Gestützt auf Col. 1, 20 (comm. in Joh. I, 40. Opp. IV, p. 41. 42): Οὐ μόνον ὑπὲρ ἀνθρώπων ἀπέθανεν, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τῶν λοιπῶν λογικῶν. De princ. IV, 25 (Opp. I, p. 188; *Redep.* p. 79 u. 364). Zwei Altäre sind es, auf denen geopfert wird, ein irdischer und ein himmlischer, hom. in Lev. I, 3 (Opp. II, p. 186); II, 3 (ibid. p. 190); vgl. *Bähr* S. 119 ff. *Baur* S. 64. *Thomasius* S. 214—217. *Redepenning*, Orig. II, S. 403.

Als Resultat dürfte aus dem Bisherigen in Kürze hervorgehen, dass zwar die Kirchenlehre ein stellvertretendes *Leiden*, nicht aber eine stellvertretende *Genugthuung* kannte. Uebrigens darf man die negative Seite dieses Resultates nicht zu hoch anschlagen, als ob damit eine spätere, alles Mysteriöse entfernende Auffassung des Todes Jesu gerechtfertigt oder ihr identisch wäre. Vgl. *Bähr* S. 5—8 u. 176—180.

§. 69.

Descensus ad Inferos.

J. A. Dietelmaier, historia dogmatis de descensu Christi ad inferos, Altorf 1762. 8. *J. A. Semler*, observatio historico-dogmatica de vario et impari veterum studio in recolenda historia descensus Christi ad inferos, Hal. 1775. *J. Clausen*, dogmatis de descensu Jesu Christi ad inferos historiam biblicam atque ecclesiasticam composuit, Havn. 1801. *Pott*, in den epp. cath. Exc. III. *J. L. König*, die Lehre von Christi Höllenfahrt, nach der h. Schrift, der ältesten Kirche, den christlichen Symbolen und nach ihrer viel umfassenden Bedeutung, Frankfurt 1842.

Wenn auch die Lehrer ausser *Origenes* die Wirksamkeit des Todes Jesu zunächst auf die Erde beschränkten, so legten doch mehrere seit dem zweiten und dritten Jahrhundert dem Ereigniss eine rückwirkende Kraft bei, der Zeit nach, indem sie nach einigen Andeutungen der Schrift[1] Christum in die Unterwelt (Hades) hinabsteigen liessen, um den dort befindlichen Seelen der Patriarchen u. s. w. die geschehene Erlösung zu verkündigen und sie mit sich fortzuführen in das Reich seiner Herrlichkeit[2].

¹ Act. 2, 27. 31. (Röm. 10, 6. 7. 8.) Eph. 4, 9. 1 Petr. 3, 19. 20 (verbunden mit Psalm 16, 10). — Ueber den spätern Zusatz «descendit ad inferos» im apostolischen Symbolum s. Rufin. expos. p. 22 (ed. *Fell*). *King* p. 169 ff. *Pott* l. c. p. 380. Doch vgl. *G. H. Waage*, de ætate articuli, quo in symb. apost. traditur Jesu Christi ad inferos descensus, Havn. 1836.

² Apokryphische Erzählung in dem Ev. Nic. c. 17—27 (*Thilo*, cod. ap. I, p. 667 ss.). *Ullmann*, historisch oder mythisch? S. 220. Anspielung in dem Testament der XII Patriarchen (*Grabe*, spic. PP. sæc. I. p. 250). Ueber die Stelle in der Rede des Thaddäus bei Eus. I, 13: Κατέβη εἰς τὸν ᾅδην καὶ διέσχισε φραγμὸν τὸν ἐξ αἰῶνος μὴ σχισθέντα, καὶ ἀνέστη καὶ συνήγειρε νεκροὺς τοὺς ἀπ' αἰώνων κεκοιμημένους, καὶ πῶς κατέβη μόνος, ἀνέβη δὲ μετὰ πολλοῦ ὄχλου πρὸς τὸν πατέρα αὐτοῦ, vgl. *Vales.* — Unsicher ist die Stelle aus der grössern Rec. des *Ign.* ep. ad Trall. c. 9 (II, p. 64); und die aus *Hermas'* Past. sim. IX, c. 16 handelt eigentlich von den Aposteln. Auch *Justin d. M.* statuirt eine Predigt Christi in der Unterwelt

(dial. c. Tr. §. 72), wozu er übrigens bei seiner Ansicht von dem λόγος σπερματικός in Bezug auf die Heiden nicht genöthigt war, vgl. *Semisch* II, S. 414. Deutlichere Stellen zuerst bei *Irenæus* IV, 27 (45) p. 264 (347); V, 31 p. 331 (451). *Tertullian* de anim. 7 u. 55. *Clemens* Strom. VI, 6 p. 762—767 u. II, 9 p. 452 (mit Anführung der Stelle aus Hermas), der die Verkündigung auch auf die Heiden auszudehnen geneigt ist. *Origenes* contra Cels. II, 43 (Opp. I, p. 419), in libr. Reg. hom. II (Opp. II, p. 492 —498), bes. der Schluss. Vgl. *König* S. 97. — Von häretischer Seite ist die Meinung des Marcion bemerkenswerth, dass Christus nicht die Patriarchen, sondern Kain, die Sodomiten und alle die, welche von dem Demiurgen verdammt worden, herausgeführt habe. Iren. I, 27 (29) p. 106 (*Gr.* 104).

§. 70.

Heilsordnung.

H. L. Heubner, historia antiquior dogmatis de modo salutis tenendæ et justificationis etc. Wittenb. 1805. 4.

Dass *Jesus Christus* der einzige Grund des Heils, der Mittler zwischen Gott und den Menschen sei, war, wie schon aus dem Vorhergehenden klar ist, allgemeiner Glaube der Kirche; doch wurde ein freithätiges Aneignen der von Christo gebrachten und errungenen Güter vor allem gefordert[1], und die Sündenvergebung sowohl durch ernstliche Busse[2] als Verrichtung guter Werke bedingt[3], sogar mitunter auf eine Weise, dass dadurch allerdings schon der Werkheiligkeit Vorschub geleistet wurde[4]. Bei alle dem wurde, der apostolischen Lehre zufolge, der Glaube als unerlässliche Bedingung des Heils anerkannt[5] und seine beseligende Kraft in Bewirkung einer innigen Gottesgemeinschaft (unio mystica) gepriesen[6]. Auch machte sich neben der allgemein anerkannten Thatsache von dem Vorhandensein des freien Willens im Menschen ebensosehr das Bedürfniss nach einer diesen Willen unterstützenden Gnade[7] und in weiterer Linie die Idee von einem, jedoch noch sehr bedingten, ewigen Rathschluss Gottes (Prädestination)[8] geltend. Namentlich war es *Origenes*, der die Prädestination in ihrem Verhältniss zur menschlichen Freiheit auf eine die letztere nicht gefährdende Weise zu begreifen suchte[9].

[1] Dies geht schon aus den obigen Stellen über die menschliche Freiheit hervor. *Justin. M.* dial. c. Tr. §. 95: Εἰ μετανοοῦντες ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις καὶ ἐπιγνόντες τοῦτον εἶναι τὸν Χριστὸν καὶ φυλάσσοντες αὐτοῦ τὰς ἐντολὰς ταῦτα φήσετε, ἄφεσις ὑμῖν τῶν ἁμαρτιῶν ὅτι ἔσται, προεῖπον. Vgl. *Origenes* contra Cels. III, 28. Opp. I, p. 465 (im Anschluss an das §. 68 Note 1 Angeführte), wonach Jeder durch Christus zur Freundschaft mit

Gott und zur Lebensgemeinschaft mit ihm gelangt, der nach den Vorschriften Jesu *lebt*.

[2] Schon der Umstand, dass nach dem Glauben der ersten Kirche die Sünden schwerer vergeben werden, die *nach* der Taufe begangen waren (Clem. Strom. IV, 24 p. 634; *Sylb.* 536 C.), und die ganze Kirchendisciplin der ersten Zeit ist Beweis dafür. — *Clemens* kennt in Beziehung auf die μετάνοια bereits den spätern Unterschied von contritio und attritio, Strom. IV, 6 p. 580: Τοῦ μετανοοῦντος δὲ τρόποι δύο· ὁ μὲν κοινότερος, φόβος ἐπὶ τοῖς πραχθεῖσιν, ὁ δὲ ἰδιαίτερος, ἡ δυσωπία ἡ πρὸς ἑαυτὴν τῆς ψυχῆς ἐκ συνειδήσεως. — Vgl. noch über die μετάνοια: Pæd. I, 9 p. 146, und quis div. salv. 40, p. 957.

[3] *Hermas*, Pastor III, 7: Oportet eum, qui agit pœnitentiam, affligere animam suam, et humilem animo se præstare in omni negotio, et vexationes multas variasque perferre. Auch *Justin d. M.* legt grossen Werth auf die äussere Erscheinung der Busse durch Thränen u. s. w., dial. c. Tr. §. 141. *Cyprian*, de opere et eleem. p. 167 (237 *Bal.*): Loquitur in scripturis divinis Spir. S. et dicit (Prov. 15, 29): Eleemosynis et fide delicta purgantur. Non utique illa delicta, quæ fuerunt ante contracta; nam illa Christi sanguine et sanctificatione purgantur. Item denuo dicit (Eccles. 3, 33): Sicut aqua extinguit ignem, sic eleemosyna extinguit peccatum. Hic quoque ostenditur et probatur, quia, sicut lavacro aquæ salutaris gehennæ ignis extinguitur, ita eleemosynis atque operationibus justis delictorum flamma sopitur. Et quia semel in baptismo remissa peccatorum datur, assidua et jugis operatio baptismi instar imitata Dei rursus indulgentiam largitur (mit weiterer Berufung auf Luc. 11, 41). Auch Thränen vermögen viel, ep. 31, p. 64. *Rettberg* S. 323. 389. *Origenes* (hom. in Lev. II, 4. Opp. II, p. 190. 191) zählt 7 remissiones peccatorum auf: 1) die bei der Taufe; 2) die durch das Märtyrerthum erworbene (Bluttaufe); 3) durch Almosen (Luc. 11, 41); 4) durch die Vergebung, die wir unsern Schuldnern angedeihen lassen (Matth. 6, 14); 5) durch Bekehrung Anderer (Jac. 5, 20); 6) durch überschwängliche Liebe (Luc. 7, 47. 1 Petr. 4, 8); 7) durch Busse und Reue: Est adhuc et septima, licet dura et laboriosa, per pœnitentiam remissio peccatorum, cum lavat peccator in lacrymis stratum suum, et fiunt ei lacrymæ suæ panes die ac nocte, et cum non erubescit sacerdoti Domini indicare peccatum suum et quærere medicinam. Ueber das Verdienst der Märtyrer vgl. §. 68. Gegen Intercession noch lebender Confessoren ist *Tertull.* de pud. 22, und auch *Cyprian* beschränkt den Einfluss derselben auf die Zeit des jüngsten Gerichts, de lapsis p. 129 (187). — Ueber erste und zweite Busse s. Hermæ Pastor, mand. IV, 3. *Clemens* Strom. II, 13 p. 459: Καὶ οὐκ οἶδ' ὁπότερον αὐτοῖν χεῖρον ἢ τὸ εἰδότα ἁμαρτάνειν ἢ μετανοήσαντα ἐφ' οἷς ἥμαρτεν πλημμελεῖν αὖθις. Verschiedene Ansichten Tertullians *vor* und *nach* seinem Uebertritt zum Montanismus s. de pœnit. 7, de pud. 18. Ueber den Streit Cyprians mit den Novatianern s. die Kirchengeschichte.

[4] Schon im Briefe *Polykarps* wird mit Berufung auf Tob. 12, 9 das Almosenspenden als ein vom Tode errettendes Werk gepriesen, und im Pastor *Hermæ* findet sich bereits der Ansatz zur Lehre von überverdienstlichen Werken (opera supererogatoria), simil. lib. III, 5. 3: Si præter ea quæ non mandavit Dominus aliquod boni adjeceris, majorem dignitatem tibi conquires et honoratior apud Dominum eris, quam eras futurus.

Aehnliches *Origenes* ep. ad Rom. lib. III. Opp. T. IV, p. 507 (spitzfindiger Unterschied zwischen dem *unnützen* Knechte Luc. 17, 10 und dem *guten* und *getreuen* Knechte Matth. 25, 21, Berufung auf 1 Cor. 7, 25 wegen des Jungfrauengebotes).

[5] Der *Glaube* wurde von dieser mehr der theoretischen Erkenntniss zugewandten Zeit überwiegend als historisch-dogmatischer Glaube gefasst, in seinem Verhältniss zur γνῶσις (§. 34, S. 70). Daher auch die Ansicht, als ob das *Wissen* in göttlichen Dingen auch schon zur Rechtfertigung beitrage, während die Unwissenheit verdamme. *Minucius Felix* 35: Imperitia Dei sufficit ad pœnam, notitia prodest ad veniam. Auch *Theophilus* von Antiochien kennt mehr nur eine fides historica, von der er das Heil abhängig macht, I, 14: Ἀπόδειξιν οὖν λαβὼν τῶν γινομένων καὶ προαναπεφωνημένων, οὐκ ἀπιστῶ, ἀλλὰ πιστεύω πειθαρχῶν Θεῷ, ᾧ εἰ βούλει, καὶ σὺ ὑποτάγηθι, πιστεύων αὐτῷ, μὴ νῦν ἀπιστήσας, πεισθῇς ἀνιώμενος τότε ἐν αἰωνίοις τιμωρίαις. Wenn es indessen erst einer spätern Entwicklung vorbehalten blieb, tiefer in die Idee des rechtfertigenden Glaubens im paulinischen Sinne einzudringen, so fehlte es doch auch dieser Zeit nicht ganz an der richtigen Einsicht, vgl. Clem. Rom. ep. I ad Cor. 37—39. *Tertull.* adv. Marc. V, 3: Ex fidei libertate justificatur homo, non ex legis servitute, quia justus ex fide vivit. Nach *Clem. Al.* ist der *Glaube* nicht nur der Schlüssel der Erkenntniss (coh. p. 9), sondern wir erlangen auch durch ihn die Kindschaft Gottes, ib. p. 23 (vgl. §. 68, Note 1). p. 69. Von dem theoretischen Unglauben unterscheidet Clemens auch schon genau den praktischen, die Unempfindlichkeit für göttliche Eindrücke, fleischliche Gesinnung, die alles mit Händen greifen will, Strom. II, 4 p. 436. *Origenes* in Num. hom. XXVI (Opp. III, p. 369): Impossibile est salvari sine fide. Comm. in ep. ad Rom. (Opp. IV, p. 517): Etiamsi opera quis habeat ex lege, tamen, quia non sunt ædificata supra fundamentum fidei, quamvis videantur esse bona, operatorem suum justificare non possunt, quod eis deest fides, quæ est signaculum eorum, qui justificantur a Deo.

[6] Clem. coh. p. 90: Ὢ τῆς ἁγίας καὶ μακαρίας ταύτης δυνάμεως, δι' ἧς ἀνθρώποις συμπολιτεύεται Θεὸς κτλ. Quis div. salv. p. 954: Ὅσον γὰρ ἀγαπᾷ τις τὸν Θεόν, τοσούτῳ καὶ πλέον ἐνδοτέρω τοῦ Θεοῦ παραδύεται. Idealer Quietismus Pæd. I, 13 p. 160: Τέλος δέ ἐστι θεοσεβείας ἡ ἀΐδιος ἀνάπαυσις ἐν τῷ Θεῷ. Vgl. III, 7 p. 277. 278 (vom Reichthum in Gott); Strom. II, 16 p. 467. 468; IV, 22 p. 627. 630.

[7] *Tertull.* ad uxor. I, 8: Quædam sunt divinæ liberalitatis, quædam nostræ operationis. Quæ a Domino indulgentur, sua gratia gubernantur; quæ ab homine captantur, studio perpetrantur. Vgl. de virg. vel. 10; de patient. 1; adv. Hermog. 5. Dem Synergismus sind auch *Justin d. M.* u. *Clemens Al.* zugethan, vgl. Just. Apol. I, 10; dial. c. Tr. §. 32. Clem. Al. coh. I, 99; Strom. V, 13 p. 696; VII, 7 p. 860: Ὡς δὲ ὁ ἰατρὸς ὑγείαν παρέχεται τοῖς συνεργοῦσι πρὸς ὑγείαν, οὕτως καὶ ὁ Θεὸς τὴν ἀΐδιον σωτηρίαν τοῖς συνεργοῦσι πρὸς γνῶσίν τε καὶ εὐπραγίαν. Quis div. salv. p. 947: Βουλομέναις μὲν γὰρ ὁ Θεὸς ταῖς ψυχαῖς συνεπιπνεῖ. Und ebenso *Orig.* hom. in Ps. (Opp. T. II, p. 571): Τὸ τοῦ λογικοῦ ἀγαθὸν μικτόν ἐστιν ἔκ τε τῆς προαιρέσεως αὐτοῦ καὶ τῆς συμπνεούσης θείας δυνάμεως τῷ τὰ κάλλιστα προελομένῳ, vgl. de princ. III, 1 p. 18 (Opp. I, p. 129) und 22, p. 137 (über Röm. 9, 16 und den scheinbaren Widerspruch von 2 Tim. 2, 20. 21 und Röm.

, 21). *Cyprian* de gratia Dei ad Donat. p. 3. 4: Ceterum si tu innoentiæ, si justitiæ viam teneas, si illapsa firmitate vestigii tui incedas, si Deum viribus totis ac toto corde suspensus, hoc sis tantum quod esse œpisti, tantum tibi ad licentiam datur, quantum gratiæ spiritalis augetur. on enim, qui beneficiorum terrestrium mos est, in capessendo munere œlesti mensura ulla vel modus est: profluens largiter spiritus nullis finius premitur, nec coercentibus claustris intra certa metarum spatia fræatur, manat jugiter, exuberat affluenter. Nostrum tantum sitiat pectus t pateat; quantum illuc fidei capacis afferimus, tantum gratiæ inundantis aurimus. De orat. dom. p. 144 (208); adv. Jud. III, 25 ss. p. 72, 42 ss. . 77 ss.

[8] Schon *Hermas* macht die Vorherbestimmung Gottes vom *Vorherwissen* abhängig, lib. III, simil. 8, 6; ebenso *Justin. M.* dial. c. Tryph. . 141. *Iren.* IV, 29, 2 p. 267. *Minuc. Fel.* c. 36. *Tertull.* adv. Marc. II, 3. *Clem. Al.* Pæd. I, 6 p. 114: Οἶδεν οὖν (ὁ Θεὸς) οὓς κέκληκεν, οὓς σέωκεν. Nach Strom. VI, 6 p. 763 sind die selbst Schuld, die nicht erwählt werden. Sie gleichen denen, die freiwillig aus dem Schiff ins Meer pringen. Auch *Cyprians* «*praktischer Sinn empörte sich gegen die Sätze er strengen Prädestination, der unwiderstehlichen Gnade; er vermochte icht mit so kühner Stirn allen den Consequenzen entgegenzugehen, die Augustin in den Riesenbau seines Systems aufnahm.*» — «*Wenn aber der Bischof von Hippo dennoch bei ihm seine Orthodoxie zu finden glaubte, so pricht sich darin wohl nur die Freude aus, die ihm das Auffinden seiner rämissen gewährte*» *Rettberg* S. 321.

[9] *Origenes* ist weit entfernt, eine Vorherbestimmung zum Bösen anzuehmen. So bezeichnet er de princ. III, 1 (Opp. I, p. 115; *Redep.* p. 20) iejenigen als Heterodoxe, welche die Stelle von der Verstockung Phaao's und ähnliche alttestamentliche Stellen gegen das αὐτεξούσιον der nenschlichen Seele anführen. Das Verfahren Gottes mit Pharao erklärt er ich nach physischen Analogien: des Regens, der auf verschiedenes Erdeich fällt und Verschiedenes dem Boden entlockt; der Sonne, die zugleich das Wachs schmilzt und den Thon verhärtet. Auch im gemeinen Leben sagt ein guter Herr zu seinem faulen, durch Nachsicht verdorbeien Knechte: ich habe dich schlecht gemacht, — ohne dabei eine Absicht einzugestehen. Uebrigens erkennt Origenes (wie später *Schleiermacher*) in der sogenannten reprobatio nur einen längern Aufschub der Gnade Gottes. Wie ein Arzt oft statt solcher Mittel, die eine schnelle Heilung herbeiführen, andere gebraucht, die erst eine scheinbar üble Wirkung hervorbringen, aber der Krankheit (homöopathisch?) auf den Grund gehen: so macht es Gott in seiner Langmuth; denn nicht blos für die Spanne dieses kurzen Lebens, sondern für die Ewigkeit hat er die Seelen ausgestattet, ibid. p. 121 (*Redep.* p. 26). Ein ähnliches Gleichniss vom Landmann (nach Matth. 13, 8), und dann p. 123: Ἄπειροι γὰρ ἡμῖν, ὡς ἂν εἴποι τις, αἱ ψυχαὶ, καὶ ἄπειρα τὰ τούτων ἤθη καὶ πλεῖστα ὅσα τὰ κινήματα καὶ αἱ προθέσεις καὶ αἱ ἐπιβολαὶ καὶ αἱ ὁρμαὶ, ὧν εἷς μόνος οἰκονόμος ἄριστος, καὶ τοὺς καιροὺς ἐπιστάμενος, καὶ τὰ ἁρμόζοντα βοηθήματα καὶ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰς ὁδοὺς, ὁ τῶν ὅλων θεὸς καὶ πατήρ. Ebend. die Erklärung von Ezech. 11, 19 u. a. St. Ueber den Zusammenhang der origen. Prädestinationslehre mit der Lehre von der Präexistenz der Seele s. de princ. II, 9. 7 (Opp. I, p. 99; *Redep.* p. 220), in Beziehung auf Jakob

und Esau. Auch war endlich nach Origenes wie nach den übrigen vor-augustinischen Vätern das Vorherbestimmen durch das Vorherwissen bedingt, Philok. c. 25 zu Röm. 8, 28. 29 (bei *Münscher, v. C.* I, S. 369).

FÜNFTER ABSCHNITT.

Die Kirche und ihre Gnadenmittel.

---

§. 71.

Die Kirche.

H. Th. C. Henke, historia antiquior dogmatis de unitate ecclesiæ, Helmst. 1781. †*Möhler,* die Einheit der Kirche, Tüb. 1825. **Rich. Rothe,* die Entwicklung des Begriffs der Kirche in ihrem ersten Stadium (das 3. Buch des Werkes: die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung, Wittenb. 1837. I. Bd.). *Gess,* die Einheit der Kirche im Sinne Cyprians (in den Studien der evangel. Geistlichkeit Würtembergs, Stuttgart 1831. II, 1 S. 147). *Huther,* Cyprian, vgl. §. 26, Note 9. *Schenkel,* s. §. 30. In Beziehung auf Rothe: *A. Petersen,* die Idee der christlichen Kirche, Lpz. 1839—44. III. 8.

Eine heilige allgemeine christliche Kirche, welche da ist eine Gemeinschaft der Heiligen, war der Ausdruck des im Gefühl der Gemeinschaft erstarkten kirchlichen Bekenntnisses, wenn gleich die genauern Begriffsbestimmungen über das Wesen der Kirche bis auf Cyprian vermisst werden[1]. Dass ausser der Kirche, die unter vielen Bildern, am liebsten unter dem einer Mutter oder der Arche Noahs, gedacht wurde, keine Rettung zu finden sei, in ihr aber die Fülle des Heils liege, wurde einstimmig behauptet, sowohl den Nichtchristen, als den Häretikern gegenüber; und besonders spricht sich dieses stark ausgeprägte Kirchengefühl bei *Irenäus* aus[2]. Auch wurde bereits von *Clemens* von Alexandrien, weit nachdrücklicher aber und in einem realistischen Sinne von *Cyprian* die *Einheit* der Kirche herausgehoben[3], so dass die Bestimmungen des Letztern in der Geschichte dieses Dogma's Epoche machen. Nicht genug aber wurde von Cyprian die historisch-empirisch heraustretende Existenz der Kirche d. i. ihre Leibhaftigkeit unterschieden von der nach einem vollkommnern Ausdruck ihres Wesens strebenden und über den Wechsel der Formen erhabenen Idee derselben, was sich in dem novatianischen Streite zeigt. Die natürliche Folge hiervon war, dass das hierarchische Streben der Geistlichkeit die apostolisch-christliche Idee von einem allgemeinen Priesterthum mehr

d mehr verdrängte und das Innere in Aeusseres verhrte[4]. Dieser falschen Aeusserlichkeit des Katholicismus ınd aber dann wieder die falsche Idealität des Gnosticisıs und überhaupt die in einzelne Secten zerfallende Subctivität der häretischen und separatistischen Tendenzen, mentlich des Montanismus und des novatianischen Purinismus, auffallend genug gegenüber[5].

[1] «*Der allgemeinere Charakter der frühern Epoche* (vor Cyprian) *ist abstracter Unbestimmtheit. In ihr tritt eine in mannigfach schwanden und in einander verfliessenden Zügen gezeichnete Vorstellung von Kirche auf. Mit den Aussagen der Kirchenlehrer dieser Zeit geräth n gewöhnlich in Verlegenheit, sobald man sich ihren Inhalt bis auf den und klar machen will; denn nicht selten sieht man dieselben Väter bei lern Gelegenheiten Consequenzen umgehen oder geradezu zurückweisen, sich, wofern man jene Urtheile auf die empirische Kirche als solche ieht, aus ihrer Anwendung auf einzelne concrete Fälle mit logischer thwendigkeit ergeben: eine Wankelmüthigkeit* (?), *die es zu keiner arfen und sichern Fixirung ihrer Vorstellungen von der Kirche kommen st*» *Rothe* a. a. O. S. 575.

[2] Ueber die Benennung ἐκκλησία überhaupt (entsprechend dem hebräien קְהַל יְהוָֹה, עֵדָה, מִקְרָא) Matth. 16, 18; 18, 17. 1 Cor. 10, 32. Eph. 1, Col. 1, 18. 24. vgl. *Suicer* u. d. W. *Rothe* S. 74 ff. und die (anonyme) rift über die Zukunft der evangelischen Kirche (Lpz. 1849) S. 42: «*Der rliche, emphatische Klang der Worte berufen, Ruf oder Berufung, rufene* (καλεῖν, κλῆσις, κλητοί), *welcher uns allenthalben aus den Schriften N. T. entgegentönt, mag wesentlich dazu beigetragen haben, dem auf n Stamme dieser Worte gebildeten Worte Ecclesia diese Bedeutung zu leihen, in der es die Gesammtheit der Berufenen bezeichnet.*» Die Benung ἐκκλησία καθολική steht zuerst in der Aufschrift der ep. Smyrn. mart. Polycarpi ums J. 169 (Eus. IV, 15). Vgl. *Ign.* ad Smyrn. 8: περ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Mächtig tritt Kirchengefühl hervor bei *Irenæus* adv. hær. III, 4. 1 und III, 24 (40). der *Kirche* allein sind die Schätze der Wahrheit niedergelegt, ausser Räuber und Diebe, Pfützen mit stinkendem Wasser: Ubi enim ecclesia, et spiritus Dei, ubi spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia (vgl. *Hu*- a. a. O. S. 1. 5); IV, 31. 3, wonach die Salzsäule, in welche Lots ib verwandelt wurde, die Unverwüstlichkeit der Kirche repräsentirt, L. St. (vgl. §. 34, Note 1. 2). *Clemens* von Alexandrien leitet den Na- n und Begriff ἐκκλησία her von den Auserwählten, die zur Gemeinschaft ammentreten, coh. p. 69 u. Pæd. I, 6 p. 114: Ὡς γὰρ τὸ θέλημα αὐτοῦ ν ἐστὶ καὶ τοῦτο Κόσμος ὀνομάζεται· οὕτως καὶ τὸ βούλημα αὐτοῦ ἀνθρώ- ἐστὶ σωτηρία, καὶ τοῦτο Ἐκκλησία κέκληται· οἶδεν οὖν οὓς κέκληκεν, οὓς κεν. Vgl. Strom. VII, 5 p. 846: Οὐ γὰρ νῦν τὸν τόπον, ἀλλὰ τὸ ἄθροισμα ἐκλεκτῶν Ἐκκλησίαν καλῶ κτλ. Clemens schildert die Kirche als Mutter d. I, 5 p. 110, ja als Mutter und Jungfrau zugleich c. 6, p. 123, wie sich denn auch sonst auf diesem Felde in Allegorien ergeht, p. 111 ss. Kirche ist der *Leib* des Herrn, Strom. VII, 14 p. 885, vgl. p. 899. 900 5 *Sylb.*). Wenn auch nach Clemens blos die *wahren* Gnostiker (οἱ ἐν

τῇ ἐπιστήμῃ) die Kirche bilden, so werden ihnen doch nicht sowohl *die* entgegengesetzt, die nur den *Glauben* haben, als vielmehr die Häretiker, die nur eine *Meinung* (οἴησις) haben, und die Heiden, die ganz in der Unwissenheit (ἄγνοια) sind, Strom. VII, 16 p. 894 (760 *Sylb.*) Auch *Origenes*, so gelinde er sonst über abweichende Meinungen urtheilt (contra Cels. III, §. 10—13), erkennt kein Heil ausser der Kirche, hom. III in Josuam (Opp. II, p. 404): Nemo semetipsum decipiat, extra hanc domum i. e. extra ecclesiam nemo salvetur, und Selecta in Iob. ibid. III, p. 501. 502. Bei *Tertullian* ist seine Ansicht von der Kirche *vor* dem Uebertritt zum Montanismus zu unterscheiden von der spätern. Vgl. *Neander*, Antign. S. 264 ff. Die Hauptstellen der frühern Ansicht: de præscript. c. 21 ss. 32. 35; de bapt. c. 8; de orat. c. 2, wo die genannten Bilder von der Arche Noahs und der Mutter weiter ausgeführt werden. So auch *Cyprian* ep. IV, p. 9: Neque enim vivere foris possunt, cum domus Dei una sit, et nemini salus esse, nisi in ecclesia possit. Auch er erschöpft sich in ähnlichen Bildern. Vgl. Note 3.

»*Der Satz*, quod extra ecclesia nulla salus, *oder* de ecclesia, extra quam nemo potest esse salvus, *wurde nicht erst, wie man gewöhnlich glaubt, im 4ten Jahrhundert von Augustinus zum erstenmal unter den donatistischen Händeln ausgesprochen, sondern es war dazumal nur eine consequente Fortsetzung und Anwendung. Dieser Satz lag schon ganz bestimmt in jenem Dogma von der Kirche, wie es seit Irenæus Zeit ausgebildet war, daher auch schon dahin zielende Gedanken bei ihm vorkommen, obgleich noch nicht jene terroristische Formel. . . . . . Es ist aber fast zu beklagen, dass eine Idee und Formel, wie diese, in heutiger Zeit gänzlich untergegangen ist, da sie doch, einzig auf die Religion gedeutet, so tiefsinnigen und vollkommen wahren Gehaltes ist, und somit von allen Kirchenparteien mit gleichem Rechte könnte gebraucht werden; denn es ist doch nur in der Religion das Leben und die einzige Seligkeit, und ausser ihr nichts als der Tod und das Elend» Marheineke* (in Daub und Creuzers Studien III, S. 187).

[3] Ueber die *Einheit* der Kirche s. *Clemens Al.* Pæd. I, 4 p. 103; c. 6, p. 123: Ὢ θαύματος μυστικοῦ· εἷς μὲν ὁ τῶν ὅλων πατήρ· εἷς δὲ καὶ ὁ τῶν ὅλων λόγος· καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πανταχοῦ· μία δὲ μόνη γίνεται μήτηρ παρθένος κτλ. Strom. I, 18 p. 375; VII, 6 p. 848 u. a. a. O. Vgl. *Tertullian* in den oben angeführten Stellen. — Dem Dogma von der *Einheit* der Kirche hat *Cyprian* ein eigenes Werk gewidmet ums Jahr 251: de unitate Ecclesiæ, womit jedoch auch mehrere seiner noch übrigen Briefe (s. Note 4) zu vergleichen. Zu den von Tertullian gebrauchten Bildern kommen dann noch neue hinzu, um namentlich diese Einheit anschaulich zu machen: die Sonne, die in viele Strahlen sich bricht; der Baum mit den vielen Aesten und der *einen* Kraft in der zähen Wurzel; der Quell, aus dem viele Bäche quellen: Avelle radium solis a corpore, divisionem lucis unitas non capit; ab arbore frange ramum, fractus germinare non poterit; a fonte præcide rivum, præcisus arescet. Sic ecclesia Domini luce perfusa per orbem totum radios suos porrigit etc. — Auch das Bild der *einen* Mutter wird weitläufig ausgeführt: Illius fœtu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu ejus animamur. Wer die Kirche nicht zur Mutter hat, hat auch Gott nicht zum Vater (de unit. eccles. 5. 6). Untreue gegen die Kirche wird nach alttestamentlicher Analogie dem Ehebruch verglichen. Auch die Trinität ist Bild der kirchlichen Einheit (vgl. Clemens a. a. O.), ebenso der Rock Christi, der nicht getheilt werden konnte, das Pascha, das in *einem* Hause gegessen werden musste, die *eine* Taube im hohen Liede, das Haus der Rahab, das *allein* erhalten wurde u. s. w. Besonders hart, aber ganz consequent ist das Urtheil, dass das Märtyrer-

thum ausser der Kirche nicht nur nicht verdienstlich, sondern eine Häufung der Schuld sei: Esse martyr non potest, qui in ecclesia non est. . . . Occidi talis potest, coronari non potest u. s. w. Vgl. *Rettberg* S. 241 ff. 355 ff. 367 ff. *Huther* S. 52—59.

[4] Dass die Unterwerfung unter die Bischöfe schon früh ein *Dogma* der Kirche gewesen, würde aus den Ignazischen Briefen (selbst der kürzern Rec.) unzweifelhaft hervorgehen, wenn diese wirklich über alle kritischen Zweifel erhoben wären, vgl. ep. ad Smyrn. c. 8: Πάντες τῷ ἐπισκόπῳ ἀκολουθεῖτε, ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρί u. s. w.; ad Polyc. c. 6: Τῷ ἐπισκόπῳ προςέχετε, ἵνα καὶ ὁ Θεὸς ὑμῖν; ad Eph. c. 4; ad Magn. c. 6; ad Philad. c. 7; ad Trall. c. 2. S. *Rothe* S. 445 ff. und *Bunsen* S. 93. *Iren.* III, 14; IV, 26 (43); V, 20. Ueber die Folge der Bischöfe: III, 3 (Primat der römischen Kirche); vgl. dazu *Neander*, KG. I, 3 S. 318. Anm. — Wenn auch *Tertullian* früher (de præscr. c. 32) der Kirche von *Rom* ein Vorrecht einzuräumen schien, so bekämpfte er *nach* seinem Uebertritt zum Montanismus die Anmaassung der römischen Kirche de pud. 21, wo er in den Worten Christi an Petrus «dabo tibi claves ecclesiæ» das *tibi* urgirt und es persönlich von Petrus fasst, nicht von den Bischöfen. Nach ihm traten vielmehr die Pneumatiker an die Stelle des Petrus, wie er denn die Ecclesia spiritus per spiritales homines (in welcher die Trinität ihren Sitz hat) von *der* Ecclesia unterschied, die nur in der äussern Gesammtheit der Bischöfe (numerus episcoporum) besteht, und er demnach auch (freilich nicht mehr im rein apostolischen Sinne) die Idee vom geistlichen Priesterthum vertheidigt. *Neander*, Antign. S. 258—259 und 272. Nicht so *Cyprian*, der gerade in der *bischöflichen* Gewalt (aber freilich auch nicht in der römischen ausschliesslich, sondern vielmehr in der Gesammtheit der Bischöfe, die er sich solidarisch als *Einen* Mann denkt) die ächte priesterliche Würde ausgedrückt findet und die Einheit der Kirche durch die Nachfolger der Apostel repräsentirt sieht, so dass, wer nicht mit dem *Bischof* ist, auch nicht mit der Kirche ist. Vgl. besonders die Briefe 45. 52. 55. 64. 66. 67. 69. 74. 76 (c. 2), s. *Huther* S. 59 ff. *Rettberg* S. 367 ff. *Gess* S. 150 ff. *Neander*, KG. I, 1 S. 404—407.

[5] Wenn in den clementinischen Homilien der Ausdruck ἐκκλησία gebraucht wird (hom. III, 60. 65. 67. p. 653 ss.; VII, 8 p. 680; *Credner* III, S. 308; *Baur* S. 373), so ist dies doch nur in einem beschränkten Sinne zu fassen. Sie erheben sich nicht zum Begriff einer *katholischen* Kirche, obwohl die Tendenz zu einer strengen, hierarchisch gegliederten Kirchenverfassung vorhanden ist; s. *Schliemann* a. a. O. S. 4 u. S. 247 ff. Von den Ebioniten bemerkt Epiphanius Hær. 30, 18 p. 142: Συναγωγὴν δὲ οὗτοι καλοῦσι τὴν ἑαυτῶν ἐκκλησίαν καὶ οὐχὶ ἐκκλησίαν. Vgl. *Credner* II, S. 236. Wenn bei der ebionitischen Richtung der Begriff der Kirche in eine jüdische Synagogensecte zusammenschrumpfte, so verflüchtigte er sich dagegen bei der gnostischen in die idealistische Aeonenwelt (*Baur* S. 172): dort ein geistloser Leib, hier ein körperloses Phantom. Ueber die montanistischen Vorstellungen von der Kirche (vera, pudica, sancta, virgo: *Tertull.* de pud. 1), die als Geisteskirche sich aus den Pneumatikern zusammensetzt, vgl. *Schwegler*, Montan. S. 47 ff. 229 ff. Der Unterschied einer *sichtbaren* und *unsichtbaren* Kirche findet sich im Montanismus so wenig, als in der katholischen Kirche ausgesprochen; aber vorbereitet wurde er durch ihn, s. *Schwegler* S. 232.

§. 72.

Taufe.

G. J. Voss, de baptismo disputt. XX. Opp. Amst. 1701. fol. T. VI. *C. St. Matthies*, baptismatis expositio biblica, historica, dogmatica, Berol. 1831. *J. G. Walch*, historia pædobaptismi 4 priorum sæculor. Jen. 1739. 4. (Misc. sacr. Amst. 1744. 4.) *J. W. F. Höfling*, das Sacrament der Taufe, nebst andern damit zusammenhängenden Acten der Initiation, Erl. 1846. 1. 2.

In enger Verbindung mit der Lehre von der Kirche steht die Lehre von der *Taufe*, der man schon von der Stiftung des Christenthums an eine hohe Wirksamkeit in Beziehung auf Sündenvergebung und Wiedergeburt beilegte[1]. In den Aeusserungen der Kirchenväter darüber giebt sich, wie bei der Lehre von der Kirche, eine weit getriebene, oft spielende und geschmacklose Allegorik und Symbolik zu erkennen[2], namentlich bei *Irenæus*, *Tertullian* und *Cyprian*, während *Origenes* schon mehr trennt zwischen dem äussern Zeichen und der bezeichneten Sache[3]. — Bis auf *Tertullian* war die Kindertaufe nicht allgemein in Gebrauch, und dieser Kirchenlehrer selbst, der sonst am meisten das Dogma von der Erbsünde förderte, widersetzte sich ihr unter anderm auch aus *dem* Grunde, dass das schuldlose Alter noch keiner Waschung von Sünden bedürfe[4]. *Origenes* hingegen ist *für* die Kindertaufe[5], und unter *Cyprian* wurde sie allgemeiner in der afrikanischen Kirche, so dass der afrikanische Bischof Fidus sich bereits auf die Analogie mit der Beschneidung im alten Bunde berufen konnte, und deshalb die Taufe bis zum achten Tag verschieben wollte, was indessen Cyprian nicht zuliess[6]. Häufig wurde jedoch noch immer die Taufe von Neubekehrten bis auf das Sterbebett verschoben (Baptismus Clinicorum)[7]. — Eine tief in das Wesen der Kirche eingreifende Frage war endlich noch die, ob die von Ketzern verrichtete Taufe gültig, oder ob ein in den Schooss der katholischen Kirche Zurückkehrender aufs neue zu taufen sei? Der orientalischen und afrikanischen Observanz gegenüber, welche *Cyprian* vertheidigte, bildete sich in der römischen Kirche unter *Stephanus* der Grundsatz aus, dass die nach dem wahren Ritus verrichtete Taufe durchweg gültig, mithin die Wiederholung derselben eine der kirchlichen (d. h. römischen) Ueberlieferung zuwiderlaufende Handlung sei[8]. Gänzlich verworfen wurde die Taufe von einigen gnostischen Secten, während sie von

den Marcioniten und Valentinianern zwar sehr hoch gestellt, aber nach einem ganz andern, von dem katholischen auch in der Grundbedeutung abweichenden Ritus begangen wurde[9]. Die Idee einer *Bluttaufe* erzeugte sich aus dem Märtyrerthum, und fand in den Sympathien der Zeit Anklang[10].

[1] Ueber die Taufe Christi und der Apostel vgl. die biblische Dogmatik, und in Beziehung auf das Liturgische (Untertauchen, Taufworte u. s. w.) die Archäologie. *Augusti*, Bd. VII. Ueber die Benennungen βάπτισμα, βαπτισμός, λοῦτρον, φωτισμός, σφραγίς u. a. s. die Lexica. — Das Vorchristliche betreffend: *Schneckenburger*, über das Alter der jüdischen Proselytentaufe und deren Zusammenhang mit dem johanneischen und christlichen Ritus, Berlin 1828, wo auch die weitere hierher gehörige Litteratur. — Wie die Apostel, so betrachteten auch die ersten Lehrer der Kirche die Taufe als eine wirkliche an dem Täufling vollzogene That, die ihre objectiven Folgen hat, nicht als einen blossen rituellen Act. «*Die Taufe war ihnen nicht blos bedeutungsvolles Symbol, durch welches die innere Geistesweihe und Wiedergeburt des Eintretenden versinnbildet wird, sondern wirkungskräftiges Medium, durch welches die Segnungen des Evangeliums, insbesondere des Opfertodes Jesu, auf die Gläubigen objectiv übergeleitet wurden*» *Semisch*, Justin d. M. II, S. 426.

[2] Ueber die magische Kraft, die schon die Clementinen, im Zusammenhange mit den weit durch den Orient verbreiteten Ansichten, dem Wasser zuschreiben, z. B. hom. IX u. X, s. *Baur*, Gnos. S. 372. *Credner* a. a. O. II, S. 236 und III, S. 303. Von den Ebioniten sagt Epiph. Indicul. II, p. 53: Τὸ ὕδωρ ἀντὶ θεοῦ ἔχουσι, vgl. Hær. 30. Neben der Kreuzsymbolik findet sich eine Wassersymbolik bei den apostol. Vätern: *Barn.* 11. *Hermas*, Pastor vis. III, 3; mand. IV, 3; simil. IX, 6. *Justin d. M.* (Apol. I, 61) setzt der natürlichen Zeugung ἐξ ὑγρᾶς σπορᾶς die Wiedergeburt aus dem Taufwasser entgegen. Durch jene werden wir τέκνα ἀνάγκης, ἀγνοίας; durch diese τέκνα προαιρέσεως καὶ ἐπιστήμης, ἀφέσεώς τε ἁμαρτιῶν; daher heisst das λοῦτρον auch φωτισμός. Vgl. dial. c. Tr. §. 13 u. 14, wo der Gegensatz gegen die jüdischen Lustrationen hervorgehoben wird. *Theophilus* ad Autol. II, 16 deutet den Segen, den der Schöpfer am 5. Schöpfungstage über die Wasserthiere spricht, auf den Segen des Taufwassers. *Clemens* von Alexandrien (Pæd. I, 6 p. 113) bringt die Taufe der Christen in Verbindung mit der Taufe Jesu. Erst durch diese wurde Jesus ein τέλειος. Und so geht es mit uns: Βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα, φωτιζόμενοι υἱοποιούμεθα, υἱοποιούμενοι τελειούμεθα, τελειούμενοι ἀπαθανατιζόμεθα. Die Taufe ist ein χάρισμα. Vgl. weiter auch p. 116. 117, wo die Getauften, mit Anspielung auf das reinigende Wasser, auch διυλιζόμενοι (Filtrirte) heissen. Durch die Verbindung des Elementes aber mit dem Logos oder dessen Kraft und Geist heisst ihm die Taufe auch ὕδωρ λογικόν, coh. p. 79. Alle frühern Reinigungen sind durch die Taufe aufgehoben, als in ihr schon begriffen, Strom. III, 12 p. 548. 549. Iren. III, 17 (19) p. 208 (244). So wenig aus dem trockenen Weizen ein Teig kann gemacht werden oder ein Brot, ohne dass Feuchtigkeit hinzukomme, ebensowenig können wir, die Vielen, in *Eins* vereinigt werden durch Jesum Christum ohne das Cæ-

ment des Wassers, das vom Himmel ist; und wie die Erde von Thau und Regen befruchtet wird, so die Christenheit vom Himmelswasser u. s. w. Dem Gegenstande hat *Tertullian* eine eigene Schrift gewidmet: de baptismo. Obwohl er sich gegen eine rein magische, mechanische Sündentilgung durch die Taufe erklärt (vgl. *Neander,* Antign. S. 215), so veranlasst ihn doch die kosmische und psychische Bedeutung des Wassers zu einer Menge von Analogien im Geistigen. Das Wasser (felix sacramentum aquæ nostræ, qua abluti delictis pristinæ cæcitatis in vitam æternam liberamur!) ist ihm das Element, in dem die Christen sich allein wohl befinden als die rechten Fischlein, die ihrem grossen Fische (ΙΧΘΥΣ) nachschwimmen. Die Ketzer dagegen sind ihm das amphibische Schlangen- und Otterngezüchte, das es nicht im gesunden Wasser auszuhalten vermag. In der ganzen Schöpfung hat das Wasser eine hohe Bedeutung. Der Geist Gottes schwebte über den Wassern — so auch über dem Taufwasser. Wie die Kirche der Arche verglichen wird (s. d. vor. §.), so bildet das Taufwasser den Gegensatz der Sündfluth, während die noachische Taube ein Vorbild der Geistestaube ist*). Bei der allem Wasser inhärirenden Kraft kommt es also auch nicht darauf an, welches Wasser man gebrauche. Das Wasser der Tiber hat dieselbe Kraft, wie das des Jordan, das stehende wie das fliessende, de bapt. 4: Omnes aquæ de pristina originis prærogativa sacramentum sanctificationis consequuntur, invocato Deo. Supervenit enim statim Spiritus de cœlis, et aquis superest, sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatæ vim sanctificandi combibunt. — Von der hohen Bedeutung des Taufwassers redete *Cyprian* aus eigener Erfahrung, de grat. ad Donat. p. 3. Auch *er* will zwar nicht, dass das Wasser *als* Wasser schon reinige (peccata enim purgare et hominem sanctificare aqua sola non potest, nisi habeat et Spiritum S., ep. 74, p. 213), aber auch *seine* Vergleichungen machen den Eindruck einer magischen Wirksamkeit. Dem Pharao wurde der Teufel ausgetrieben, als er mit den Seinen im rothen Meere ertrank (das Meer Symbol der Taufe nach 1 Cor. 10); denn weiter als ans Wasser reicht des Teufels Kraft nicht. Sowie Scorpionen und Schlangen, die auf dem Trockenen stark sind, ins Wasser geschleudert, ihre Stärke verlieren und ihr Gift von sich geben müssen, so die unsaubern Geister. Kurz, wo nur des Wassers erwähnt wird in der heil. Schrift, da hängt sich gleich die punische Symbolik dran — «*da muss denn natürlich der Fels in der Wüste so gut wie das samaritanische Weib am Brunnen u. a. m. ein Typus der Taufe sein*» *Rettberg* S. 332.

[3] Schon der Ausdruck σύμβολον, welchen *Origenes* adv. Cels. III (Opp. I, p. 481) und Comment. in Joh. (Opp. IV, p. 132) gebraucht, deutet auf ein mehr oder minder klares Bewusstsein des Unterschiedes von Bild und Sache hin. Nichts desto weniger (οὐδὲν ἧττον) ist nach der letzten Stelle die Taufe auch etwas κατ' αὐτό, nämlich ἀρχὴ καὶ πηγὴ χαρισμάτων θείων, weil sie geschieht auf den Namen der göttlichen Trias. Vgl. hom. in Luc. XXI (Opp. I, p. 957).

[4] Nichtsbeweisende und unsichere Stellen über den Gebrauch der Kindertaufe im Urchristenthum: Marc. 10, 14. Matth. 18, 4. 6. Act. 2, 38.

*) Ueber diese vielfach gewendete Symbolik von Fisch, Taube u. s. w. vgl. *Münter*, Sinnbilder der Christen, und *Augusti* in der Abhandlung: «Die Kirchenthiere» im 12. Bd. der Archäologie. — Mit Recht sagt übrigens Tertullian von sich selbst: Vereor, ne laudes aquæ potius quam baptismi rationes videar congregasse!

39. 41. Act. 10, 48. 1 Cor. 1, 16. Col. 2, 11. 12. So kennt auch *Justin d. M.* Apol. I, 15 ein μαθητεύεσθαι ἐκ παίδων, was die Taufe nicht nothwendig in sich schliesst, vgl. *Semisch* II, S. 431 ff. Auch die früheste patristische Stelle des *Irenæus* adv. hær. II, 22. 4 p. 147 (s. §. 68, Note 1) ist nicht beweisend. Sie drückt blos die schöne Idee aus, dass Jesus *auf* jeder Altersstufe *für* jede Altersstufe Erlöser gewesen; dass er es aber für die Kinder durch das *Taufwasser* geworden, sagt sie nicht, wenn man nicht in das renasci schon die Taufe hineinlegt (vgl. indessen *Thiersch* in Rudelb. u. Guericke's Zeitschr. 1841, 2 S. 177 und *Höfling* a. a. O. S. 112). Ebensowenig beweist die Stelle etwas *gegen* den Gebrauch. Dass hingegen die Kindertaufe zu *Tertullians* Zeiten üblich war, zeigt schon der von ihm erhobene Widerspruch de bapt. 18. Seine Gründe dagegen sind: 1) die Wichtigkeit der Taufe, da man ja auch das irdische Vermögen der Unmündigkeit nicht anvertraut; 2) die daraus hervorgehende Verantwortlichkeit für die Taufpathen; 3) die Unschuld der Kinder (quid festinat innocens ætas ad remissionem peccatorum?); 4) die Nothwendigkeit, erst im Glauben unterrichtet zu sein (ait quidem Dominus: nolite eos prohibere ad me venire. Veniant ergo dum adolescunt, veniant dum discunt, dum quo veniant docentur; fiant Christiani cum Christum nosse potuerint); 5) die grosse eigene Verantwortlichkeit, welche der Täufling übernimmt (si qui pondus intelligant baptismi, magis timebunt consecutionem, quam dilationem). Aus diesem letzten Grunde räth er sogar auch Erwachsenen (Unverheiratheten, Verwittweten) den Aufschub der Taufe an, bis sie entweder geheirathet haben oder in dem Vorsatze des unehelichen Lebens fest geworden. Vgl. *Neander*, Antign. S. 209. 210.

[5] Die Ansichten des *Origenes* comment. in ep. ad Rom. V (Opp. IV, p. 565), in Lev. hom. VIII (Opp. I, p. 230), in Lucam (Opp. III, p. 948) hingen zusammen mit seiner Ansicht von dem Befleckenden, das in der Geburt liegt (vgl. §. 63, Note 4). Merkwürdig aber, dass bereits Origenes in der ersten der angeführten Stellen die Kindertaufe *einen von den Aposteln herrührenden Gebrauch* nennt.

[6] Siehe Cypr. ep. 59 (in Verbindung mit 66 abendländischen Bischöfen geschrieben, bei *Fell* ep. 64). Cyprian will, dass man das Kind so bald wie möglich taufe; aber merkwürdiger Weise ist ihm nicht die Schuld der Erbsünde, sondern gerade die Unschuld des Kindes Grund *für* die Taufe (wie sie dem Tertullian ein Grund *dagegen* war), weil er in der Taufe mehr das Wohlthätige, als das Verantwortliche urgirt. Wie man nicht ansteht, dem neugebornen, noch unschuldigen Kinde den Friedenskuss zu ertheilen, «*da man an ihm noch die frischen Finger Gottes erkennt*», so soll man auch kein Bedenken tragen, es zu taufen. Vgl. *Rettberg* S. 331. *Neander*, KG. I, 2 S. 554.

[7] Vgl. über diese Sitte die Kirchengeschichte und die Archäologie, sowie Cypr. ep. 76 (bei *Fell* 69, p. 185), wo schon sehr dornichte Fragen wegen der Besprengung vorkommen. — Gegen den Aufschub: Const. apost. VI, 15, insofern es nämlich aus Geringschätzung oder sittlichem Leichtsinn geschieht. — Die Nothtaufe gestattet Tertullian auch den Laien zu verrichten, doch nicht den Weibern, de bapt. c. 17. Vgl. Const. apost. III, c. 9—11.

[8] Schon *Clemens* von Alexandrien erkennt nur *die* Taufe für die ächte an, die in der kathol. Kirche geschieht: Τὸ βάπτισμα τὸ αἱρετικὸν οὐχ

οἰκεῖον καὶ γνήσιον ὕδωρ, Strom. I, 19 p. 375; und ebenso *Tertull.* de bapt. c. 15: Unus omnino baptismus est nobis tam ex Domini evangelio, quam ex Apostoli litteris, quoniam unus Deus et unum baptisma et una ecclesia in cœlis.... Hæretici autem nullum habent consortium nostræ disciplinæ, quos extraneos utique testatur ipsa ademptio communicationis. Non debeo in illis cognoscere, quod mihi est præceptum, quia non idem Deus est nobis et illis, nec unus Christus, i. e. idem; ideoque nec baptismus unus, quia non idem. Quem quum rite non habeant, sine dubio non habent. Vgl. de pud. 19; de præscr. 12. — In Kleinasien erklärten die phrygischen Synoden von Iconium und Synnada (um 235) die von einem Ketzer verrichtete Taufe für ungültig, s. den Brief des Firmilian, Bischof von Cäsarea, an den Cyprian (ep. 75) Euseb. VII, 7. Eine karthag. Synode ums Jahr 200 unter Agrippinus hatte in ähnlichem Sinne gesprochen; s. Cypr. ep. 73 (ad Jubaianum, p. 129. 130. *Bal.*). An diese kleinasiatisch-afrikanische Praxis schloss sich *Cyprian* an, und verlangte die Wiedertaufe, die freilich in *seinem* Sinne keine Wiedertaufe, sondern erst die rechte Taufe war, vgl. ep. 71, wo er non rebaptizari, sed baptizari von den Ketzern verlangt. Ueber den daraus erfolgten Streit mit Stephanus vgl. die KG. bei *Neander* I, S. 563. 577, und *Rettberg* S. 156 ff. Es gehören dahin die Briefe 69—75. *Stephanus* erkannte die von den Ketzern ertheilte Taufe als Taufe an, und verlangte blos, mit schielender Berufung auf Act. 8, 17, die Handauflegung als Symbol der pœnitentia. Die Afrikaner dagegen beschränkten diesen letztern Gebrauch (mit Berufung auf die von den Ketzern selbst beobachtete Sitte) auf die schon einst in der kathol. Kirche Getauften, später Abgefallenen und wieder Zurückkehrenden. Diese natürlich durfte man nicht wieder taufen. Der alte afrikanische Gebrauch wurde auf der kathol. Synode 255 und 256 (II) bestätigt. Vgl. Sententiæ Episcoporum LXXXII de baptizandis hæreticis in Cypr. Opp. p. 229 (*Fell*).

[9] Theod. fab. hær. I, c. 10. Ob die Partei der Cajaner (vipera venenatissima *Tertull.*), zu welcher Quintilla in Karthago gehörte, eine Gegnerin der Taufe, identisch sei mit den gnostischen Kainiten? s. *Neander*, Antign. S. 193. Gegengründe gegen die Taufe waren: es sei unter der Würde des Göttlichen, durch etwas Irdisches dargestellt zu werden; auch Abraham sei allein durch den Glauben gerechtfertigt worden; die Apostel seien auch nicht getauft worden*), und Paulus lege wenig Werth auf die Handlung (1 Cor. 1, 17). — Dass hingegen die Mehrheit der übrigen Gnostiker die Taufe hochhielt, geht schon aus der Bedeutung hervor, welche die Taufe Jesu bei ihnen hatte, s. *Baur*, Gnosis S. 224; aber sie ruhte eben deshalb auch auf einem ganz andern Grunde. Ueber die dreifache Taufe der Marcioniten und das Weitere s. die hierher gehörigen Werke; über die Clementinen *Credner* III, S. 308.

[10] *Origenes* exh. ad Mart. I, p. 292, mit Rücksicht auf Marc. 10, 38. Luc. 10, 1. 51. *Tertullian* de bapt. 16: Est quidem nobis etiam secundum lavacrum, unum et ipsum, *sanguinis* scilicet.... Hos duos baptismos de vulnere perfossi lateris emisit: quatenus qui in sanguinem ejus

*) Auf die Bemerkung Einiger: Tunc apostolos baptismi vicem implesse, quum in navicula fluctibus adspersi operti sunt, ipsum quoque Petrum per mare ingredientem satis mersum, entgegnet Tertull. de bapt. 12: Aliud est adspergi vel intercipi violentia maris, aliud tingui disciplina religionis.

crederent, aqua lavarentur; qui aqua lavissent, etiam sanguinem potarent. Hic est baptismus, qui lavacrum et non acceptum repræsentat, et perditum reddit. Vgl. Scorp. c. 6. *Cyprian* ep. 73, und besonders de exh. martyr. p. 168. 169. Nach ihm ist sogar die Bluttaufe, im Vergleich mit der Wassertaufe, in gratia majus, in potestate sublimius, in honore pretiosius; sie ist das baptisma, in quo angeli baptizant, bapt. in quo Deus et Christus ejus exultant, b. post quod nemo jam peccat, b. quod fidei nostræ incrementa consummat, b. quod nos de mundo recedentes statim Deo copulat. In aquæ baptismo accipitur peccatorum remissa, in sanguinis corona virtutum. Den Ketzern kommt die Bluttaufe so wenig als die Wassertaufe zu gut, wohl aber den noch nicht getauften Katechumenen, *Rettberg* S. 382. Vgl. noch Acta Martyr. Perpet. et Fel. ed. Oxon. p. 29. 30, und *Dodwell*, de secundo martyrii baptismo in dessen diss. Cypr. XIII *).

§. 73.

Abendmahl.

D. Schulz, die christl. Lehre vom Abendmahl, nach dem Grundtexte des N. Test. Lpz. 1824. 1831. (exegetisch-dogmatisch). Dogmengeschichtlich: **Phil. Marheineke*, Ss. Patrum de præsentia Christi in cœna Domini sententia triplex s. sacræ Eucharistiæ historia tripartita, Heidelb. 1811. 4. *Karl Meyer*, Versuch einer Geschichte der Transsubstantiationslehre, mit Vorrede von Dr. *Paulus*, Heidelb. 1832. † *J. J. J. Döllinger*, die Lehre von der Eucharistie in den 3 ersten Jahrhunderten, Mainz 1826. **A. Ebrard*, das Dogma vom h. Abendmahl und seine Geschichte, Frankf. 1845. **J. W. F. Höfling*, die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer im Leben und Cultus der Christen, Erl. 1851. *Kahnis*, die Lehre vom Abendmahl, Lpz. 1851.

Die unter Danksagung in der Gemeinde genossenen, durch Brot und Wein repräsentirten Zeichen des Leibes und Blutes Christi (Eucharistie)[1] hatten von Anfang an eine hohe, mysteriöse Bedeutung; denn es lag nicht im Geiste der Zeit, das Symbolische mit kritisch reflectirendem Verstande in die beiden Bestandtheile des Bildes und der durch das Bild dargestellten Sache zu zersetzen. Vielmehr ging Bildliches und Thatsächliches dergestalt in einander über, dass weder die bildliche Vorstellung durch die factische, noch diese durch jene verdrängt wurde[2]. Daher kommt es, dass man bei den Vätern dieser Zeit sowohl Stellen findet, welche deutlich von *Zeichen*, als auch wieder solche, welche unverhohlen von einem *wirklichen Genusse* des Leibes und Blutes Christi reden. Dennoch treten bereits einige Hauptrichtungen hervor: die geheimnissvolle

---

*) Wenn auch die Zusammenstellung der Bluttaufe mit der Wassertaufe in der ganzen symbolisch rhetorisirenden Richtung ihren Grund hat, so scheint sie doch im Zusammenhange mit der patristischen Doctrin mehr, als eine rhetorische Figur, zu sein. Auch *sie* ruht, wie die Vergleichung des Martyrertodes mit dem Tode Jesu und wie die ganze Bussdisciplin, auf dem Gleichgewichte, welches die Freithätigkeit des Menschen den Gnadenwirkungen gegenüber zu halten strebte. In der Wassertaufe herrscht die Receptivität vor, in der Bluttaufe die Spontaneität.

Verbindung des Logos mit Brot und Wein, die freilich auch mitunter ins Abergläubische gemissdeutet und in Hoffnung auf magische Wirkungen gemissbraucht ward[3], wurde von *Ignatius*, sowie von *Justin* und *Irenæus* herausgehoben[4]; während *Tertullian* und *Cyprian* bei theilweiser Hinneigung zum Magischen gleichwohl die symbolische Ansicht vertreten[5], die auch von den Alexandrinern, obwohl minder scharf von *Clemens* als von *Origenes*[6], und namentlich von Ersterm in Verbindung mit einer idealen Mystik, vorgetragen wurde. Bei den apostolischen Vätern, und noch bestimmter auf das Abendmahl bezogen bei *Justin* und *Irenæus,* findet sich bereits die Vorstellung von einem *Opfer,* unter welchem sich diese Kirchenlehrer jedoch nicht ein täglich sich wiederholendes Sühnopfer Christi (im Sinne der spätern römischen Kirche), sondern ein von den Christen selbst darzubringendes Dankopfer dachten[7]: eine Idee, die sich leicht aus der Sitte der Oblationen entwickeln konnte, aber auch schon mit der Erinnerung an die Verstorbenen in Verbindung gebracht ward — der erste leise Ansatz zu den spätern Seelenmessen[8]. Daran knüpfte sich dann die fernere Idee eines (jedoch nur symbolisch) durch den Priester wiederholten Opfers, die wir zuerst bei *Cyprian* finden[9]. — Ob die Ebioniten das Abendmahl als ein Gedächtnissmahl feierten? ist unentschieden, aber wahrscheinlich; während die mystischen Mahlzeiten einiger Gnostiker nur eine sehr entfernte Aehnlichkeit mit dem Abendmahl haben[10].

[1] Ueber die Benennungen εὐχαριστία, σύναξις, εὐλογία s. *Suicer* u. die Lexica. Mit Ausnahme der Hydroparastaten (Aquarii, Epiph. hær. 46, 2.) bedienten sich alle Christen, der Stiftung gemäss, des Weins und Brots; den Wein genoss man mit Wasser vermischt (κρᾶμα), und legte auch darein eine dogmatische Bedeutung. Neben dem Brote sollen die Artotyriten Käse gebraucht haben (Epiph. hær. 49, 2). Vgl. die Acten der Perpetua und Felicitas bei *Schwegler,* Montan. S. 122. *Olshausen,* monumenta p. 101: Et clamavit me (Christus) et de caseo, quod mulgebat, dedit mihi quasi buccellam, et ego accepi junctis manibus et manducavi, et universi circumstantes dixerunt Amen. Et ad sonum vocis experrecta sum, commanducans adhuc dulcis nescio quid. Ueber die Abendmahlsfeier im Zeitalter der Antonine und über die Sitte, es Kranken zu reichen, s. Justin. M. Apol. I, 65. Ueber das Liturgische überhaupt *Augusti* Bd. 8.

[2] «*Nur in der Uebertragung in das abstractere Bewusstsein des Abendlandes und der neuern Zeit zerfällt dasjenige, was der alte Orientale sich*

unter seinem τοῦτο ἐστί *dachte, in jene verschiedenen Möglichkeiten der Bedeutung, welche wir, wenn wir den ursprünglichen Gedanken in uns nachbilden wollen, gar nicht auf diese Weise trennen dürfen. Erklärt man die fraglichen Worte von Verwandlung, so ist das zu viel und zu bestimmt; nimmt man sie von einer Existenz cum et sub specie etc., so ist dies zu künstlich; übersetzt man aber: dies bedeutet, so hat man zu wenig und zu nüchtern gedacht. Den Schreibern unserer Evangelien* [und nach ihnen den ältesten Vätern] *war das Brot im Abendmahl der Leib Christi; aber hätte man sie gefragt, ob also das Brot verwandelt sei? so würden sie es verneint; hätte man ihnen von einem Genusse des Leibes mit und unter der Gestalt des Brots gesprochen, so würden sie dies nicht verstanden; hätte man geschlossen, dass mithin das Brot den Leib blos bedeute, so würden sie sich dadurch nicht befriedigt gefunden haben»* *Strauss*, Leben Jesu, 4. Aufl. Bd. II, S. 437. Vgl. *Baumgarten-Crusius* II, S. 1214 ff. u. 1185 ff.

[3] Die Angst, etwas vom Kelche zu verschütten (*Tertullian* de corona mil. 3: Calicis aut panis nostri aliquid decuti in terram anxie patimur, und *Origenes* in Exod. hom. XIII, 3), konnte zwar in einem tiefern Schicklichkeitsgefühl gegründet sein, artete aber in abergläubische Furcht aus; und ebenso ging der an sich schöne Glaube an die den Zeichen inwohnende Lebenskraft (φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν) in einen medicinischen Wunderglauben über, von wo der Uebergang zu crassem Aberglauben leicht war. Auch die Sitte, das Abendmahl den Kindern zu administriren, hing mit magischen Erwartungen zusammen. Vgl. die Anekdoten Cyprians, de lapsis p. 132. *Rettberg* S. 337. — Die nothwendig gewordene Trennung des Abendmahls von den Agapen, das Aufbewahren des Brotes, die Krankencommunion u. a. halfen dazu mit, solche Ansichten zu befördern.

[4] *Ignat.* ad Rom. 7: Ἄρτον Θεοῦ θέλω κ. τ. λ. wird mit Unrecht auf das Abendmahl bezogen; man kann es einzig von der innern Lebensverbindung mit Christus verstehn, nach der der Märtyrer sich sehnt. Dagegen gehört hierher ad Smyrn. 7. Ignatius wirft nämlich den Doketen vor: Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν. Einige wollen freilich das εἶναι selbst wieder symbolisch fassen, vgl. *Münscher, v. C.* I, S. 495; doch siehe dagegen *Engelhardt* in Illgens hist. theol. Zeitschrift 1842, 1, und *Ebrard* a. a. O. S. 254. *Justin d. M.* Apol. I, 66 unterscheidet fürs Erste das Abendmahl aufs bestimmteste von dem gemeinen Brot und Wein: Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον, οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν, ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου Θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. Dass hier nicht von einer Verwandlung des Brots und Weins in Fleisch und Blut Christi die Rede sei, vgl. (gegen *Engelhardt*) *Ebrard* S. 257. Nach Letzterm wäre κατὰ μεταβολήν der Gegensatz zu κατὰ κτίσιν, und der Sinn der, dass dem creatürlichen Genährtwerden ein soteriologisches für das neue Leben zur Seite gehe, vgl. auch *Semisch* II, S. 439 ff. Dunkles bleibt in der Stelle immer zurück, und merkwürdiger Weise ha-

ben alle drei (spätern) Confessionen, die römisch-katholische, die lutherische und die reformirte, den Ausdruck ihrer Lehre bei Justin finden wollen, während sie keine ganz ausdrückt. Auch bei *Irenæus* IV, 18 (33) p. 250 (324 *Grabe*) bezieht sich die Verwandlung darauf, dass aus dem gemeinen Brot ein höheres, aus dem irdischen ein himmlisches wird, ohne dass das Brot darum aufhörte Brot zu sein, und damit wird die Verwandlung des sterblichen Leibes in einen unsterblichen parallelisirt, p. 251: Ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν [ἐπίκλησιν] τοῦ Θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστὶν, ἀλλ' εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου, οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας μηκέτι εἶναι φθαρτὰ, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα. Vgl. V, 2 p. 293. 294 (396. 397), und *Massueti* diss. III, art. 7, p. 114. Auch hält Irenæus die Realität des Leibes Christi im Abendmahl den Doketen und Gnostikern entgegen, IV, 18 §. 4: Quomodo constabit eis, cum panem, in quo gratiæ actæ sint, corpus esse Domini sui et calicem [esse calicem] sanguinis ejus, si non ipsum fabricatoris mundi filium dicunt? Vgl. die griech. Stelle aus Joh. Dam. Parall.: Πῶς τὴν σάρκα λέγουσιν εἰς φθορὰν χωρεῖν καὶ μὴ μετέχειν τῆς ζωῆς, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ Κυρίου καὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ τρεφομένην; ἢ τὴν γνώμην ἀλλαξάτωσαν, ἢ τὸ προσφέρειν τὰ εἰρημένα παραιτείσθωσαν· ἡμῶν δὲ σύμφωνος ἡ γνώμη τῇ εὐχαριστίᾳ, καὶ ἡ εὐχαριστία βεβαιοῖ τὴν γνώμην. Vgl. 33 §. 2 (*Münscher*, *v. C.* I, S. 496). Da er indessen den Grund urgirt, dass die Gnostiker als *Verächter der Materie Brot und Wein nicht mit Danksagung geniessen können*, so folgt daraus, dass er sich die Elemente, wenn gleich nicht als blosses Brot und Wein, doch auch wieder nicht als blosse Accidentien dachte. Vgl. über das Ganze: *Thiersch*, die Lehre des Irenæus von der Eucharistie, in Rudelb. und Guericke's Zeitschr. 1841, 4 S. 40 ff.; dagegen *Ebrard* a. a. O. S. 261.

[5] Auffallend, dass der sonst so realistische *Tertullian* hier mehr der nüchternen Auffassung sich nähert, die in dem Abendmahl eine *figura corporis Christi* sieht, adv. Marc. I, 14; IV, 40; und zwar urgirt er an letzterer Stelle (s. den Zusammenhang) das *Bildliche* in der Polemik gegen Marcion, weil, wenn Christus keinen wahren Körper gehabt hätte, er auch nicht hätte *abgebildet* werden können (vacua res, quod est phantasma, figuram capere non potest — wie nahe hätte ihm gelegen zu sagen: ein Scheinkörper könne als solcher *nicht genossen werden!*) *). Damit stimmt auch die mnemonische Bedeutung de anim. c. 17: Vinum in sanguinis sui memoriam consecravit. Gleichwohl bezeichnet Tertullian wieder an andern Stellen (de resurr. c. 8, de pud. c. 9) den Genuss des Abendmahls als ein opimitate dominici corporis vesci, ein de Deo saginari, womit vgl. de orat. 6: Corpus ejus in pane *censetur* (nicht *est*). Ebenso lässt er es nicht an mystischen Anspielungen fehlen (Lavabit in vino stolam suam, Gen. 49, 11, ist ihm z. B. ein Typus), sowie er auch die magischen Vorstellungen mit seiner Zeit theilt, die aber für die Verwandlungslehre oder eine ihr ähnliche nichts beweisen, da sie auch beim Taufwasser vorkommen. Vgl. den Excurs von *Neander* zu Antign. S. 517, und *F. Baur*, Tertullians Lehre vom Abendmahl (Tüb. Zeitschr. 1839, H.

---

*) Ueber das Verhältniss des *Bildes* zur *Sache* nach Tertullianischer Denkweise vgl. als Parallele de resurr. carnis c. 30.

2 S. 36 ff.), gegen *Rudelbach*, der mit Luther in Tertullian die lutherische Ansicht finden will, während schon Oekolampad und Zwingli auf diesen Kirchenvater zur Bekräftigung ihrer Ansicht sich gestützt hatten, vgl. auch *Ebrard* S. 289 ff. — Die Abendmahlslehre *Cyprians* ist im 63. seiner Briefe entwickelt, worin er die Unsitte derer bekämpft, welche blos Wasser statt Wein genossen (s. Note 1), und die Nothwendigkeit des letztern darthut. Der Ausdruck *ostenditur* vom Wein als Blut Christi, ist freilich zweideutig; doch wenn Cyprian das Wasser dem *Volke* vergleicht, spricht dies eher *für* als *gegen* die symbolische Auffassung, obwohl an andern Stellen wieder Cyprian, wie Tertullian, das Abendmahl schlechthin Leib und Blut Christi nennt (ep. 57, p. 117). Die an das Dithyrambische streifende Rhetorik von den Wirkungen des Abendmahls (von der seligen Trunkenheit der Communicanten, gegenüber der Trunkenheit Noahs), sowie die von ihm mitgetheilten Wundergeschichten sollten ihn wenigstens vor dem Vorwurf allzugrosser Nüchternheit schützen. Praktisch wichtig ist dagegen die von ihm in Verbindung mit der Lehre von der Einheit der Kirche besonders herausgehobene Idee von der *communio*, wie sie später von der römischen Kirche aufgegeben, von der reformirten aber besonders wieder aufgenommen worden ist, ep. 63, p. 154: Quo et ipso sacramento populus noster ostenditur adunatus, ut quemadmodum grana multa in unum collecta et commolita et commixta panem unum faciunt, sic in Christo, qui est panis cœlestis, unum sciamus esse corpus, cui conjunctus sit noster numerus et adunatus. Vgl. *Rettberg* S. 332 ff.

[6] Bei *Clemens* herrscht die mystische Ansicht vom Abendmahl als einer himmlischen Speise und eines himmlischen Trankes vor, so aber, dass das Mystische nicht sowohl in den Elementen (Brot und Wein), als in der Verbindung des Geistes mit dem Logos gesucht und auch die Wirkung lediglich auf den Geist, nicht auf den Körper bezogen wird. Auch dem Clemens ist das Abendmahl ein σύμβολον, aber ein σύμβολον μυστικόν, Pæd. II, 2 p. 184 (156 *Sylb.*); vgl. Pæd. I, 6 p. 123: Ταύτας ἡμῖν οἰκείας τροφὰς ὁ Κύριος χορηγεῖ καὶ σάρκα ὀρέγει καὶ αἷμα ἐκχεῖ, καὶ οὐδὲν εἰς αὔξησιν τοῖς παιδίοις ἐνδεῖ· ὢ τοῦ παραδόξου μυστηρίου κτλ. Die Ausdrücke ἀλληγορεῖν, δημιουργεῖν, αἰνίττεσθαι zeigen jedoch deutlich an, dass er in der sinnbildlichen geistigen Auffassung der unter dem sichtbaren Stoffe verhüllten Idee, nicht aber in jenem selbst das Geheimniss suchte. Merkwürdig ist indessen die Deutung des Sinnbildes, indem die σάρξ ein Bild des heil. Geistes, das αἷμα ein Bild des Logos, und die Mischung des Wassers mit dem Wein ein Bild des Herrn selbst ist, in welchem Logos und Geist verbunden sind. Eine Unterscheidung von dem *einst* vergossenen Blut am Kreuz und von dem im Abendmahl s. Pæd. II, 2 p. 177 (151 *Sylb.*): Διττόν τε τὸ αἷμα τοῦ Κυρίου· τὸ μὲν γάρ ἐστιν αὐτοῦ σαρκικὸν, ᾧ τῆς φθορᾶς λελυτρώμεθα· τὸ δὲ πνευματικὸν, τουτέστιν ᾧ κεχρίσμεθα. Καὶ τοῦτ' ἐστὶ πιεῖν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ, τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας· ἰσχὺς δὲ τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα, ὡς αἷμα σαρκός. (Vgl. *Bähr,* vom Tode Jesu S. 80.) Im Folgenden wird nun wieder die Mischung des Weins mit dem Wasser als Bild der Vereinigung des πνεῦμα mit dem Geiste des Menschen betrachtet. Endlich findet auch Clemens im A. Test. Typen des Abendmahls, z. B. im Melchisedek Strom. IV, 25 p. 637 (539 B. *Sylb.*). — Unter allen vornicäischen Vätern ist *Origenes* der Einzige, der mit entschiedener Polemik denen als den ἀκεραιοτέροις entgegentritt, die in den äussern

Zeichen die Sache selbst suchen, im Tom. XI über Matth. (Opp. III, p. 498—500): «So wenig die Speise verunreinigt, sondern der Unglaube oder des Herzens Unreinigkeit, so wenig heiligt die durch das Wort Gottes und Gebet geheiligte Speise an und für sich (τῷ ἰδίῳ λόγῳ) die Geniessenden. Das Brot des Herrn ist nur dem nützlich, der es mit unbeflecktem Geiste und reinem Gewissen geniesst.» Damit hing auch zusammen, dass Origenes (wie nachmals Zwingli, und noch entschiedener die Socinianer) auf den Genuss des Abendmahls nicht *den* grossen Werth legte, wie die Uebrigen: Οὔτω δὲ οὔτε ἐκ τοῦ μὴ φαγεῖν παρ' αὐτὸ τὸ μὴ φαγεῖν ἀπὸ τοῦ ἁγιασθέντος λόγῳ Θεοῦ καὶ ἐντεύξει ἄρτου ὑστερούμεθα ἀγαθοῦ τινος, οὔτε ἐκ τοῦ φαγεῖν περισσεύομεν ἀγαθῷ τινι· τὸ γὰρ αἴτιον τῆς ὑστερήσεως ἡ κακία ἐστὶ καὶ τὰ ἁμαρτήματα, καὶ τὸ αἴτιον τῆς περισσεύσεως ἡ δικαιοσύνη ἐστὶ καὶ τὰ κατορθώματα. Ibid. p. 898: Non enim panem illum visibilem, quem tenebat in manibus, corpus suum dicebat Deus Verbum, sed verbum, in cujus mysterio fuerat panis ille frangendus etc. Vgl. hom. VII, 5 in Lev. (Opp. II, p. 225): Agnoscite, quia figuræ sunt, quæ in divinis voluminibus scripta sunt, et ideo tamquam spiritales et non tamquam carnales examinate et intelligite, quæ dicuntur. Si enim quasi carnales ista suscipitis, lædunt vos et non alunt. Est enim et in evangeliis littera,.... quæ occidit eum, qui non spiritaliter, quæ dicuntur, adverterit. Si enim secundum litteram sequaris hoc ipsum, quod dictum est: Nisi manducaveritis carnem meam et biberitis sanguinem meum, occidit hæc littera. Vgl. *Redepenning*, Orig. II, S. 438 ff.

[7] Ueber die Oblationen s. die Kirchengeschichte und Archäologie. — Die apostolischen Väter reden schon von Opfern, worunter aber, wie bei *Barn.* c. 2, die Opfer des Herzens und des Wandels, oder, wie bei *Clemens Rom.* c. 40—44, die Almosen, unter denen auch die eucharistischen Gaben (δῶρα) begriffen sein können, und die Gebetsopfer verstanden werden müssen; ebenso bei *Ignat.* ad Ephes. 5; ad Trall. 7; ad Magn. 7. Blos die Stelle ad Philad. 4 erwähnt der εὐχαριστία in Verbindung mit dem θυσιαστήριον, aber in einer Weise, dass daraus nichts für die spätere Opfertheorie sich folgern lässt; vgl. *Höflinger*, die Lehre der apostolischen Väter vom Opfer im christl. Cultus, Erlangen 1841. Bestimmter nennt *Justin* das Abendmahl dial. c. Tryph. §. 117 θυσία und προσφορά im Vergleich mit den alttestamentlichen Opfern *). Damit bringt er in Verbindung die Darbringung der Gebete (εὐχαριστία), die auch Opfer sind. Aber die Christen selbst sind die Opfernden; von einer sich wiederholenden Selbstaufopferung Christi keine Spur! Vgl. *Ebrard* a. a. O. S. 236 ff. Eben so deutlich lehrt *Irenæus* adv. hær. IV, 17. 5 p. 249 (324 *Gr.*), dass nicht um *Gottes*, sondern um der *Jünger* willen Christus das Gebot gegeben, von den Erstlingen zu opfern: und so stiftete er, indem er mit Danksagung das Brot brach und den Kelch segnete, oblationem, quam ecclesia ab Apostolis accipiens in universo mundo offert Deo, ei, qui alimenta nobis præstat; primitias suorum munerum etc. Auch kommt es vor allem auf die Gesinnung des Opfernden an. Ueber die schwierige Stelle IV, 18 p. 251 (326 *Gr.*): Judæi autem jam non offerunt, manus

*) Nämlich «*als Dankopfer für die Gaben der Natur, woran sich sodann erst der Dank für die übrigen göttlichen Segnungen anschloss.... Dieses Zusammenhangs des Abendmahls mit der Naturseite des Passahmahles blieb sich auch die älteste Kirche wohl bewusst*» *Baur* a. a. O. S. 137.

enim eorum sanguine plenæ sunt: non enim receperunt verbum, quod [per quod?] offertur Deo *). Vgl. *Massuet*, diss. III in Iren. *Deylingii* obss. sacr. P. IV, p. 92 ss. u. *Neander*, KG. I, 2 S. 588. — Ueber die Opfertheorie des *Origenes* vgl. *Höfling*, Origenis doctrina de sacrificiis Christianorum in examen vocatur, Part. 1 u. 2 (Erlang. 1840. 1841. 4.), besonders Part. 2, p. 24 ss., und *Redepenning*, Orig. II, S. 437.

[8] *Tertullian* de cor. mil. 3: Oblationes pro defunctis, pro natalitiis annua die facimus. De exh. cast. 11: Pro uxore defuncta oblationes annuas reddis etc., wo auch zugleich der Ausdruck sacrificium gebraucht wird; de monog. 10, wo sogar von einem refrigerium die Rede ist, das daraus den Todten erwachse, vgl. de orat. 14 (19). Man kann sich zwar auch hier daran erinnern, dass dem Tertullian sowie den Christen überhaupt die Gebete «Opfer» hiessen (ja das Ganze des Cultus heisst dem Tertullian sacrificium, s. *Ebrard* S. 224); doch darf man auch nicht übersehen, dass in der angeführten Stelle de monogamia Opfern und Beten als zwei gesonderte Momente erscheinen. *Neander*, Antign. S. 155.

[9] *Cyprian* ist der Erste, der, schon seiner hierarchischen Tendenz nach, die Opferidee dahin wendete, dass nun nicht sowohl die Gemeinde das Dankopfer bringt, als vielmehr der *Priester* die Stelle des sich opfernden Christus vertritt: Vice Christi fungitur, id quod Christus fecit imitatur, et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo Patri. Doch bleibt auch Cyprian nur bei der *Nachahmung* des Opfers stehen, von der bis zur eigentlichen factischen *Wiederholung* noch ein ziemlicher Schritt war. Vgl. *Rettberg* S. 334. *Neander*, KG. I, 2 S. 588. *Ebrard* a. a. O. S. 249, welcher letztere auch auf das Schiefe der Ausdrücke Cyprians aufmerksam macht.

[10] Ueber die Ebioniten s. *Credner* a. a. O. III, S. 308; über die Ophiten Epiph. hær. 37, 5. *Baur*, Gnosis S. 196.

Im Vergleich mit den später confessionell ausgeprägten Lehren ergiebt sich als Resultat Folgendes: 1) Die römisch-kathol. Ansicht von der transsubstantiatio findet sich noch gar nicht vor; doch wohl die Ansätze dazu und zur Opfertheorie. 2) Der Lutherschen Ansicht können Ignatius, Justin und Irenæus nur insofern verglichen werden, als sie zwischen einer eigentlichen Verwandlung und der symbolischen Fassung in der Mitte stehen und eine objective Verbindung des Sinnlichen mit dem Uebersinnlichen festhalten; während 3) die Nordafrikaner und Alexandriner den reformirten Typus so darstellen, dass bei Clemens am meisten die positive Seite der Calvinschen, bei Origenes mehr die negative der Zwingli'schen Ansicht heraustritt, bei Tertullian und Cyprian sich beide begegnen. Die Ebioniten würden dann als Vorläufer der Socinianer, die Gnostiker als die der Quäker erscheinen. Indessen ist bei solchen Vergleichungen Vorsicht nöthig, da nichts in der Geschichte sich vollkommen gleich ist und das Parteiinteresse von von jeher den historischen Gesichtspunkt getrübt hat.

§. 74.

Begriff des Sacraments.

Taufe und Abendmahl waren vorhanden, ehe sich ein schulgerechter Begriff vom Sacrament gebildet hatte, unter den sie wären subsumirt worden[1]. Zwar kommen die Ausdrücke μυστήριον und *sacramentum* bereits vor zur Bezeich-

---

*) Kurz zuvor heisst es: Offertur Deo ex creatura ejus, u. §. 6: *per* Christum offert ecclesia.

nung beider[2]; aber eben so häufig werden auch andere religiöse Symbole und Gebräuche, denen eine höhere Idee zum Grunde lag, sowie auch tiefere Lehren der Kirche mit diesem Namen belegt[3].

[1] Das N. Test. kennt den Begriff *Sacrament* als solchen nicht, insofern Taufe und Abendmahl nirgends als zwei zusammengehörige, von andern symbolischen Gebräuchen bestimmt unterschiedene Handlungen bezeichnet werden. Gleichwohl aber hoben sich diese beiden von selbst deutlich genug heraus, obwohl der in der Kirche liegende Trieb, sich in Symbolen darzustellen, auch neben ihnen noch Knospen anzusetzen und diese zu sacramentlicher Bedeutung zu erheben versuchte; und so musste die Kirche über den Begriff des Sacraments allmählich aus sich selbst ins Reine zu kommen suchen, da ein bestimmtes Schriftwort hierüber nicht vorlag.

[2] Wie überhaupt die spätere dogmatische Terminologie an *Tertullian* ihren Schöpfer hat (vgl. die Ausdrücke: novum Testamentum, trinitas, peccatum originale, satisfactio), so ist *er* auch der Erste, bei dem sich der Ausdruck «sacramentum baptismatis et eucharistiæ» vorfindet, adv. Marc. IV, 30; vgl. *Baumg.-Crus.* II, S. 1188 und die dort angeführten Schriften. — Das entsprechende griechische Wort μυστήριον bei *Justin* Apol. I, 66, und *Clemens* Pæd. I, p. 123. (Vgl. *Suicer* u. d. W.)

[3] Derselbe *Tertullian* gebraucht aber auch das Wort sacramentum allgemeiner, adv. Marcionem V, 18 und adv. Praxeam 30, wo das Wort für Religion überhaupt steht. Vgl. den Index latinitatis Tertullianæ von *Semler*, p. 500. Eben so vielfältig ist der Gebrauch von μυστήριον. Auch *Cyprian* weiss noch nichts von einer ausschliessenden Terminologie in dieser Hinsicht. Er spricht zwar ep. 63 von einem Sacrament des Abendmahls, aber ebenso von einem Sacrament der Trinität (de orat. dom., wo das Gebet des Herrn selbst wieder ein Sacrament heisst). Ueber den doppelten Sinn des latein. Wortes, bald als Eidschwur, bald als Uebersetzung des griechischen μυστήριον, s. *Rettberg* S. 324. 325.

SECHSTER ABSCHNITT.

Die letzten Dinge.
(Eschatologie.)

§. 75.
Christi Wiederkunft — Chiliasmus.

(*Corrodi*) kritische Geschichte des Chiliasmus, Zür. 1781—85. III. 1794. *W. Münscher*, Entwicklung der Lehre vom tausendjährigen Reiche in den 3 ersten Jahrhunderten, in Henke's Magazin Bd. IV, S. 233 ff.

Christus hatte den Seinen eine Wiederkunft (παρουσία) verheissen, und diese Wiederkunft wurde von den ersten

Christen als nahe bevorstehend erwartet, in Verbindung damit die Auferstehung der Todten und das Weltgericht[1]. Das Buch der Apokalypse, welches von Vielen dem Apostel Johannes zugeschrieben, von Andern aber auch ihm abgesprochen, ja als ein unkirchliches Buch verworfen wurde[2], gab in seinem 20. Cap. die Anregung zur Idee von einem tausendjährigen Reiche, in Verbindung mit der in demselben Buche vorkommenden Idee von einer doppelten Auferstehung[3]; und die Einbildungskraft der mehr sinnlich Gestimmten erschöpfte sich in weitern Ausmalungen dieser chiliastischen Hoffnungen. Ihnen ergaben sich nicht nur (nach einigen Zeugnissen) die jüdisch gesinnten Ebioniten[4] und *Cerinth*[5], sondern auch mehrere orthodoxe Väter, wie *Papias* von Hierapolis, *Justin*, *Irenæus*[6], *Tertullian*. Besonders hatte der Chiliasmus des letztern auch an dem Montanismus eine Stütze[7]; während bei *Cyprian* blos noch ein herabgestimmter Nachklang der Tertullianischen Ideen zu erkennen ist[8]. Die gnostische Richtung dagegen war den chiliastischen Vorstellungen von vorn herein abgeneigt[9], und auch rechtgläubige Lehrer, wie der Presbyter *Cajus* zu Rom, und die Lehrer der alexandrinischen Schule, zumeist *Origenes*, waren Gegner derselben[10].

[1] Vgl. die bibl. Dogmatik. Ueber die Bedeutung der Eschatologie in der ersten Zeit und ihren nothwendigen Zusammenhang mit der Christologie s. *Dorner* a. a. O. S. 232 ff. — Auf der Grundlage des N. Test. unterschied man die zweite Parusie Christi von der ersten. *Justin. M.* Apol. I, 52: Δύο γὰρ αὐτοῦ παρουσίας προεκήρυξαν οἱ προφῆται· μίαν μὲν τὴν ἤδη γενομένην, ὡς ἀτίμου καὶ παθητοῦ ἀνθρώπου, τὴν δὲ δευτέραν, ὅταν μετὰ δόξης ἐξ οὐρανῶν μετὰ τῆς ἀγγελικῆς αὐτοῦ στρατιᾶς παραγενήσεσθαι κεκήρυκται, ὅτε καὶ τὰ σώματα ἀνεγερεῖ πάντων τῶν γενομένων ἀνθρώπων κτλ. Vgl. dial. c. Tr. §. 32. 45. 49. 51. Iren. I, 10 (ἔλευσις und παρουσία unterschieden); IV, 22. 2.

[2] Siehe oben §. 31 Note 7, bes. Eus. III, 25 und die Einleitungen zu den Commentarien über die Apokalypse (*Lücke*). Nach der neuern Kritik wäre nun freilich der Verfasser der Apokalypse der ächte Johannes, der, befangen in ebionitisch-jüdischer Anschauungsweise, eben darum nicht der Evangelist sein kann, vgl. *Baur* (in Zellers theolog. Jahrbb. 1844) und *Schwegler*, nachapostolisches Zeitalter, S. 66 ff. Dagegen sucht *Ebrard* den Standpunkt des Apokalyptikers mit dem des Evangelisten zu vereinigen, s. dessen: Evangel. Joh. und die neueste Hypothese über seine Entstehung (Zür. 1845) S. 137 ff. (Wir dürfen die Acten noch nicht als geschlossen betrachten.)

[3] Vgl. die Commentarien z. d. St. (*Ewald*). Die *erste* Auferstehung heisst dem Justin die *heilige*, dial. c. Tr. §. 113; vgl. *Semisch* II, S. 471

[4] Hieron. in seinem Comment. ad Jesaiam (zu 66, 20) bemerkt, dass die Ebioniten diese Stelle: «Sie werden die Brüder aus den Heiden heraufbringen auf Rossen und Wagen, auf Sänften und Mauleseln,» im buchstäblichen Sinne verstehen von vierspännigen Wagen und Fuhrwerken jeglicher Gattung. Nach ihrer Meinung werden am Ende der Welt, wenn Christus zu Jerusalem herrschen und der Tempel wieder aufgebaut sein wird, die Israeliten von allen Enden der Erde zusammengebracht, nicht etwa mit Hülfe angenommener Flügel, sondern auf gallischen Lastwagen, bedeckten Kriegswagen, spanischen und kappadocischen Pferden; ihre Frauen werden auf Sänften und statt der Pferde auf Mauleseln Numidiens getragen werden. Solche, die Aemter und Würden bekleiden, und die fürstlichen Personen werden aus Brittannien, Spanien, Gallien und den Gegenden, wo der Rhein sich in zwei Arme theilt, in Wagen gefahren kommen; ihnen werden die unterjochten Völker entgegeneilen. — Von diesem groben Chiliasmus sind jedoch die Clementinen und die gnostischen Ebioniten weit entfernt (*Credner* a. a. O. III, S. 289. 290); ja, sie erscheinen geradezu als Gegner desselben, s. *Schliemann* S. 254 u. 549.

[5] Euseb. III, 28 nach den Berichten des Cajus von Rom und des Dionys von Alexandrien. Dem Erstern zufolge lehrte *Cerinth*: Μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπίγειον εἶναι τὸ βασίλειον τοῦ Χριστοῦ καὶ πάλιν ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν σάρκα πολιτευομένην δουλεύειν, und dieser Zustand dauere tausend Jahre; nach dem Letztern: Ἐπίγειον ἔσεσθαι τὴν τοῦ Χριστοῦ βασιλείαν. Καὶ ὧν. αὐτὸς ὠρέγετο φιλοσώματος ὢν καὶ πάνυ σαρκικὸς, ἐν τούτοις ὀνειροπολεῖν ἔσεσθαι, γαστρὸς καὶ τῶν ὑπὸ γαστέρα πλησμονῶν, τουτέστι σιτίοις καὶ πότοις καὶ γάμοις καὶ δι' ὧν εὐφημότερον ταῦτα ᾠήθη ποριεῖσθαι, ἑορταῖς καὶ θυσίαις καὶ ἱερείων σφαγαῖς. Vgl. III, 25 u. Theodoret fab. hær. II, 3, nebst den unter §. 23 angeführten Schriften.

[6] «*In allen* (?) *Schriften dieser Zeit* (der zwei ersten Jahrhunderte) *tritt der Chiliasmus so deutlich hervor, dass man nicht anstehen kann, ihn für den allgemeinen Glauben eines Zeitalters zu halten, welches allerdings noch sinnlicher Antriebe bedurfte, um für das Christenthum zu leiden*» *Gieseler*, KG. Bd. 1, 1 S. 166. Vgl. indessen die Briefe des Clemens, Ignatius und Polykarp, sowie auch Tatian, Athenagoras und Theophilus von Antiochien, in welchen sich der Chiliasmus nicht findet. Ob aus diesem Stillschweigen etwas Sicheres geschlossen werden mag? — Ueber den Chiliasmus des *Papias* s. Eus. III, 39: Χιλιάδα τινά φησιν ἐτῶν ἔσεσθαι μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν, σωματικῶς τῆς τοῦ Χριστοῦ βασιλείας ἐπὶ ταυτησὶ τῆς γῆς ὑποστησομένης. Vgl. *Barn.* c. 15 (Ps. 90, 4). *Hermas* lib. I, vis. I, 3; dazu *Jachmann* S. 86. — *Justin d. M.* dial. c. Tr. §. 80. 81 versichert, dass nach seiner Meinung und nach der der übrigen Rechtgläubigen (εἴ τινές εἰσιν ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα χριστιανοί) die Auserwählten nach der Auferstehung tausend Jahre in dem neu erbauten, geschmückten und erweiterten Jerusalem zubringen werden (wobei er sich auf Jesaias und Ezechiel beruft), obwohl er wieder gesteht, dass auch rechtgläubige Christen (τῆς καθαρᾶς καὶ εὐσεβοῦς γνώμης)*) hierüber anderer Meinung seien; vgl.

*) Den Widerspruch sucht man verschieden zu heben. *Rössler* I, S. 164 schaltet ein: viele *sonst* rechtgläubige Christen; *Dallæus, Münscher* (Hdb. II, S. 420), *Münter, Schwegler* (Montan. S. 137) schieben ein μὴ ein, s. dagegen *Semisch* II, S. 469

Apol. I, 11, welche Stelle gegen die Hoffnung eines menschlich politischen Reiches, nicht aber gegen die eines tausendjährigen Gottesreiches spricht. Justin hält die Mitte zwischen grobsinnlicher Auffassung (συμπιεῖν πάλιν καὶ συμφαγεῖν, dial. c. Tr. §. 51) und idealistischer Vergeistigung, vgl. *Semisch* a. a. O. *Irenæus* adv. hær. V, 33 p. 332 (453 *Gr.*) vertheidigt besonders den Chiliasmus gegen die Gnostiker. Er beruft sich unter anderm auf Matth. 26, 29 und Jes. 11, 6. Ueber die höchst sinnliche und in ächt rabbinischem Geschmacke ausgeführte phantastische Schilderung von der Fruchtbarkeit des Weinstockes und Getreides, welche zugleich auf Papias und die Johannisschüler zurückgeführt wird, s. *Münscher, v. Cölln* I, S. 44. *Grabe*, spic. sæc. II. p. 31 u. 230. *Corrodi* II, S. 496. Eine geistigere Wendung sucht *Dorner* dem Chiliasmus zu geben, den er als eine nicht nothwendig mit dem Judaismus zusammenhängende Erscheinung begreift, s. dessen Entwicklungsgeschichte u. s. w. S. 240. 241, Note. Ueber die sibyllinischen Orakel, das Buch Henoch (wahrscheinlich ein rein jüdisches Product), die Testamente der 12 Patriarchen und die neutestamentlichen Apokryphen ebend. S. 243 ff.

[7] *Tertullians* Meinungen hängen mit den montanistischen Ideen zusammen. Seine Schrift: de spe fidelium (Hieron. de vir. illustr. c. 18 und in Ezech. c. 36) ist zwar verloren gegangen, doch vgl. adv. Marc. III, 24. Indessen redet Tertullian nicht sowohl von sinnlichen Genüssen, als von einer copia omnium bonorum spiritualium, und widersetzt sich sogar den allzu sinnlichen Auffassungen in der Erklärung messianischer Stellen, de resurr. carn. c. 26, obwohl durch seine eigene Erklärung noch manche sinnliche Ader durchschlägt, vgl. *Neander*, Antignost. S. 499; KG. I, 3 S. 1092. Wie weit man indessen der Nachricht des Euseb. V, 16 unbedingt trauen dürfe, dass Montan die Stadt Pepuza in Phrygien zum Sitz des tausendjährigen Reiches gemacht habe, sowie über den Chiliasmus der Montanisten überhaupt s. *Gieseler* I, S. 152.

[8] Ueber seine Lehre vom Antichrist und seine Erwartung des nahen Weltendes ep. 58 (p. 120. 124); ep. 61 (p. 144); exh. mart. ab init. p. 167; Tertull. adv. Jud. III, §. 118 (p. 91) s. *Rettberg* S. 340 ff.

[9] Dies erhellt sowohl aus der Polemik des *Irenæus*, als aus dem innern Wesen des Gnosticismus selbst. Einige haben sogar das marcionitische System als aus Opposition gegen den Chiliasmus hervorgegangen betrachtet, doch s. *Baur*, Gnos. S. 295.

[10] Ueber *Cajus* und seine Polemik gegen den Montanisten *Proclus* s. *Neander*, KG. I, S. 1093. — *Origenes* äussert sich sehr heftig gegen die Chiliasten, deren Meinungen er als ineptas fabulas, figmenta inania, δόγματα ἀτοπώτατα, μοχθηρά u. s. w. bezeichnet, de princ. II, c. 11. §. 2 (Opp. I, p. 104); contra Cels. IV, 22 (Opp. I, p. 517); select. in Ps. (Opp. II, p. 570); in Cant. Cant. (Opp. III, p. 28). — Ueber *Hippolyt*, der über den *Antichrist* schrieb, ohne jedoch eigentlicher Chiliast zu sein, vgl. Photius cod. 202. *Hænell*, de Hippolyto (Gött. 1838. 4.) p. 37. 60. *Corrodi* II, S. 401. 406. 413. 416.

Anm.: «*Justin behauptet nicht, dass* alle, *sondern nur, dass die allseitigen, die vollkommen Rechtgläubigen Chiliasten seien.*»

§. 76.

Auferstehung.

G. A. Teller, fides dogmatis de resurrectione carnis per 4 priora secula, Hal. et Helmst. 1766. 8. *Ch. W. Flügge*, Geschichte der Lehre vom Zustande des Menschen nach dem Tode, Lpz. 1799. 1800. 8. † *Hubert Beckers* Mittheilungen aus den merkwürdigsten Schriften der verflossenen Jahrhunderte über den Zustand der Seele nach dem Tode, Augsb. 1835. 1836. † *C. Ramers*, des Origenes Lehre von der Auferstehung des Fleisches, Trier 1851.

Gegründet auf die von dem Apostel Paulus in grossartiger Weise vorgetragene Lehre von einer Wiederbelebung der Körper, die schon in frühern Vorstellungen des Alterthums ihren Grund gehabt[1], seit der Auferstehung Jesu aber einen persönlichen Mittelpunkt und eine hohe populäre Anschaulichkeit gewonnen hatte[2], bildete sich die Lehre von der Auferstehung (des Fleisches)[3] im apologetischen Zeitalter weiter aus, indem die aus der sinnlichen Verstandesrichtung hervorgegangenen Einwürfe der Gegner bereits in dem Briefe des *Clemens* an die Corinther, sowie in den Schriften eines *Justin*, *Athenagoras*, *Theophilus*, *Irenæus*, *Tertullian*, *Minucius Felix*, *Cyprian* u. A. mit grösserer oder geringerer Ausführlichkeit beantwortet wurden[4]. Mit Ausnahme der alexandrinischen Theologen, namentlich des *Origenes*[5], der das Dogma durch Zurückführung auf die ächte paulinische Vorstellung von den falschen Zusätzen zu reinigen, zugleich aber die Lehre nach alexandrinischer Weise zu vergeistigen und zu idealisiren suchte, hielten sich die übrigen rechtgläubigen Lehrer an eine eigentliche Wiedererweckung des Leibes, und zwar eben desselben Leibes, den der Mensch auf Erden hatte[6]. Die Gnostiker dagegen verwarfen die Lehre von einer leiblichen Auferstehung gänzlich[7], während die arabischen Irrlehrer, welche *Origenes* bekämpfte, auch die Seele sammt dem Körper in den Todesschlaf versinken liessen, um mit diesem erst am jüngsten Tage zu erwachen[8].

[1] Vgl. *Herder*, von der Auferstehung (Werke zur Relig. u. Theol. Bd. XI). *G. Müller*, über die Auferstehungslehre der Parsen, in den Stud. u. Krit. 1835, 2. Heft, S. 477 ff. *Corrodi* a. a. O. S. 345.

[2] Um so auffallender ist, dass, während bei Paulus die *Auferstehung Jesu* den Mittelpunkt der ganzen Lehre bildet, dieses Factum bei den Kirchenlehrern dieser Periode zurücktritt, wenigstens nicht bei allen den Grundstein ihrer Lehre von der Auferstehung bildet. Einige, wie *Athenagoras*, der doch dem Gegenstand ein ganzes Buch gewidmet, und *Minucius Felix*, lassen die Auferstehung Jesu ganz unberücksichtigt (s. unten), und auch die Uebrigen führen ihren Beweis mehr aus der Vernunft und

aus Naturanalogien (Wechsel von Tag und Nacht, Samen und Frucht, Phönix u. s. w. Clem. R. c. 24 u. ep. 11, 9).

³ Bekanntlich lehrt das N. Test. keine ἀνάστασις τῆς σαρκός, sondern τῶν νεκρῶν, und spricht von einer Wiederbelebung des σῶμα. Doch wurde bald der Ausdruck resurrectio carnis geläufig, und ging auch so in das sogenannte apostolische Symbolum über.

⁴ *Clemens* ad Cor. c. 24 (vgl. Note 2). *Justin d. M.* hält sich buchstäblich an die Lehre von einer leiblichen Auferstehung, und zwar so, dass der Körper mit allen seinen Theilen wieder aufersteht, fragm. de resurr. c. 3 (als besond. Programm herausg. von *Teller* 1766, im Auszuge bei *Rössler*, Bibl. I, S. 174), vgl. *Semisch* II, S. 146 ff. Selbst Krüppel werden als solche wieder erweckt, aber im Moment der Auferstehung von Christo geheilt und in einen vollkommenern Zustand versetzt werden, de resurr. c. 4, und dial. c. Tryph. §. 69. Allmacht, Gerechtigkeit und Güte Gottes, die von Jesu während seines Lebens bewirkten Todtenerweckungen, sowie endlich die Auferstehung Jesu selbst*) sind dem Justin Hauptmomente, auf welche er den Auferstehungsglauben überhaupt gründet und womit er die Nothwendigkeit einer auch den Leib treffenden Vergeltung in Verbindung bringt; denn Leib und Seele gehören nothwendig zusammen: sie bilden *ein* Gespann, wie zwei Stiere. Vereinzelt können sie ebensowenig etwas ausrichten, als *ein* Stier allein zu pflügen vermag. Nach Justin unterscheidet sich das Christenthum dadurch von der Lehre des Pythagoras und Plato, dass es nicht nur eine Unsterblichkeit der Seele, sondern auch eine Auferstehung des Körpers lehrt. Beim nähern Eintreten in die Sache mussten sich indessen auch dem Justin Fragen aufdrängen, welche wir sonst dem scholastischen Scharfsinn aufgespart sehen, z. B. über die Geschlechtsverhältnisse der auferstandenen Körper, die er den Maulthieren vergleicht! — Die Beweise, welche *Athenagoras* in seiner Schrift de resurr. anführt (vgl. bes. c. 11), sind zum Theil dieselben, deren sich die spätere natürliche Theologie zur Stützung des Unsterblichkeitsglaubens bediente: die sittliche Beschaffenheit des Menschen, seine Freiheit, Gottes vergeltende Gerechtigkeit. Was das Körperliche betrifft, so nimmt auch *er* schon Rücksicht auf die Einwendungen, die zu allen Zeiten vom Standpunkt der natürlichen Betrachtung der Dinge aus gemacht worden sind (das Uebergehen in andere Organismen u. s. w.). Er beruhigt sich indessen dabei, dass eben bei der Auferstehung alles wieder πρὸς τὴν τοῦ αὐτοῦ σώματος ἁρμονίαν καὶ σύστασιν gelangen werde. — Aehnlich *Theophilus* ad Aut. I, 8. Auch *Irenæus* adv. hær. V, 12 u. 13 behauptet die Identität des auferstandenen Leibes mit dem ehemaligen, und beruft sich auf die Analogie der Wiederbelebung (nicht Neuschöpfung) einzelner Organe bei den Wunderheilungen Jesu (des Blinden und des Mannes mit der verdorrten Hand), sowie auch besonders auf die Beispiele der von Jesu auferweckten Personen, den Sohn der Wittwe zu Nain und den Lazarus (merkwürdig genug nicht auf den Leib Christi selbst!)**). Bei *Tertullian*, der dem Gegenstand ein eigenes Buch gewidmet hat (de resurrectione

---

*) Dagegen fehlen gerade bei ihm die von Andern beigebrachten Analogien aus der Natur, worauf *Semisch* S. 148 aufmerksam macht.

**) Die Stelle 1 Cor. 15, 50, welche die Gegner der Auferstehung des Fleisches anwandten, versteht Irenæus vom *fleischlichen Sinne*.

carnis), kann die Annahme einer leiblichen Auferstehung um so weniger auffallen, da er überhaupt keinen so strengen Gegensatz zwischen Leib und Seele machte, wie er denn auf den innigen Zusammenhang und die Verbrüderung beider in diesem Leben scharfsinnig aufmerksam macht: Nemo tam proximus tibi (animæ), quem post Dominum diligas, nemo magis frater tuus, quæ (sc. caro) tecum etiam in Deo nascitur (c. 63). Nimmt doch schon hier das Fleisch an den geistigen Gütern, an den Gnadenmitteln der Salbung, der Taufe, des Abendmahles, ja an dem Märtyrertode (der Bluttaufe) Theil! Ist doch auch der Leib nach dem Bilde Gottes geschaffen! (S. oben §. 56, Note 3.) Die Bilder von Tag und Nacht, vom Phönix u. s. w. hat er mit andern gemein, und auch *er* statuirt eine Identität des künftigen und des jetzigen Leibes, c. 52: Certe non aliud resurgit quam quod seminatur, nec aliud seminatur quam quod dissolvitur humi, nec aliud dissolvitur humi quam caro, cf. 6. 63. Dem Einwand, dass man gewisse Glieder in einem zukünftigen Leben nicht mehr gebrauche, sucht er dadurch zu begegnen, dass die Glieder nicht nur an den unedeln Dienst der sinnlichen Welt gebunden, sondern auch zu Höherm bestimmt seien. So dient ja schon hier der Mund nicht zum Essen allein, sondern zum Reden und zur Lobpreisung Gottes u. s. w., s. c. 60 u. 61. — Die Einwendungen der Heiden gegen die Möglichkeit sowohl einer unkörperlichen Unsterblichkeit, als einer leiblichen Auferstehung legt *Minucius Felix* seinem Cæcilius in den Mund, c. 11: Vellem tamen sciscitari, utrumne sine corpore, an cum corporibus, et corporibus quibus, ipsisne an innovatis, resurgatur? Sine corpore? hoc, quod sciam, neque mens, neque anima, nec vita est. Ipso corpore? sed jam ante dilapsum est. Alio corpore? ergo homo novus nascitur, non prior ille reparatur. Et tamen tanta ætas abiit, sæcula innumera fluxerunt; quis unus ab inferis vel Protesilai sorte remeavit, horarum saltem permisso commeatu, vel ut exemplo crederemus? — Jeder erwartet, dass Octavius *Christum* als diesen Protesilaus nenne! Aber umsonst. Was er c. 34 als Erwiderung vorbringt, beschränkt sich auf die Allmacht Gottes, die ja auch den Menschen aus Nichts geschaffen habe, was noch schwerer sei als die blosse Wiederherstellung, auf die oben erwähnten Naturbilder (expectandum nobis etiam corporis ver est), und auf die Nothwendigkeit einer Vergeltung, der sich eben die Leugner der Auferstehung gern entziehen möchten. — *Cyprians* Vorstellungen sind den Tertullianischen nachgebildet, vgl. de habitu virg. p. 100, und *Rettberg* S. 345.

[5] Schon *Clemens* von Alexandrien hatte im Sinne gehabt, eine besondere Schrift περὶ ἀναστάσεως zu schreiben, vgl. Pæd. I, 6 p. 125 (104 *Sylb.*), und ebenso verfasste nach Eus. VI, 24 und Hier. b. Rufin *Origenes* zwei Bücher, nach dem letztern auch noch zwei Dialoge (?) über diesen Gegenstand, vgl. contra Cels. V, 20 (Opp. I, p. 592); de princ. II, 10. 1 p. 100, und die Bruchstücke Opp. I, p. 33—37. In den noch vorhandenen Schriften des Clemens Alex. wird die Lehre von der Auferstehung nur obenhin berührt. Die Stelle Strom. IV, 5 p. 569 (479 *Sylb.*), wo er die einstige Befreiung der Seele aus den Banden des Körpers als die höchste Sehnsucht des Weisen darstellt, erweckt kein günstiges Vorurtheil für seine Rechtgläubigkeit in diesem Stücke. Sein Schüler *Origenes* aber behauptet Comm. in Matth. (Opp. III, p. 811. 812), man könne, auch ohne an die leibliche Auferstehung zu glauben, seine Hoffnung auf Christum setzen,

sobald man nur an die Unsterblichkeit der Seele sich halte. Gleichwohl vertheidigte er gegen den Celsus das kirchliche Dogma, suchte aber dasselbe alles dessen zu entkleiden, was den Spöttern Anlass zum Spott geben konnte: und darum gab er auch die (nicht paulinische) Identität der Leiber auf. Contra Cels. IV, 57 (Opp. I, p. 548); V, 18 (ibid. p. 590): Οὔτε μὲν οὖν ἡμεῖς, οὔτε τὰ θεῖα γράμματα αὐταῖς φησι σαρξὶ μηδεμίαν μεταβολὴν ἀνειληφυίαις τὴν ἐπὶ τὸ βέλτιον, ζήσεσθαι τοὺς πάλαι ἀποθανόντας, ἀπὸ τῆς γῆς ἀναδύντας. Ὁ δὲ Κέλσος συκοφαντεῖ ἡμᾶς ταῦτα λέγων. Cap. 23, p. 594: Ἡμεῖς μὲν οὖν οὔ φαμεν τὸ διαφθαρὲν σῶμα ἐπανέρχεσθαι εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆς φύσιν, ὡς οὐδὲ τὸν διαφθαρέντα κόκκον τοῦ σίτου ἐπανέρχεσθαι εἰς τὸν κόκκον τοῦ σίτου. Λέγομεν γὰρ ὥσπερ ἐπὶ τοῦ κόκκου τοῦ σίτου ἐγείρεται στάχυς, οὕτω λόγος τις ἔγκειται τῷ σώματι, ἀφ' οὗ μὴ φθειρομένου ἐγείρεται τὸ σῶμα ἐν ἀφθαρσίᾳ. Die Berufung auf die Allmacht Gottes erschien ihm als eine ἀτοπωτάτη ἀναχώρησις, p. 595, nach dem Grundsatze εἰ γὰρ αἰσχρόν τι δρᾷ ὁ Θεός, οὐκ ἔστι θεός, während die richtig aufgefasste Bibellehre von der Auferstehung nichts Gottes Unwürdiges in sich schliesse, vgl. VIII, 49. 50 (Opp. I, p. 777. 778); selecta in Psalm. (Opp. II, p. 532—536), wo er die buchstäbliche Auffassung als eine φλυαρίαν πτωχῶν νοημάτων bezeichnet, und darthut, wie jeder Körper der ihn umgebenden Welt angemessen sein müsse. Wollten wir im Wasser leben, so müssten wir wie Fische gebaut sein u. s. w. Also erfordert auch der himmlische Zustand verklärte Körper, wie die des Moses und Elias waren. Zugleich berichtigt Origenes daselbst die Auslegung der Schriftstellen Ezech. 27; Matth. 8, 12; Ps. 3, 8 u. a., die man für die leibliche Fassung anführte. Vgl. de princ. II, 10 (Opp. I, p. 100; *Redep.* p. 223); *Schnitzer* S. 147 ff. Von gegnerischer Seite: Hieron. ad Pammach. ep. 38 (61); Photius (nach Method.) cod. 234. Die dem Origenes schuldgegebene, von seinen spätern Anhängern festgehaltene Meinung von einer Kugelgestalt der auferstandenen Leiber stützt sich auf eine einzige Stelle, de oratione (Opp. I, p. 268), wobei er überdies an fremde (platonische?) Autoritäten sich anschliesst, vgl. *Redepenning* II, S. 463. *Ramers* a. a. O. S 69.

[6] Siehe die unter Note 4 angeführten Stellen.

[7] So behauptete z. B. der Gnostiker *Apelles*, die Erlösung durch Christum beziehe sich ausschliesslich auf die Seelen, und leugnete die Auferstehung des Körpers (*Baur*, Gnosis S. 410). Es stand dies in Verbindung mit der Geringschätzung der Materie, dem Doketismus u. s. w.

[8] Ueber den Irrthum der *Thnetopsychiten* (wie Joh. Damasc. sie zuerst nennt) ums Jahr 248 vgl. Eus. VI, 37: Τὴν ἀνθρωπείαν ψυχὴν τέως μὲν κατὰ τὸν ἐνεστῶτα καιρὸν ἅμα τῇ τελευτῇ συναποθνήσκειν τοῖς σώμασι καὶ συνδιαφθείρεσθαι, αὖθις δέ ποτε κατὰ τὸν τῆς ἀναστάσεως καιρὸν σὺν αὐτοῖς ἀναβιώσεσθαί.

§. 77.

Weltgericht. Hades. Reinigungsfeuer. Weltbrand.

J. F. Baumgarten, historia doctrinæ de statu animarum separatarum, Hal. 1754. 4. *J. A. Ernesti*, de veterum Patr. opinione de statu medio animarum a corpore sejunct. Excurs. in lectt. academ. in ep. ad Hebr. Lips. 1795.

Den Vorgang des Weltgerichtes, das man sich mit der Todtenauferstehung verbunden dachte, malte man sich

verschiedentlich aus. Bald wurde das Gericht dem Sohne, bald dem Vater zugeschrieben, beides im Gegensatz gegen den hellenischen Mythus von den Richtern in der Unterwelt[1]. Die den Hebräern wie den Griechen bekannte Vorstellung von einem Hades (שְׁאוֹל) wurde auch in das Christenthum hinübergenommen, und die Voraussetzung, dass erst mit der Auferstehung des Körpers und nach vollendetem Gerichte die eigentliche Seligkeit und Verdammniss beginne, schien die Annahme eines solchen Zwischenzustandes, in welchem sich die Seele von dem Augenblicke ihres Abscheidens aus dem Leibe bis zu jener Katastrophe befinde, zu fordern[2]. Dennoch dachte sich z. B. *Tertullian* die Märtyrer unmittelbar an den Ort der Seligen, ins Paradies, versetzt, und sah darin zugleich einen Vorzug vor den übrigen Christen[3], während *Cyprian* überhaupt keinen Mittelzustand zu kennen scheint[4]. Die Gnostiker verwarfen mit der leiblichen Auferstehung auch den Hades und nahmen an, dass die Pneumatischen sogleich nach dem Tode aus dem Reiche des Demiurgen befreit und in das πλήρωμα erhoben würden[5]. Auch die altorientalisch-parsische Idee von einem reinigenden Feuer finden wir bereits in dieser Periode bei *Clemens* von Alexandrien und *Origenes*: doch wird dieses reinigende Feuer noch nicht in jenen Zwischenzustand versetzt, sondern entweder allgemein gefasst oder verbunden gedacht mit dem allgemeinen Weltbrande[6].

[1] *Justin. M.* Apol. I, 8: Πλάτων δὲ ὁμοίως ἔφη Ῥαδάμανθυν καὶ Μίνω κολάσειν τοὺς ἀδίκους παρ' αὐτοὺς ἐλθόντας, ἡμεῖς δὲ τὸ αὐτὸ πρᾶγμά φαμεν γενήσεσθαι, ἀλλ' ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ. Ueber Justins weitere Vorstellungen vom Gericht s. Apol. II, 9; *Semisch* II, S. 474. 475. *Tatian* contra Gr. 6: Δικάζουσι δὲ ἡμῖν οὐ Μίνως, οὐδὲ Ῥαδάμανθυς . . . . δοκιμαστὴς δὲ αὐτὸς ὁ ποιητὴς Θεὸς γίνεται. Vgl. c. 25.

[2] *Justin d. M.* dial. c. Tr. §. 5 lässt die Seelen der Frommen einstweilen an einem bessern, die der Gottlosen an einem schlimmern Orte verweilen. Ja er verwirft (§. 80) die Lehre, dass die Seelen sogleich nach dem Tode in den Himmel aufgenommen werden, als eine häretische; doch legt er den Seelen ein Vorgefühl ihrer Bestimmung bei, coh. ad Gr. c. 35, vgl. *Semisch* S. 464, Anm. 3. Auch wohnen die Guten schon vor dem letzten Entscheide an einem glücklichern, die Schlechten an einem schlechtern Orte, dial. c. Tr. §. 5. Ueber seine Meinung, dass beim Abscheiden der Seele aus dem Leibe die erstere den bösen Engeln in die Hände falle (dial. c. Tr. §. 105), s. *Semisch* II, S. 465. — *Irenæus* V, 31 p. 334 (454 *Gr.*): Αἱ ψυχαὶ ἀπέρχονται εἰς τὸν τόπον τὸν ὡρισμένον αὐταῖς ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, κἀκεῖ

μέχρι τῆς ἀναστάσεως φοιτῶσι, περιμένουσαι τὴν ἀνάστασιν· ἔπειτα ἀπολαβοῦσαι τὰ σώματα καὶ ὁλοκλήρως ἀναστᾶσαι, τουτέστι σωματικῶς, καθὼς καὶ ὁ Κύριος ἀνέστη, οὕτως ἐλεύσονται εἰς τὴν ὄψιν τοῦ Θεοῦ (damit in Verbindung der descensus Christi ad inferos u. Luc. 16, 22 ff.). *Tertullian* erwähnt de anima c. 55 eines Büchleins, worin er gezeigt habe, omnem animam apud inferos sequestrari in diem Domini. Das Büchlein ist nicht mehr vorhanden, doch vgl. de anim. c. 58. Die Idee eines *Seelenschlafes*, die nicht zu verwechseln ist mit der arabischen Irrlehre, wird von Tertullian a. a. O. verworfen, wie er auch die auf 1 Sam. 28 gestützte Annahme zurückweist, als ob Geister aus der Unterwelt citirt werden könnten, und ihr die Stelle Luc. 16, 26 entgegenhält (vgl. Orig. hom. II in 1 Reg. Opp. II, p. 490—498).

[3] *Tertullian* de anim. 55, de resurr. 43: Nemo peregrinatus a corpore statim immoratur penes Dominum, nisi ex martyrii prærogativa, paradiso scilicet, non inferis deversurus. Ueber die verschiedene Terminologie von inferi, sinus Abrahæ, Paradisus adv. Marc. IV, 34; Apol. c. 47; Orig. hom. II in 1 Reg. l. c. u. hom. in Num. 26, 4 s. *Münscher, v. Cölln* I, p. 57. 58.

[4] *Cyprian* adv. Demetr. p. 196 und tract. de mortalitate an verschiedenen Orten, wo unter anderm die Hoffnung ausgesprochen ist, dass die an der Pest Verstorbenen sogleich zu Christo kommen, p. 158. 164 (mit Berufung auf das Beispiel Enochs). 166. *Rettberg* S. 345.

[5] *Neander*, gnost. Systeme S. 141 ff.

[6] Noch allgemeiner gehalten ist die Idee bei *Clemens* Pæd. III, 9 Ende, p. 282 (241 *Sylb.*) und Strom. VII, 6 p. 851 (709 *Sylb.*): Φαμὲν δ' ἡμεῖς ἁγιάζειν τὸ πῦρ, οὐ τὰ κρέα, ἀλλὰ τὰς ἁμαρτωλοὺς ψυχάς· πῦρ οὐ τὸ πάμφαγον καὶ βάναυσον, ἀλλὰ τὸ φρόνιμον λέγοντες, τὸ διϊκνούμενον διὰ ψυχῆς τῆς διερχομένης τὸ πῦρ. Dem ganzen Zusammenhange nach ist hier von der reinigenden Kraft eines mystischen Feuers *schon während dieses Lebens* die Rede, vielleicht mit Anspielung auf Matth. 3, 11. Luc. 3, 16. — *Origenes* dagegen betrachtet, mit Beziehung auf 1 Cor. 3, 12, das weltzerstörende Feuer am Ende der Tage zugleich als ein πῦρ καθάρσιον, contra Cels. V, 15. Keiner (und wäre er Paulus oder Petrus selber) kann sich diesem Feuer entziehen, aber dieses Feuer ist (nach Jes. 43, 2) für die Gereinigten schmerzlos. Es ist ein zweites sacramentum regenerationis; und wie man schon die Bluttaufe mit der Wassertaufe in Analogie setzte (s. oben §. 72, Note 10), so hält Origenes auch diese *Feuertaufe* am Ende der Welt für diejenigen nothwendig, welche der Geistestaufe wieder verlustig gegangen sind; für die Uebrigen ist es ein Prüfungsfeuer. Vgl. in Exod. hom. VI, 4; in Psalm. hom. III, 1; in Luc. hom. XIV (Opp. III, p. 948); XXIV, p. 961; in Jerem. hom. II, 3; in Ezech. hom. I, 13; vgl *Redep*. zu p. 235. *Guericke*, de schola alex. II, p. 294. *Thomasius* S. 250

Rücksichtlich des *Weltendes* schwankte die Vorstellung zwischen einer förmlichen *Vernichtung* und einer *Umbildung*. Letztere scheinen die meisten Väter angenommen zu haben, während *Justin d. M.* (im Gegensatz gegen die stoische Lehre) an eine eigentliche Weltvernichtung glaubt, Apol. I, 20 u. II, 7. Vgl. *Semisch* II, S. 475.

§. 78.

Zustand der Seligen und Verdammten. Wiederbringung.

J. F. Cotta, historia succincta dogmatis de pœnarum infernalium duratione, Tub. 1774. *J. A. Dietelmaier*, commenti fanatici ἀποκαταστάσεως πάντων historia antiquior, Altorf 1769. 8.

Verschieden waren die Ausdrücke, womit die fromme Sprache den Zustand der Seligen bezeichnete; und die Vorstellung von den verschiedenen Stufen der Seligkeit, je nach den Graden der im Leben entwickelten Tugend, stand in Uebereinstimmung mit dem in dieser Periode vorherrschenden Lehrtropus von der sittlichen Freiheit, womit sich auch die Idee von einem weitern Fortschreiten nach diesem Leben vertrug[1]. Diese Vorstellung finden wir vorzüglich bei *Origenes* entwickelt[2], der auch zugleich sich von allen sinnlichen Vorstellungen künftiger Himmelsfreuden möglichst fern zu halten und dieselben in rein geistige Genüsse zu setzen sich bestrebte[3]. Ebenso finden wir rücksichtlich der Vorstellungen, die man sich von der Verdammniss machte und welche die Meisten als eine *ewige* fassten[4], bald eine sinnlichere, bald eine minder sinnliche Auffassung, obwohl hier, der Natur der Sache nach, eine rein geistige Vorstellung nicht wohl möglich war. Selbst *Origenes* dachte sich die Körper der Verdammten schwarz[5]. Da er aber überhaupt das Böse mehr als eine Negation und Privation des Guten ansah, so ward er von seinem idealistischen Streben getrieben, der Hölle selbst ein Ziel zu setzen und mit der Wiederbringung aller Dinge ein endliches Aufhören der Strafen zu hoffen, wenn er auch gleich in volksmässigen Vorträgen die geläufige Vorstellung von ewigen Höllenstrafen beibehielt[6].

[1] So besteht nach *Justin d. M.* die Seligkeit des Himmels grossentheils in der Fortsetzung der Seligkeit des tausendjährigen Reiches; nur in dem unmittelbaren Umgange mit Gott liegt der Unterschied, Apol. I, 8. *Semisch* II, S. 477. Uebrigens wurden die Mittelzustände schon vor der Auferstehung verschieden bezeichnet (vgl. Note 6 zum vor. §.). Ebenso der Ort der Seligen. So unterscheidet *Irenæus* V, 36 p. 337 (460 *Gr.*) zwischen οὐρανός, παράδεισος und πόλις, und stützt sich, um die Verschiedenheit der Wohnorte zu beweisen, auf Matth. 13, 8 und Joh. 14, 2. Auch *Clemens* von Alexandrien nahm verschiedene Stufen der Seligkeit an, Strom. IV, 6 p. 579. 580 (488. 489 *Sylb.*); VI, 14 p. 793 (668 *Sylb.*); und ebenso *Origenes* de princ. II, 11 (Opp. I, p. 104).

[2] Nach *Origenes* a. a. O. halten sich die Seligen in den Luftregionen auf (1 Thess. 4, 17) und unterrichten sich von dem, was in der Luft vor-

geht. Zuerst gelangen sie (unmittelbar nach dem Hinschied) ins Paradies (eruditionis locus, auditorium vel schola animarum), das er sich (wie Plato) auf einer glückseligen Insel denkt; und von da geht es, je nachdem einer zunimmt in Erkenntniss und Frömmigkeit, weiter in die höhern Regionen, durch verschiedene mansiones hindurch, welche die Schrift Himmel nennt, ins eigentliche Himmelreich. Auch *er* beruft sich auf Joh. 14, 2, und auch im Himmelreich giebt es noch Fortschritte (Streben und Vollendung). Vgl. *Redepenning*, Origenes II, S. 340 ff.

[3] In demselben Abschn. de princ. II, 11. 2 entwirft Origenes ein starkes Bild von den sinnlichen Erwartungen derer, qui magis delectationi suæ quodammodo ac libidini indulgentes, solius litteræ discipuli arbitrantur repromissiones futuras in voluptate et luxuria corporis expectandas. Er setzt dagegen mit einseitiger Hervorhebung des Intellectuellen den Hauptvorzug eines künftigen Lebens in die Befriedigung des Wissenstriebes, den wir nicht würden von Gott empfangen haben, wenn es nicht in seiner Absicht läge, ihn wirklich zu befriedigen. Wir zeichnen hier gleichsam den Umriss zum Bilde, das dort seine Vollendung erhalten wird. Die Gegenstände des künftigen Erkennens sind, wie sich erwarten lässt, meist theologischer Art, und namentlich musste dem Allegoristen viel daran liegen, dass uns dann alle Typen des A. Test. klar werden, p. 105: Tunc intelliget etiam de sacerdotibus et Levitis et de diversis sacerdotalibus ordinibus rationem, et cujus forma erat in Moyse, et nihilominus quæ sit veritas apud Deum jubilæorum, et septimanas annorum; sed et festorum dierum et feriarum rationes videbit et omnium sacrificiorum et purificationum intuebitur causas; quæ sit quoque ratio lepræ purgationis et quæ lepræ diversæ, et quæ purgatio sit eorum, qui seminis profluvium patiuntur, advertet; et agnoscet quoque, quæ et quantæ qualesque virtutes sint bonæ, quæque nihilominus contrariæ, et qui vel illis affectus sit hominibus, vel istis contentiosa æmulatio. Doch sind auch metaphysische und selbst naturhistorische Kenntnisse nicht ausgeschlossen: Intuebitur quoque, quæ sit ratio animarum, quæve diversitas animalium vel eorum, quæ in aquis vivunt, vel avium, vel ferarum, quidve sit, quod in tam multas species singula genera deducuntur, qui creatoris prospectus, vel quis per hæc singula sapientiæ ejus tegitur sensus. Sed et agnoscet, qua ratione radicibus quibusdam vel herbis associantur quædam virtutes, et aliis e contrario herbis vel radicibus depelluntur. Ebenso werden uns die Menschenschicksale und die Wege der Vorsehung klar werden. Zu den Belehrungen Gottes auf einer höhern Stufe gehören endlich die über die Gestirne, «warum der eine Stern an dem einen Orte stehe, warum er gerade von dem andern so weit getrennt ist» u. s. w. Das Höchste aber und Letzte ist ihm gleichwohl das Anschauen Gottes selbst, die Erhebung des Geistes über jede Schranke der Sinnlichkeit. Das ist die Nahrung, deren allein der Selige bedarf. Vgl. de princ. III, 318. 321, und Tom. XX in Joh. (Opp. IV, p. 315): Ὅτε μὲν ὁ ἑωρακὼς τὸν υἱὸν, ἑώρακε τὸν πατέρα· ὅτε δὲ ὡς ὁ υἱὸς ὁρᾷ τὸν πατέρα, καὶ τὰ παρὰ τῷ πατρὶ ὄψεταί τις, οἱονεὶ ὁμοίως τῷ υἱῷ αὐτόπτης ἔσται τοῦ πατρὸς καὶ τῶν τοῦ πατρὸς, οὐκέτι ἀπὸ τῆς εἰκόνος ἐννοῶν τὰ περὶ τούτου, οὗ ἡ εἰκών ἐστι. Καὶ νομίζω γε τοῦτο εἶναι τὸ τέλος, ὅταν παραδίδωσι τὴν βασίλειαν ὁ υἱὸς τῷ Θεῷ καὶ πατρὶ, καὶ ὅτε γίνεται ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν (1 Cor. 15, 28). *Redepenning*, Orig. II, S. 283 ff. Ein passendes Gegenstück zu

der Origenistischen Auffassung bildet die sinnlich gefärbte, rhetorische Schilderung *Cyprians*, die mit seiner hierarchisch-asketischen Gesinnung zusammenhängt, aber zugleich einen kirchlichern Charakter und, weil auch auf gemüthliche Bedürfnisse (des persönlichen Wiedersehens u. s. w.) berechnet, grössere Popularität hat, de mortalitate p. 166: Quis non ad suos navigare festinans ventum prosperum cupidius optaret, ut velociter caros liceret amplecti? Patriam nostram Paradisum computamus; parentes Patriarchas habere jam cœpimus: quid non properamus et currimus, ut patriam nostram videre, ut parentes salutare possimus? Magnus illic nos carorum numerus expectat, parentum, fratrum, filiorum frequens nos et copiosa turba desiderat, jam de sua immortalitate secura, et adhuc de nostra salute sollicita. Ad horum conspectum et complexum venire quanta et illis et nobis in commune lætitia est! Qualis illic cœlestium regnorum voluptas sine timore moriendi et cum æternitate vivendi! quam summa et perpetua felicitas! Illic apostolorum gloriosus chorus, illic prophetarum exultantium numerus, illic martyrum innumerabilis populus ob certaminis et passionis victoriam coronatus; triumphantes illic virgines, quæ concupiscentiam carnis et corporis continentiæ robore subegerunt; remunerati misericordes, qui alimentis et largitionibus pauperum justitiæ opera fecerunt, qui dominica præcepta servantes ad cœlestes thesauros terrena patrimonia transtulerunt. Ad hos, fratres dilectissimi, avida cupiditate properemus, ut cum his cito esse, ut cito ad Christum venire contingat, optemus.

[4] *Clemens von Rom* ep. 2, c. 8 (vgl. c. 9): Μετὰ γὰρ τὸ ἐξελθεῖν ἡμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἔτι δυνάμεθα ἐκεῖ ἐξομολογήσασθαι ἢ μετανοεῖν ἔτι. So behauptet auch *Justin d. M.* im Gegensatz gegen die tausendjährige Strafzeit des Plato eine ewige, Apol. I, 8; coh. ad Græc. c. 35. So *Minucius Felix* c. 35: Nec tormentis aut modus ullus aut terminus. Desgleichen *Cyprian* ad Demetr. p. 195: Cremabit addictos ardens semper gehenna, et vivacibus flammis vorax pœna, nec erit, unde habere tormenta vel requiem possint aliquando vel finem. Servabuntur cum corporibus suis animæ infinitis cruciatibus ad dolorem. Pag. 196: Quando istinc excessum fuerit, nullus jam pœnitentiæ locus est, nullus satisfactionis effectus: hic vita aut amittitur, aut tenetur, hic saluti æternæ cultu Dei et fructu fidei providetur. — Verschieden von der Ansicht ewiger Strafen ist die einer endlichen Vernichtung, wie sie *Arnobius* im Anfang der folgenden Periode vortrug, und zu der man einen Anfang in einer Stelle Justins (dial. c. Tr. §. 5) hat finden wollen, wo es heisst, dass die Seelen der Bösen so lange gestraft würden, ἔςτ' ἂν αὐτὰς καὶ εἶναι καὶ κολάζεσθαι ὁ Θεὸς θέλῃ (vgl. über diese Stelle *Semisch* II, S. 480. 481). Vgl. auch *Irenæus* II, 34: Quoadusque ea Deus et esse et perseverare voluerit, und Clement. hom. III, 3.

[5] Gewöhnlich dachte man sich (nach Analogie der biblischen Stellen) das Feuer als das Strafinstrument, dessen sich Gott bediene. *Justin d. M.* redet an verschiedenen Stellen von einem πῦρ αἰώνιον, ἄσβεστον (Apol. II, 1. 2. 7; dial. c. Tr. §. 130). *Clemens von Alexandrien* coh. 47 (35) bezeichnet dieses Feuer als πῦρ σωφρονοῦν, *Tertullian* Scorp. 4 und *Minuc. Fel.* 35 (später auch Hieronymus u. A.) als ein ignis sapiens. Die Stelle des Minucius mag statt der übrigen dienen: Illic sapiens ignis membra urit et reficit, carpit et nutrit, sicut ignes fulminum corpora tangunt, nec

absumunt. Sicut ignes Ætnæ et Vesuvii montis et ardentium ubique terrarum flagrant nec erogantur, ita pœnale illud incendium non damnis ardentium pascitur, sed inexesa corporum laceratione nutritur. Vgl. auch Tertull. Apol. c. 48, und Cypr. ad Demetr. l. c., nach welchem den Seligen beim Anblick dieser Strafen eine Genugthuung wird für die in der Zeitlichkeit erlittenen Verfolgungen. Die Hölle dachte man sich als einen Ort; so *Justin d. M.* Apol. I, 19: Ἡ δὲ γέεννά ἐστι τόπος, ἔνθα κολάζεσθαι μέλλουσι οἱ ἀδίκως βιώσαντες καὶ μὴ πιστεύοντες ταῦτα γενήσεσθαι, ὅσα ὁ θεὸς διὰ τοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξε. — Wie *Origenes* die Seligkeit in Geistiges setzte, so sah er auch in der Entfernung von Gott, in der Gewissensqual u. s. w. die Verdammniss, de princ. II, 10 (Opp. I, p. 102). Das ewige Feuer ist nicht ein materielles, das ein Anderer angezündet hat, sondern der Brennstoff sind die vor das Gewissen tretenden Sünden selbst, das Feuer ähnlich dem Feuer der Leidenschaft in dieser Welt. Die Entzweiung der Seele mit Gott ist dem Schmerz vergleichbar, den wir empfinden, wenn alle Glieder des Körpers aus ihren Banden gerissen werden (eine endlose Zerfahrenheit unseres Wesens!). Auch unter der äussersten Finsterniss denkt sich Orig. nicht sowohl einen lichtleeren Raum, als vielmehr den Zustand der Unwissenheit, so dass die Annahme *schwarzer* Körper mehr eine Anbequemung an die Volksvorstellung scheint. Auch darf man nicht vergessen, dass Origenes allen diesen Strafen noch einen ärztlichen oder pädagogischen Zweck unterlegte, in Hoffnung nämlich auf dereinstige Besserung.

[6] De princ. I, 6 (Opp. I, p. 70. 71; bei *Münscher, v. Cölln* I, S. 64. 65). Die hier geäusserte Vorstellung hängt zusammen mit des Origenes Ansicht von Gott überhaupt, dem Zwecke göttlicher Strafen, der Freiheit und der Natur des Bösen, sowie mit seiner Dämonologie und vorzüglich mit seinem siegreichen Glauben an die alles überwindende Kraft der Erlösung (nach Ps. 110, 1 und 1 Cor. 15, 25). Dabei aber gestand er offen, dass diese Lehre den noch Ungebesserten leicht schädlich werden könnte, contra Cels. VI, 26 (Opp. I, p. 650), daher er denn auch gleich im Anfange der Homilie XIX in Jerem. (Opp. T. III, p. 241) von einer ewigen Verdammniss, ja sogar von der Unmöglichkeit spricht, sich erst im künftigen Leben zu bessern. Und gleichwohl nennt er in derselben Hom. p. 267 die Furcht vor der ewigen Strafe (nach Jerem. 20, 7) eine ἀπάτη, freilich eine heilsame, von Gott selbst veranstaltete ἀπάτη (gleichsam einen pädagogischen Kunstgriff); denn manche Weise, oder die sich dafür hielten, übergaben sich, nachdem sie die (theoretische) Wahrheit in Beziehung auf die göttlichen Strafen erkannt und somit den (praktisch-heilsamen) Betrug verlassen hatten, einem lasterhaften Leben, während es ihnen nützlicher gewesen wäre, an die Ewigkeit der Höllenstrafen zu glauben. Vgl. *Redepenning* II, S. 447.

Zweite Periode.

Vom Tode des Origenes bis auf Johannes Damascenus, vom Jahr 254—730.

Die Zeit der Polemik.

A. Allgemeine Dogmengeschichte der zweiten Periode.

§. 79.

Einleitung.

de Wette, christliche Sittenlehre Bd. II, S. 294 ff. *Münscher*, Handbuch Bd. III. Abschn. 1.

Innerhalb dieses beträchtlichen Zeitraumes bewegt sich die kirchliche *Polemik* auf eine vor dem apologetischen Streben der vorigen und dem systematischen der folgenden Periode entschieden hervorragende Weise. Von der sabellianischen bis zur monotheletischen Streitigkeit, die mit den genannten Grenzpunkten beinahe zusammentreffen, geht eine ununterbrochene Kette von Kämpfen *innerhalb* der Kirche um die wichtigsten Lehrbestimmungen. Während in der vorigen Periode das Häretische sich wie von selbst ausschied, zeigt sich dagegen hier längere Zeit ein Schwanken des Sieges bald auf die eine, bald auf die andere Seite hin, bis endlich nicht ohne Hülfe der weltlichen Macht und der äussern Umstände, aber auch nicht ohne innere Nothwendigkeit, die Orthodoxie die Oberhand gewinnt.

§. 80.

Lehrbestimmungen und Lehrstreitigkeiten.

Es sind die drei Grundpfeiler des kirchlichen Lehrgebäudes: *Theologie*, *Christologie* und *Anthropologie*, welche auf den Concilien ausgefochten und in Symbolen festgesetzt wurden. Die Lehrstreitigkeiten, die hier in Betracht

kommen, sind: *a)* in Beziehung auf die Lehre von der Trinität (Theologie) die sabellianische und die arianische, mit ihren Verzweigungen, der semiarianischen und macedonianischen; *b)* in Beziehung auf die Naturen in Christo (Christologie) die apollinaristische, nestorianische, eutychianisch-monophysitische und die monotheletische; *c)* in Beziehung auf die Anthropologie und Heilsordnung die pelagianische und semipelagianische, in Beziehung auf die Kirche die donatistische Streitigkeit. Die erstern haben ihre Wurzel im Morgenlande, die letztern die ihrige im Abendlande, doch so, dass gegenseitig beide Länderstriche die Wirkungen des Kampfes erfuhren, in Folge dessen schon jetzt theilweise eine Spaltung der beiden Kirchenkörper hervortrat, bis endlich durch den Streit über den Ausgang des heiligen Geistes ein dauerndes Schisma herbeigeführt wurde.

Die im Morgenlande, theilweise auch im Abendlande, geführte *Bilderstreitigkeit*, die nur ihrem Anfange nach in diese Periode fällt, gehört zwar zunächst der Geschichte des Cultus an, wirkte aber doch (besonders im Morgenlande) auch mittelbar auf die Lehrbestimmungen über das Wesen Gottes, die Person Christi und die Bedeutung des Sacraments. Die weitere Entwicklung aber der Lehre von den Sacramenten und der Eschatologie blieb der folgenden Periode aufbehalten. Ueber die äussere Geschichte dieser Streitigkeiten s. die Kirchengeschichte.

§. 81.

Dogmatischer Geist dieser Periode. Schicksale des Origenismus.

In dem Maasse, als die kirchliche Rechtgläubigkeit in fester und consequenter Gliederung sich ausbildete, nahm die Freiheit der individuellen Dogmenbildung ab, und die Gefahr, häretisch zu werden, nahm zu; weshalb denn auch die freiere Richtung früherer Lehrer, wie die eines *Origenes*, von der spätern Zeit nicht mehr ertragen werden konnte, sondern nachträglich verdammt wurde. Wenn aber auch äusserlich verdammt, so lebte doch der origenistische Geist in den vorzüglichsten Lehrern des Morgenlandes, nur durch engere Schranken gehalten, fort, und auch im Abendlande wurden die Werke des grossen Lehrers durch Hieronymus und Rufin bekannt und blieben selbst nicht ohne Einfluss auf die Gegner.

Die vornehmsten *Anhänger* des Origenes waren *Dionysius*, Bischof von Alexandrien, *Pamphilus* von Cäsarea, *Gregorius Thaumaturgus*, Bischof von Neocäsarea u. A. An der Spitze der Gegner stand *Methodius*, Bischof von

Lykien, nachher von Tyrus († in der Diokletianischen Verfolgung 311), obwohl derselbe auch wieder manche origenistische Gedanken sich aneignete, z. B. in seinem Symposion, s. *Neander* I, 3 S. 1232 ff. Ueber die weitern origenistischen Streitigkeiten unter Justinian I. und die Verdammung seiner Sätze, durch *Mennas*, Bischof von Constantinopel herbeigeführt im Jahr 544, vgl. die Kirchengeschichte. — *Ramers* a. a. O. (1. Abschnitt: historische Orientirung).

§. 82.

Kirchenlehrer dieser Zeit.

Unter den Lehrern des Morgenlandes, welche auf die Entwicklung des Lehrbegriffs den meisten Einfluss geübt oder denselben in Schriften dargestellt haben, sind zu nennen: *Euseb von Cäsarea*[1], *Euseb von Nikomedien*[2], vorzüglich aber *Athanasius*[3] und die drei Kappadocier *Basilius der Gr.*[4], *Gregor von Nyssa*[5], *Gregor von Nazianz*[6]; nächst ihnen: *Chrysostomus*[7], *Cyrill von Jerusalem*[8], *Epiphanius*[9], *Ephräm der Syrer*[10], *Nemesius*[11], *Cyrill von Alexandrien*[12], *Theodor von Mopsvheste*[13], *Theodoret*, Bischof von Cyrus[14]; im Abendlande: *Arnobius*[15], *Lactantius*[16], *Hilarius von Pictavium*[17], *Hieronymus*[18], *Ambrosius*[19], und vor allen *Augustinus*[20]. An diesen schliessen sich in grösserer oder geringerer Bedeutsamkeit an: *Joh. Cassianus*[21], *Vincentius von Lerinum*[22], *Salvianus*[23], *Leo I. der Gr.*[24], *Prosper Aquitanus*[25], *Gennadius*[26], *Fulgentius von Ruspe*[27], *Boëthius*[28], *Gregor d. Gr.*[29], *Isidor von Hispalis*[30], der als Sammler des bereits vorhandenen dogmatischen Stoffes und Vorläufer des Johannes Damascenus (im Morgenlande) wichtig ist.

[1] *Eusebius* (Pamphili), Bischof von Cäsarea (Verf. der Kirchengeschichte), geb. um 261, † 340. Dogmatische Schriften von ihm sind (ausser dem Prolog zur Kirchengeschichte): Εὐαγγελικῆς ἀποδείξεως παρασκευή (praeparatio evangelica), 1. Ausg. v. *Steph.* 1544 s. Cum not. *F. Vigeri* 1628. Col. 1688. fol. — Εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις (demonstratio evangelica), ed. *Steph.* 1515. Cum not. *Rich. Montacutii* 1628. Lips. 1688. fol. — Κατὰ Μαρκέλλου II. — Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας, τῶν πρὸς Μάρκελλον — Epistola de fide Nicæna ad Cæsareenses. — Auch einiges Exegetische gehört hierher.

[2] *Euseb von Nikomedien*, erst Bischof von Berytus, zuletzt von Constantinopel, † 340; Haupt der eusebianischen Partei im arianischen Streite. Seine Meinungen s. bei Athanasius, Sozomenus, Theodoret (bei diesem I, 6 die von ihm geschriebene ep. ad Paulianum Tyri episcopum) und Philostorgius, vgl. *Fabr.* bibl. gr. Vol. VI, p. 109 ff.*).

*) Die Homilien des *Euseb von Emisa* († 360) haben nur untergeordnete dogmatische Bedeutung für die Lehre vom descensus ad inferos. Opusc. ed. *Augusti*, Elberf. 1829. *Thilo*, über die Schriften des Euseb von Alexandr. und des Euseb von Emisa, Halle 1832.

[3] *Athanasius*, Vater der Orthodoxie, geb. zu Alexandrien um 296, Bischof daselbst 326, † 373; wichtig durch seinen Einfluss auf die Bestimmung der nicäischen Formel und durch seine Stellung im arianischen Streit. Von den zahlreichen dogmatischen Schriften sind die bedeutendsten: Λόγος κατὰ Ἑλλήνων (apologetisch); λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ θεοῦ λόγου καὶ τῆς διὰ σώματος πρὸς ἡμᾶς ἐπιφανείας αὐτοῦ — Ἔκθεσις πίστεως (expositio fidei Nicænæ) — Πρὸς τοὺς ἐπισκόπους Αἰγύπτου καὶ Λιβύης, ἐπιστολὴ ἐγκυκλικὸς κατὰ Ἀρειανῶν — Oratt. V contra Arianos — Homilien, Briefe u. s. w. Ausgaben: die Benedictiner (von *Montfaucon*), 1689—1698. II. fol., u. die von *N. A. Giustiniani*, Patav. et Lips. 1777. IV. fol. Vgl. *Tillemont* T. VIII. *Rössler*, Bibl. d. Kirchenväter, Bd. 5. Monographien: †*Möhler*, Athanasius d. Gr. u. die Kirche seiner Zeit, Mainz 1827; n. A. 1844. II. 8. *Böhringer*, die Kirche Christi, I, 2 S. 1 ff.

[4] *Basilius*, aus Neocäsarea, geb. 316, † 379, wichtig im arianischen und macedonianischen Streit. Hauptschriften: Ἀνατρεπτικὸς τοῦ ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου (libri V contra Eunomium), περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, viele Briefe u. Homilien (in Hexaëmeron 11; in Ps. 17; diversi argumenti 31. Sermones 25). Ausgg. von *Fronto Ducæus* und *Morellus*, Par. 1618. 1638. II. (III.) fol.; die Benedictiner von 1688. III. fol. und die von **Garnier*, Par. 1721—1730. III. fol.; cura *de Sinner* Par. 1839. III. Monogr.: *Feisser*, de vita Basilii, Gron. 1828. **C. R. W. Klose*, Basilius d. Gr. nach seinem Leben und seiner Lehre, Stralsund 1835. 8. *A. Jahn*, Basilius M. platonizans, Bern. 1838. 4. *Ders.*, Animadversiones in S. Basilii M. opera, Bern. 1843. *Böhringer* I, 2 S. 152 ff.

[5] *Gregor von Nyssa*, Bruder des Vorigen, aus Kappadocien, † um 394. Schriften: Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας; dogmatisch-exegetische über Welt- und Menschenschöpfung; gegen Eunomius und Apollinaris; mehrere Homilien, asket. Tractate u. s. w. Obwohl ein strenger Anhänger der nicäischen Lehre, zeichnete sich Gregor durch Milde der Gesinnung aus, «*in seiner wissenschaftlichen Tiefe, wie in seinen Sonderbarkeiten dem Origenes am nächsten*» (*Hase*). Ausg. von *Morellius*, Par. 1615. II. fol. Append. von *Gretser*. Par. 1618. Von der Bened. Ausg. ist (Par. 1780) nur der I. Bd. erschienen. Neu Aufgefundenes gegen Arianer und Macedonianer s. in *A. Maji* scriptt. vet. coll. Rom. 1834. T. VIII. Monogr.: *J. Rupp*, Gregors, des Bischofs von Nyssa, Leben und Meinungen, Leipz. 1834. *Heyns*, de Gregorio Nysseno, Lugd. Bat. 1835. *Böhringer* I, 2 S. 275 ff.

[6] *Gregor von Nazianz*, der Theolog, geb. um 300 zu Arianzus unweit Nazianz, zuletzt Bischof von Constantinopel, † 390. Hauptwerke: In Julianum Apostatam invectiva duo (bes. herausg. v. *Montagu*, 1610. 4.) — Λόγοι θεολογικοί — viele Reden, Briefe, Gedichte, kleinere Abhandlungen. Ausgabe von *Morellius*, Par. 1630. II. fol. (Lips. 1690). Von der Bened. nur Bd. I. Monographien: **Ullmann*, Gregor von Nazianz, der Theologe, Darmst. 1825. *Böhringer* I, 2 S. 357 ff.

[7] *Chrysostomus*, geb. zu Antiochien in Cölesyrien um 344, Bischof von Constantinopel, † 407; noch wichtiger in praktisch-exegetischer und homiletischer, als streng dogmatischer Hinsicht; aber eben wieder dogmenhistorisch wichtig durch seine praktische Richtung, z. B. als Gegensatz gegen Augustin in der Lehre von der Freiheit des Willens. Ausser den zahlreichen Homilien und Sermonen schrieb er: Περὶ ἱερωσύνης, libb. VI

(Ausg. v. *Bengel*, Stuttg. 1825; v. *Leo*, Lips. 1834); de providentia, libb. III. Gesammtausgaben von *Savilius*, Eton 1612. *Fronto Ducæus*, Par. 1609 — 1636. **Bern. de Montfaucon*, Par. 1718 — 1731. XIII. fol. Venet. 1755. XIII. fol. ib. 1780. XIV. fol. (*de Sinner*) Par. 1835 — 1840. XIII. Monographien: **Neander*, der heil. Chrysostomus und die Kirche des Orients in dessen Zeitalter, Berlin 1821. 1822. II. 8. 2. Ausg. 1832. *Böhringer* I, 4 S. 1 ff.

[8] *Cyrill von Jerusalem*, † 386, trat von der eusebianischen Partei zur nicäischen über und bekämpfte schon früher den strengen Arianer Acacius; bes. ausgezeichnet durch seine Katechesen ums Jahr 347, worin die Kirchenlehre populär vorgetragen wird. Dogmatisch am wichtigsten sind die 5 mystagogischen Reden. Ausgaben von *Milles*, Oxon. 1703. fol. * *Ant. Aug. Touttée* (nach dessen Tode *Prud. Maran*), Paris. 1720. fol. Venet. 1763. fol. *Reischl*, Vol. I. Monaci 1848. Vgl. *v. Cölln* in Ersch u. Grubers Encyklopädie, Bd. XXII, S. 148 ff. *van Vellenhoven*, specim. theol. de Cyrilli Hier. catechesibus. Amst. 1837.

[9] *Epiphanius*, aus Besanduc bei Eleutheropolis in Palästina, Bischof zu Constantia auf der Insel Cypern, † fast hundertjährig 404. Sein Werk gegen die Ketzer: Αἱρέσεων LXXX, ἐπικληθὲν πανάριος εἴτ' οὖν κιβώτιος (adv. hær.) ist (secundäre) Quelle für die Dogmengeschichte. Die eigentliche Theologie des Epiphanius bestand mehr in einem starren Festhalten an der schon gebildeten Orthodoxie, als in der Entwicklung eigenthümlicher Denkweise. Sie findet sich dargestellt in περιοχὴ λόγου τοῦ Ἐπιφ. τοῦ ἀγκυρωτοῦ καλουμένου, womit zu vergleichen: λόγος εἰς τὴν Κυρίου ἀνάστασιν, εἰς τὴν ἀνάληψιν τοῦ Κυρίου λόγος u. s. w. — Ausg. von **Petavius*, Par. 1622. fol. ib. 1630. fol. Edit. auct. Colon. (Lips.) 1682. II. fol.

[10] *Ephräm*, Propheta Syrorum, aus Nisibis in Mesopotamien, Abt und Diacon in einem Kloster zu Edessa, † um 378, vorzüglich als Exeget und dadurch berühmt, dass er die griechische Wissenschaft und dogmatische Terminologie auf syrischen Boden übergetragen hat. Opp. ed. **J. C. Assemani*, Rom. 1732. 1746. VI. fol. Vgl. *C. A. Lengerke*, de Ephraemo S. S. interprete, Hal. 1828. 4.

[11] *Nemesius*, Bischof von Emisa in Phönicien (?) um 400. Seine Schrift: Περὶ φύσεως ἀνθρώπου (ehemals dem Gregor von Nyssa beigelegt), Oxon. 1671. 8. Ed. *Matthæi*, Hal. 1802. Vgl. *Schröckh*, KG. Bd. VII, S. 157.

[12] *Cyrill von Alexandrien*, † 444, durch sein leidenschaftliches Benehmen gegen Nestorius und seine monophysitische Richtung bekannt. Ausser seinen Homilien und exegetischen Werken, seinen Anathematismen gegen Nestorius, schrieb er über die Trinität, über die Menschwerdung Christi, περὶ τῆς ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προσκυνήσεως καὶ λατρείας XVII BB., κατὰ ἀνθρωπομορφιτῶν, und eine Vertheidigung des Christenthums gegen Julian in 10 BB. Auszüge b. *Rössler* Bd. VIII, S. 43 — 152. Ausgabe von **J. Aubertus*, Lut. 1638. VII. fol. und *A. Maji* collectio VIII. II. 59.

[13] *Theodor von Mopsvh.*, geb. um 350, † 429. Theodori quæ supersunt omnia, ed. *A. F. Wegnern*, Berol. 1834 ss. Vgl. *Assemani* bibl. orient. T. III, pars I, p. 30. Theodori Ep. Mopsv. in N. T. Commentariorum quæ reperiri potuerunt colleg. *O. F. Fritzsche*, Tur. 1847. 8. De incarnatione filii Dei libror. XV fragmenta ed. *idem*, Tur. 1847. 4. Vgl. *O. F. Fritzsche*, de Theodori Mopsvhesteni vita et scriptis, Hal. 1836. 8. *H. E. Kiener*, symbolæ literariæ ad Theodorum Antiochenum Mopsvestiæ Episc. pertinentes,

Gött. 1836. Einen Abriss seiner (liberalen) Theologie giebt *Neander*, KG. II, 3 S. 929—944.

[14] *Theodoret*, geb. zu Antiochien, † um 457. Seine dogmatisch-polemischen Schriften sind wichtig für den nestorianisch-monophysitischen Streit. Er ist neben dem Vorigen ein Repräsentant der liberalern antiochen. Richtung. Quelle für die DG.: Αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή libb. V (fabulæ hæreticæ). Mehreres Exegetische. Ausgaben von *J. Sirmond*, Lutet. 1642. IV. fol. Auctuarium cura *J. Garnerii*, ibid. 1684. fol.; von *J. L. Schulze* u. *Nösselt*, Hal. 1769—1774. V Voll. 8.

[15] *Arnobius**), geb. zu Sicca Veneria in Numidien, Lehrer des Lactantius, lebte zu Ende des dritten und Anfang des vierten Jahrh., u. schrieb Adversus gentes libb. VII. Ausgaben von **J. C. Orelli*, Lips. 1816. Add. 1817. *Hildebrand*, Hal. 1844. *Oehler*, Lips. 1846. — Es finden sich bei ihm manche heterodoxe Behauptungen, wie bei seinem Schüler.

[16] *Lucius Cælius Firmianus Lactantius* (Cicero christianus), aus Italien gebürtig, Rhetor zu Nikomedien, Lehrer des Crispus (ältesten Sohnes Constantins d. Gr.), † um 330. Schrieb: Divinarum institutt. libri VII; de ira Dei; de opificio Dei vel de formatione hominis. Ausgaben von *Bünemann* Lips. 1739; von *Le Brun* u. *Dufresnoi* Par. 1748. II. 4.; und von * *O. F. Fritzsche*, Lips. 1842—1844. Vgl. *F. G. Ph. Ammon*, Lactantii opiniones de religione in systema redactæ, diss. II. Erl. 1820. *Spyker*, de pretio institutionibus Lactantii tribuendo, Lugd. 1826. Ueber die Stellung, welche Arnob und Lactanz zur kirchlichen Entwicklung einnehmen, «*als Spätlinge und nachgetriebene Herbstblüthen, als verzerrte Wiederholungen einer längst vergangenen Zeit*», s. *Meier*, Trin.-Lehre I, S. 91. Anm.

[17] *Hilarius*, geb. zu Pictavium (Poitiers) in Gallien und Bischof daselbst, † 368. Ausser seinem Commentar über die Psalmen u. den Matth., nebst kleinern Schriften, verfasste er: de trinitate libb. XII. Ausgaben: die Benedictiner, Par. 1693. fol.; von *Maffei*, Ver. 1730. II. fol.; u. von *Oberthür*, Würzb. 1785—1788. IV. 8. *A. Maji* scriptt. vet. coll. T. VI.

[18] *Sophronius Eusebius Hieronymus*, geb. um 331 zu Stridon in Dalmatien, † als Mönch zu Bethlehem 420; erst ein Anhänger des Origenes, später sein Gegner und blinder Eiferer für die Orthodoxie, bei vielem Talent und ausgezeichneter Gelehrsamkeit («*Vermittler griechisch-kirchlicher und hebräischer Gelehrsamkeit für das Abendland*» *Hase*). Seine Verdienste um Kritik und Exegese (Vulgata), auch um die Litterargeschichte (de vir. illustr.) sind übrigens grösser als um die Dogmatik, die er mehr wie eine aus der origenistischen Fluth gerettete Antiquität oder Reliquie festhielt, als dass er zur gesunden Förderung der Lehre auf eigenthümliche und lebendige Weise mitgewirkt hätte. Seine Streitschriften beziehen sich theils auf die Gegner des Mönchsthums, des Reliquienwesens, Cölibats, der Mariolatrie (wovon er ein grosser Freund war) u. s. w., theils auf den pelagianischen und origenistischen Streit. Ausgaben: Opp. cura *Erasmi*, Bas. 1516. IX. fol.; die Benedictiner (von *Martianay* und *Pouget*), Par. 1693—1706. V. fol.; und die von *Vallarsius*, Veron. 1734—1742. XI. fol. Ed. 2. Venet. 1766—1772. IV. (Luthers ungünstiges Urtheil über ihn.) Vgl. *Fricke*, KG. I, S. 104.

---

*) Theilweise schon in der vorigen Periode berücksichtigt.

[19] *Ambrosius*, geb. 340, Erzbischof von Mailand seit 374, † 398, die Stütze der nicäischen Orthodoxie im Abendlande und wichtig durch seinen praktischen Einfluss auf Augustin. Dogmatische Werke: Hexaëmeron, libb. VI; de officiis III; de incarnationis dominicæ sacramento; de fide libb. V; de Spiritu libb. III u. m. a. Exegetisches, darunter auch Unächtes (Ambrosiaster). Ausgaben: Ed. princ. von *Amerbach*, Bas. 1492; die Benedictiner cura *N. Nurriti* et *Jac. Frischii*, Par. 1686—1690. II. fol. Vgl. *Böhringer* I, 3 S. 1 ff.

[20] *Aurelius Augustinus*, über dessen höchst bewegtes und merkwürdiges Leben die Selbstbiographie, confessiones libri XIII (Handausg. Berol. 1823 mit Vorr. von *Neander*), und Possidius (Possidonius), über dessen Schriften die eigenen Retractationen zu vergleichen; geb. 354 zu Tagaste in Numidien, † als Bischof zu Hippo Regius 430. Seine vielseitige Polemik gegen die *Manichäer*, *Pelagianer*, *Donatisten* füllt einen grossen Theil seiner Schriften aus. Ausführliches Verzeichniss derselben u. d. Ausgg. bei *Schönemann* T. II, p. 8 ss. A) Philosophischen Inhalts: contra Academicos — de vita beata — de ordine II — soliloquia II — de immortalitate animæ etc. B) Polemische Schriften: *a) gegen die Manichäer:* de moribus ecclesiæ cathol. et Manichæorum II — de libero arbitrio III — de Genesi contra Manich. — de Genesi ad litteram XII — de vera religione — de utilitate credendi — de fide et symbolo etc.; *b) gegen die Pelagianer und Semipelagianer* (meist im X. Bd. der Bened. Ausg.) de gestis Pelagii — de peccatorum meritis et remissione — de natura et gratia — de perfectione justitiæ hominis — de gratia Christi et de peccato originali — contra duas epistolas Pelagianorum — contra Julian. libb. VI — de gratia et libero arbitrio — de correptione et gratia — de prædestinatione Sanctorum — de dono perseverantiæ — contra secundam Juliani responsionem, opus imperfectum; *c) gegen die Donatisten:* (im IX. Bd.) contra Parmenianum III — de baptismo VII — contra litteras Petiliani III — ep. ad Catholicos (de unitate ecclesiæ) etc. C) Dogmatische Schriften: de civitate Dei ad Marcellin. libb. XXII (*Handausg. Lips. Tauchnitz 1825. II. 8.) — de doctrina christiana libb. IV — Enchiridion ad Laurentium s. de fide, spe et caritate — de fide — de trinitate XV. D) Praktische (de catechizandis rudibus). E) Exegetische Schriften, Briefe, Sermone u. s. w. Ausgaben: Cura *Erasmi*, Bas. 1529 X. 1543. 1556. 1569 in XI. Die *Benedictiner, Par. 1679—1701. XI, (in 8 Voll.). Antwerpen 1700—1703. XI. fol. Append. von *Clericus*, ib. 1703. fol. *J. B. Albrizzi*, Ven. 1729—1735. XII. fol. 1756—1769. XVIII. 4. Opp. omnia, suppl. ed. *Hier. Vignier*, Par. 1654. 1655. II. fol. Vgl. **Wiggers*, pragmatische Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, Berl. 1821. Hamb. 1833. II. 8. **Bindemann*, der h. Augustin, Berl. 1844. 8. *Poujoulat*, Geschichte des h. Augustinus. A. d. Fr. von *Hurter*, Schaffh. 1847. II, *Böhringer* I, 3 S. 99 ff.

[21] *Joh. Cassian*, Schüler des Chrysostomus, von Geburt wahrscheinlich ein Abendländer, Stifter des Semipelagianismus, † um 440. Schrieb: de institut. cœnob. libb. XII; collationes Patrum XXIV; de incarnatione Christi adv. Nestorium, libb. VII. Ausgg.: ed. princ. Bas. 1485. Lugd. 1516. 8. Lips. 1733. Vgl. *Wiggers*, 2. Thl. und dessen diss. de Joanne Cassiano, Rost. 1824. 1825. *L. F. Meier*, Jean Cassien, Strasb. 1840.

[22] *Vincentius Lerinensis* (Lirinensis), Mönch u. Presbyter im Kloster

auf der Insel Lerinum an der Küste der Gallia Narbonica, † um 450. Schrieb: Commonitoria duo pro catholicæ fidei antiquitate et universitate adv. profanas omnium hæreticorum novitates. Ausgg.: *Jo. Costerii* et *Edm. Campiani*, Col. 1600. 12. Denuo ed. *Herzog*, Vratislav. 1839. Commonitor. adv. hæres. juxta editt. optim. recognitum notisque brev. illustratum a clerico diœcesis Augustanæ, Aug. Vind. 1844. Vgl. *Wiggers* II, S. 208 ff. u. *Gengler*, über die Regel des Vinzenz, in d. Tüb. Quartalschrift 1833, H. 1. Der Katholik 1837, 2. Hft.

[23] *Salvianus*, aus Gallien, verfasste: adv. avaritiam libb. IV. Dogmatisch wichtig für die Lehre von der Vorsehung: de gubernatione Dei (de providentia). Ausgg.: Bas. 1550. *Venet. *(Baluz)* 1728. 8. (Zusammen mit *Vinc. Lerin.* Par. 1684. 8.)

[24] *Leo d. Gr.*, röm. Bischof, † 461, besonders wichtig im monophysitischen Streite durch seinen Einfluss auf die chalcedonensischen Beschlüsse; verfasste Predigten u. Briefe. Ed. I. Rom. 1479. Ibid. 1753—1755 cura *P. Th. Cacciari*. Vgl. *J. J. Griesbach*, loci theologici collecti ex Leone Magno (Opusc. T. I. ab init.). *Arendt*, Leo d. Gr. u. seine Zeit, Mainz 1835. **Perthel*, Papst Leo's I. Leben u. Lehren, ein Beitrag zur Kirchen- u. Dogmengesch. Jena 1843. 8. *Böhringer* I, 4 S. 170 ff.

[25] *Prosper Aquitanus*, schrieb mehreres gegen die Pelagianer: Carmen de ingratis u. a. Opp. von *Jean Le Brun de Maret* u. *Mangeant*, Par. 1711. fol. Vgl. *Wiggers* II, S. 136 ff.

[26] *Gennadius*, Presb. zu Massilien († ungef. 493), schrieb: de ecclesiasticis dogmatibus. Ausg. von *Elmenhorst*, Hamb. 1614. 4.; auch in *Augustins* Werken (T. VIII).

[27] *Fulgentius*, geb. 468 zu Telepte in Afrika, † 533 als Bischof von Ruspe. Schrieb: contra objectiones Arianorum — de remissione peccatorum — ad Donatum de fide orthod. et de diversis erroribus hæreticorum. Ausgabe von **J. Sirmond*, Par. 1623. fol. (Bibl. max. Patr. Lugdun. T. IX. p. 1.) Ven. 1742. fol.

[28] *Anicius Manlius Torquatus Severianus Boëthius* (geb. zu Rom 470, enthauptet unter Theodorich 524). Schrieb: de trin. etc.; de persona et natura (contra Eutychem et Nestorium); fidei confessio s. brevis fidei christianæ complexio. Verfasste auch mehrere philos. Schriften, unter welchen die de consolatione philos. libb. V insofern merkwürdig ist, als sie zeigt, wie die dem Alterthum abgeborgte stoische Philosophie neben der speculativ gefassten kirchlichen Dogmatik ungestört einherging, ohne sich vom tiefern christlichen Einfluss viel merken zu lassen. *Schleiermacher* zweifelt sogar, «*dass es dem Boëthius mit dem Christenthum rechter Ernst gewesen*,» Gesch. der Phil. S. 175.

[29] *Gregor der Gr.*, röm. Bischof 590, † 604. Mit ihm schliessen die Protestanten gewöhnlich, aber willkürlich genug, die Zeit der Patristik. Opp. Par. 1675. Venet. 1768—1776. Vgl. *Wiggers*, de Gregorio Magno ejusque placitis anthropologicis comment. I. 1838. 4. **G. J. Th. Lau*, Gregor I. d. Gr. nach seinem Leben und seiner Lehre, Lpz. 1845. *Böhringer* I, 4 S. 310 ff.

[30] *Isidorus Hispalensis*, † 633, hat schon vor Joh. Damascenus den Versuch einer systematischen Zusammenstellung der Kirchenlehre gemacht, doch mehr auf compilatorische Weise: Sententiarum sive de summo bono libri III. Opp. ed. *Faust. Arevalo*, Rom. 1797. VII. 4. Ausserdem schrieb

er einige selbstständige dogmat. Werke: Liber quæstionum sive expositionis sacramentorum — de natura rerum — exhortat. ad pœnitentiam — de ecclesiasticis officiis — auch mehreres Historische, Kirchenrechtliche, Asketische, vorzüglich Originum sive Etymologiarum libri XX (ed. *Otto*, Lips. 1833). *Oudin*, comment. Vol. I, p. 1582—1596.

§. 83.

Die morgenländische Kirche des vierten bis sechsten Jahrhunderts.

Alexandrinische und antiochenische Schule.

F. Münter, über die antiochenische Schule, in Stäudlins und Tzschirners Archiv I, 1 S. 1 ff.

Wenn in der vorigen Periode die Schule von Alexandrien der Heerd eines lichtvollen Christenthums und einer über die sinnlich-populäre Auffassung hinausstrebenden idealistischen Theologie war, so schlägt jetzt der ägyptische Dogmatismus dieser Periode in das Gegentheil eines compacten Realismus um, und die *Schule von Antiochien* nimmt der frühern alexandrinischen Schule die Aufgabe ab, eine freisinnigere Theologie gegen die Rohheit handfester Polemik zu vertheidigen, wofür freilich auch ihre Lehrer mit einem Origenes das Schicksal der Verketzerung zu theilen haben. Uebrigens unterscheidet sich die antiochenische Schule vortheilhaft von der frühern alexandrinischen durch die von einer willkürlichen Allegorie sich fern haltende grammatische Auslegungsweise, um die sie sich grosse Verdienste erworben, wodurch sie sich aber auch hier und da den Vorwurf einer zu weit getriebenen Nüchternheit zugezogen hat.

Die veränderte Stellung der Zeit der klassischen Litteratur, welche von Vielen als unverträglich mit dem christlichen Geiste gehalten wurde (Traum des Hieronymus in der epist. ad Eustachium, vgl. *Ullmann*, Gregor von Naz. S. 543), konnte nur nachtheilig auf die Unbefangenheit der Exegese wirken. Wo aber diese fehlte, konnte der Gewinn, den die christliche Theologie aus der an dem christlichen Bewusstsein erstarkten Speculation zog, nur ein bedingter sein.

§. 84.

Die abendländische Kirche. Augustinismus.

Um dieselbe Zeit tritt mit *Augustin* in der Geschichte der Dogmatik der wichtige Wendepunkt ein, von dem an das Abendland in dogmatischer Hinsicht wichtiger zu werden beginnt als das Morgenland, das sich zuletzt in den christologischen und Bilderstreitigkeiten erschöpft. Damit

gewinnt aber auch der schon früher in der abendländischen Kirche repräsentirte punisch-römische Realismus allmählig das Uebergewicht über den hellenischen Idealismus der frühern Zeit, und der Aristotelismus verdrängt den Platonismus. Augustin verschliesst bereits in seiner Theologie die Keime zweier Systeme, welche mehr als ein Jahrtausend später mit einander in Kampf treten: das System des Katholicismus nämlich in seiner Lehre von der Kirche (den Donatisten gegenüber), und das System des evangelischen Protestantismus in seiner Lehre von der Sünde, der Gnade und Prädestination (gegenüber den Pelagianern). Beides aber ist in seiner Individualität organisch verbunden und sowohl in seinen persönlichen Schicksalen und Lebenserfahrungen, als auch in seiner Stellung zur Kirche und den Gegnern derselben begründet.

§. 85.

Die Häresien.

Von den natürlichen Häresien der vorigen Periode kann die ebionitisch-judaisirende als gänzlich überwunden betrachtet werden[1]; dagegen setzte sich das gnostisch-antijudaisirende Element nur um so starrer in dem *Manichäismus* fest, der sich als ein in sich abgeschlossenes dualistisches Religionssystem dem Christenthum zur Seite pflanzt und seinem ganzen Wesen nach der noch nicht überwundenen heidnisch-orientalischen Weltanschauung angehört[2]. Als eine durch den Manichäismus modificirte Fortsetzung des Gnosticismus ist das System der *Priscillianisten* zu betrachten, das im vierten Jahrhundert im Abendlande sich zu verbreiten sucht, aber gewaltsam unterdrückt wird[3]. Auch die *Paulicianer*, obwohl sie, zunächst von einem mehr praktischen Bedürfniss getrieben, auf das einfache biblisch-apostolische Christenthum zurückzuführen schienen, lehnten sich an gnostisch-manichäische Vorstellungen an[4]. Von diesen, auf dem ältern Stamme fortwuchernden gnostischen Verzweigungen, die erst in der folgenden Periode zu höherer Bedeutung gelangen, unterscheiden sich auf das bestimmteste die in Folge der dogmatischen Streitigkeiten entstandenen Häresien, welche durch die Gegensätze, die sie darstellen, wesentlich auf die Dogmenbestimmung der

Kirche gewirkt und dieselbe als Vermittlung herbeigeführt haben. Hierher gehören die im Kampfe mit einer dialektischen Behandlung der einzelnen Glaubenslehren entstandenen und wesentlich auf die Dogmenbestimmung einwirkenden Häresien dieser Periode: 1) die *sabellianisch-samosatenische* mit ihrem Gegensatz, der *arianischen* und deren Verzweigungen (längere Zeit nach ihrer Verdammung von den Gothen, Burgundern und Vandalen gepflegt); 2) die *pelagianische*, welche nie eine für sich bestehende Secte zu bilden vermochte, sondern sich vielmehr unter der willkürlich gemilderten Form des *Semipelagianismus* eine Hinterthüre vorbehielt, um immer wieder in die Kirche einzudringen, aus der die strengern Bestimmungen sie hinausgewiesen hatten; 3) die *nestorianische* mit ihrem Gegensatze, der *monophysitischen* und *monotheletischen*, von welchen die erste nach ihrer Niederlage die Gemeinden der chaldäischen und der Thomaschristen in Asien um sich sammelte, die zweite unter den Jakobiten und Kopten, und die dritte unter den Maroniten ihr kümmerliches Dasein bis auf die Gegenwart fortfristete[5].

[1] Dem *Sabellianismus* liegt zwar ebensosehr eine judaisirende Ansicht zum Grunde, als dem *Arianismus* eine heidnische; doch tritt hier das Jüdische nicht mehr an die Nationalität gebunden auf, wie im Ebionitismus. Der ganze Gegensatz beschlägt doch mehr die dialektische Gedankenbildung, als die ursprünglich religiöse Anschauungsweise. Auch die Werkheiligkeit des Pelagianismus hat Aehnlichkeit mit dem Judenthum; aber ihren volksthümlichen Ursprung hat sie nicht von daher.

[2] Von dem *Gnosticismus* unterscheidet sich der *Manichäismus* durch den vollendetern Dualismus, womit auch die starre, feste Gestalt desselben zusammenhängt, während der Gnosticismus in eine Menge von Aesten und Zweigen sich gliedert, und überhaupt eine grössere Beweglichkeit verräth. Auch hat der Manichäismus noch weniger Erinnerungen an das historische Christenthum, als der Gnosticismus; vielmehr ruht er auf einer eigenen, dem Christenthum in einzelnen Formen nachgebildeten historischen Grundlage, und bildet daher eher (wie der spätere Mahometanismus) ein eigenes Religionssystem, als eine Secte. Vgl. *Beausobre*, histoire de Manichée et du Manichéisme, Amst. 1734. 2 Vol. 4. * *Baur*, das manichäische Religionssystem, Tüb. 1831. *F. Trechsel*, über den Kanon, die Kritik und Exegese der Manichäer, Bern 1832. *F. E. Colditz*, die Entstehung des manichäischen Religionssystems, Lpz. 1837. (Zusammenstellung mit den indischen, zoroastrischen u. a. Religionssystemen.)

[3] Ueber die Geschichte der Priscillianisten, die für die Kirchengeschichte wichtiger ist als für die Dogmengeschichte, weil sie das erste Beispiel einer Ketzerverfolgung durchs Schwert darbietet, vgl. Sulp. Sev. hist. sacr.

II, 46—51. Neander, KG. II, 3 S. 1486 ff. *Baumg.-Crus.* I, S. 292 ff. *J. H. B. Lübkert*, de hæresi Priscillianistarum, Havn. 1840.

[4] Das Weitere s. bei *Fr. Schmid*, historia Paulicianorum orientalium, Havn. 1826. Abhandl. in Winers und Engelhardts Journal 1827. Bd. VII, St. 1 u. 2. *Gieseler*, in Studien und Kritiken 1829. II, 1. *Neander*, KG. III, S. 494 ff. Quellen: Petri Siculi (um 876) historia Manichæorum, gr. et lat. ed. *M. Raderus*, Ingolst. 1604. 4., neu herausgegeben mit latein. Uebersetzung von *J. C. L. Gieseler*, Gött. 1846. 4. Photius adv. Paulianistas s. rec. Manichæorum libb. IV in *Gallandii* bibl. PP. T. XIII, p. 603 ss.

[5] Ueber alle diese dem Entwicklungsgange *dieser* Periode eigenthümlich angehörigen Häresien siehe die specielle Dogmengeschichte, und über den äussern Gang der Streitigkeiten die Lehrbücher der Kirchengeschichte.

§. 86.

Eintheilung des Stoffes.

Rücksichtlich des dogmatischen Stoffes ist in dieser Periode ein Doppeltes zu unterscheiden: 1) *die* Dogmen, welche recht eigentlich durch den Streit mit den letztgenannten Häresien ausgebildet, und 2) *die*, welche mehr der ruhigen Entwicklung überlassen wurden.

In die erste Klasse gehören demnach die *Theologie* im engern Sinn (die Lehre von der Trinität), die *Christologie* und die *Anthropologie*, welche sämmtlich aus diesem Kampfe hervorgingen; in die letzte diejenigen Theile der Theologie, welche mehr das Wesen Gottes an sich, die Schöpfung, Weltregierung u. s. w., sowie die Lehre der Kirche von den Sacramenten und die Eschatologie berühren, obwohl eine Wirkung des Einen auf das Andere nicht zu verkennen ist. Wir halten es aber für zweckmässig, die erste Klasse von Dogmen als den eigentlich polemisch bewegten Theil voranzustellen und ihm den mehr akroamatischen nachfolgen zu lassen. Der erste zerfällt uns aber wieder in zwei Abschnitte, in den theologisch-christologischen, für welchen besonders das Morgenland den Schauplatz bildet, und in den anthropologischen, der sich vorzugsweise im Abendlande bewegt.

B. Specielle Dogmengeschichte der zweiten Periode.

I. KLASSE.

Kirchliche Lehrbestimmungen im Kampfe mit den Häresien. (Polemischer Theil.)

I. ABTHEILUNG.

Theologisch-christologische Bestimmungen.

a. Theologie im engern Sinn.

§. 87.

Die Hypostasirung und Subordination des Sohnes.

Lactanz. Dionys von Alexandrien und die Origenisten.

Die unbestimmte Benennung *Logos*, die schon von den Alten schwankend bald als *Wort*, bald als *Weisheit* (Vernunft, Geist) gefasst wurde, weshalb auch noch auf der Grenze unserer Periode *Lactanz* λόγος und πνεῦμα als identisch fasst[1], wurde seit Origenes immer mehr vermieden, und dafür der Ausdruck *Sohn*, der in der Schrift zunächst von der menschlichen Persönlichkeit Christi in ihrer historischen Erscheinung gebraucht wird, auch auf die zweite Person der Gottheit (vor der Menschwerdung) übergetragen, die sich die Schüler des Origenes[2], gemäss der Denkweise ihres Lehrers, als eine besondere, jedoch dem Vater untergeordnete Hypostase dachten. So *Dionys von Alexandrien*, der sich aber gegen seinen Namensverwandten zu Rom dadurch zu vertheidigen suchte, dass er der Lehre eine mildere Deutung gab[3]. Die beiden Elemente der origenistischen Lehre hatten nun aber das eigene Schicksal, dass das Eine, die Hypostasirung des Sohnes, gegen den Sabellianismus festgehalten und zur orthodoxen Lehre erhoben, das Andere aber, die Unterordnung, in dem Arianismus verdammt wurde, so dass der Origenismus auf der einen Seite einen Sieg feierte, auf der Andern eine Niederlage erlitt, wodurch er sich aber gerade als ein nothwendiges Glied in der Kette und als Uebergangsmoment erweist.

[1] Die Theologie des *Lactanz* steht überhaupt als eine isolirte Erscheinung da in unserer Periode, wie sie denn auch von je im Geruche der Heterodoxie stand. (Ueber seine vorwaltend ethische Tendenz s. *Dorner* S. 777.) Nachdem Lactanz inst. div. IV, c. 8 gegen eine grobsinnliche

Auffassung ex connubio ac permistione feminæ alicujus sich erklärt hatte, geht er auf die menschliche Bedeutung des *Wortes* (sermo) zurück: Sermo est spiritus cum voce aliquid significante prolatus. Und eben dadurch unterscheidet sich der Sohn von den Engeln, dass er nicht blos spiritus (Hauch, Wind), sondern zugleich (geistiges) *Wort* ist. Die Engel gehen nur als taciti spiritus aus Gott hervor, wie etwa der Odem aus der Nase des Menschen, während der Sohn ein Hauch aus Gottes Munde ist, mit einem articulirten Laute; daher auch die Identität von Sermo und Verbum Dei, quia Deus procedentem de ore suo *vocalem* spiritum, quem non utero, sed mente conceperat, inexcogitabili quadam majestatis suæ virtute ac potentia in effigiem, quæ proprio sensu ac sapientia vigeat, comprehendit. Indessen ist auch ein Unterschied zwischen dem Worte (Sohn) Gottes und unsern Worten. Unsere Worte, wenn sie gleich mit der Luft sich mischen, vergehen wieder, und gleichwohl können schon *wir* dieselben durch Schrift verewigen — quanto magis Dei vocem credendum est et manere in æternum et sensu ac virtute comitari, quam de Deo Patre tamquam rivus de fonte traduxerit. Dem Lactanz ist eine *Trinität* noch so fremd, dass er nicht sowohl dem Vorwurf von *drei* Göttern, als von *zwei* begegnen zu müssen glaubt, obwohl er bereits, um diese Zweieinigkeit zu rechtfertigen, dieselben Ausdrücke gebraucht, deren sich die Orthodoxie früher oder später zur Rechtfertigung der Dreieinigkeitslehre bediente: Cum dicimus Deum Patrem et Deum Filium, non diversum dicimus, nec utrumque secernimus: quod nec Pater a Filio potest, nec Filius a Patre secerni, siquidem nec Pater sine Filio potest nuncupari, nec Filius potest sine Patre generari. Cum igitur et Pater Filium faciat et Filius Patrem, una utrique mens, unus spiritus, una substantia est. Dann kommt er aber wieder auf die frühern Bilder zurück von Quell und Fluss, von der Sonne und dem Strahl, und noch gewagter (ganz arianisch) ist das Bild von einem irdischen Sohne, der im Hause des Vaters wohnt und mit ihm alles gemein hat, so dass das Haus sowohl den Namen des Vaters, als den des Sohnes führt.

[2] So wird dem *Pierius*, dem Lehrer des Pamphilus von Cäsarea, von Photius (cod. 119) vorgeworfen, er habe gesagt, Vater und Sohn seien zwei οὐσίαι καὶ φύσεις. Gleichwohl habe er εὐσεβῶς gelehrt, indem er diese Worte im Sinne von ὑποστάσεις gebrauche; das πνεῦμα aber setze er δυσσεβῶς *unter* Vater und Sohn. Desgleichen wird *Theognostus* beschuldigt, dass er den Sohn für ein κτίσμα gehalten, was indessen nicht ganz zu den übrigen (mehr orthodoxen) Behauptungen des Mannes stimmt, vgl. *Dorner* S. 733 ff. Es gab sogar origenistische Schüler, die eher zum Sabellianismus hinneigten, wie *Gregorius Thaumaturgus*, der (nach Basil. ep. 210, 5) gelehrt hätte, πατέρα καὶ υἱὸν ἐπινοίᾳ μὲν εἶναι δύο, ὑποστάσει δὲ ἕν. *Methodius* von Patara vermied das Wort ὁμοούσιος, insofern es auf den präexistenten Sohn geht, scheint aber gleichwohl die ewige Präexistenz des Sohnes, wenn auch nicht in der origenistischen Form, angenommen zu haben, vgl. Opp. ed. *Combefis* (Par. 1644) p. 283—474, und *Dorner* a. a. O.

[3] Es zeigte sich dies namentlich bei der Bestreitung des Sabellius (s. den folg. §.) von Seiten des *Dionys*. Von seinem an den römischen Bischof gerichteten ἔλεγχος καὶ ἀπολογία libb. IV finden sich Fragmente bei Athanasius (περὶ Διονυσίου τοῦ ἐπ. Ἀλ. liber: Opp. I, p. 243) und Basilius,

gesammelt von *Coustant* in seinen epistt. Rom. Pontt. b. *Gallandi*, T. IV, p. 495. S. *Gieseler* I, S. 244. *Neander* I, 3 S. 1037. *Münscher* v. C. S. 197—200. *Schleiermacher* (s. d. folg. §.) S. 402 ff. Dionys wurde (nach Athanasius p. 246) beschuldigt, in einem Brief an Euphranor und Ammonius das Verhältniss des Vaters zum Sohn dem des Weingärtners zum Weinstock, des Schiffbauers zum Schiff verglichen zu haben u. s. w. Nach den Arianern (bei Athan. p. 253) soll er sogar wie sie gelehrt haben: Οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ θεὸς πατήρ, οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ υἱός· ἀλλ' ὁ μὲν θεὸς ἦν χωρὶς τοῦ λόγου· αὐτὸς δὲ ὁ υἱὸς οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῇ· ἀλλ' ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, οὐ γὰρ ἀΐδιός ἐστιν, ἀλλ' ὕστερον ἐπιγέγονεν. Vgl. die entgegengesetzten Aeusserungen bei Athan. p. 254. Der römische Bischof drang dagegen (nicht ohne Anstreifen an den Sabellianismus, vgl. *Dorner* S. 754) *) auf das Bekenntniss der Homousie, welche sich am Ende der alexandrinische Bischof gefallen liess, ob er gleich den Ausdruck weder in der Bibel, noch in dem bisherigen kirchlichen Sprachgebrauche begründet glaubte. Spätere orthodoxe Lehrer (wie Athanasius) entschuldigten den alexandrinischen Dionys damit, dass er jene anstössigen Bilder blos κατ' οἰκονομίαν gebraucht habe, und dass sie eben aus seiner anti-sabellianischen Stellung zu begreifen seien (Athan. p. 246 ss.), s. dagegen *Löffler*, kleine Schriften Bd. I, S. 114 ff. (bei *Heinichen* zu Euseb. Bd. I, S. 306). Man kann freilich das geltend machen, dass Dionys mehr eine praktische als speculative Natur, und dass seine Grundrichtung und Intention eine von der des Arius verschiedene war. Der Satz von der Subordination, der im arianischen System zum Mittelpunkt ward, ist für ihn nur eine „*schiefe und übereilte Folgerung aus dem Unterschiede, der zwischen dem Vater und dem Sohn sein müsse,*" s. *Dorner* S. 743 ff.

§. 88.

Die Homousie des Sohnes mit dem Vater auf Kosten des Hypostasenunterschiedes.

(Sabellianismus und Samosatenismus.)

Ch. Wormii historia Sabelliana, Francof. et Lips. 1696. 8. * *Schleiermacher*, über den Gegensatz zwischen der sabellianischen und athanasianischen Vorstellung von der Trinität (Berlin. theol. Zeitschr. 1822, 3. Heft). *Lange*, der Sabellianismus in seiner ursprünglichen Bedeutung (Illgens Zeitschr. für hist. Theol. III, 2. 3). *J. G. Feuerlin*, de hæresi Pauli Samos. 1741. 4. *J. G. Ehrlich*, de erroribus Pauli Samos. Lips. 1745. 4. *Schwab*, de Pauli Sam. vita atque doctrina. Diss. inaug. 1839.

Im Anschluss an die frühere Gestalt des Monarchianismus, welche in der vorigen Periode durch Praxeas, Noët und Beryll vertreten war, und im Gegensatze gegen den Origenismus, behauptete *Sabellius*, Presbyter von Ptolemais in der Mitte des 3. Jahrhunderts, dass die Benennungen Vater, Sohn und Geist blosse Erscheinungsformen und Benennungsweisen einer und derselben Gottheit seien, und

---

*) Als Mittelglied kommt hier *Zeno von Verona* (um die Zeit des Origenes und Cyprian) in Betracht (hom. I über die Genes. bibl. max. PP. Tom. III, p. 356 ss.), welcher Vater und Sohn mit zwei Meeren vergleicht, die durch eine Meerenge verbunden werden, vgl. *Dorner* S. 754 ff.

verwandelte sonach den objectiven, realistischen Personalunterschied (Wesenstrinität) in einen blos subjectiven, modalistischen (Offenbarungstrias); wobei er sich zur Verdeutlichung der Sache verschiedener, von den Gegnern auch wohl gemissdeuteter Bilder, aber auch zugleich solcher Ausdrücke bediente, die nachher in die orthodoxe Terminologie übergingen[1]. Dadurch wurde zwar auf der einen Seite die Unterordnung des Sohnes unter den Vater vermieden, und die Gottheit, die in Christo sich manifestirte, als die Gottheit schlechthin gefasst; aber indem die Personalität des Sohnes dabei vernichtet wurde, erhielt diese unmittelbare Gottesoffenbarung in Christo einen pantheistischen Anstrich, da mit dem Aufhören der endlichen Erscheinung Christi auch der Sohn aufhörte, als ein solcher zu sein. — Die Lehre des *Paul von Samosata* darf nicht, wie früher geschehen ist, mit der des Sabellius identificirt werden: sie nähert sich vielmehr wieder der frühern (alogischen) eines Artemon und Theodotus, die in Beziehung auf das Christologische eher eine deistische, als eine pantheistische zu nennen ist[2].

[1] Euseb. VII, 6. Epiph. hær. 62. Athan. contra Arian. IV, 2 u. a. St. Basil. ep. 210. 214. 235. Theodoret fab. hær. II, 9. Nach Epiph. lehrte *Sabellius*, es seien ἐν μιᾷ ὑποστάσει τρεῖς ἐνέργειαι (ὀνομασίαι, ὀνόματα), und machte dies durch Bilder deutlich, theils durch die menschliche Trias von Leib, Seele und Geist, theils durch das Leuchtende (φωτιστικόν), das Wärmende (τὸ θάλπον) und die Rundung (τὸ περιφερείας σχῆμα) der Sonne. Wie weit er aber jedes dieser Merkmale auf die Personen vertheilt und die Analogie des Einzelnen durchgeführt? lässt sich schwer bestimmen. So diente ihm ja auch (nach Athan. IV, 25) die Mannigfaltigkeit der Gnadengaben bei dem *einen* Geiste als Bild der Trinität. Das Objective an der Sache bestand ihm in der göttlichen Oekonomie, in den Offenbarungsweisen Gottes an die Menschheit. So heisst Gott in Beziehung auf die Gesetzgebung Vater, in Beziehung auf die Erlösung Sohn, in Beziehung auf die Inspiration der Apostel und die Beseelung der Gläubigen heiliger Geist; daher der Vorwurf der Orthodoxen (Athan. 25. Bas. ep. 210. 214. 235. Aug. tract. in Joh. §. 3), Sabellius habe die Trinitätslehre lediglich auf die diesseitigen Bedürfnisse (πρὸς τὰς ἑκάστοτε χρείας) beschränkt. Das Offenbarwerden Gottes in diesen drei verschiedenen Erscheinungsformen bezeichnet er (nach Athan. IV, 13) als ein πλατύνεσθαι, ἐκτείνεσθαι (Bild des ausgestreckten und zurückgezogenen Armes). Wie weit er nun aber von diesen verschiedenen Erscheinungsformen die Monas, den αὐτόθεος, den er (Athan. de syn. 16) υἱοπάτωρ nannte, unterschieden, und in welches Verhältniss er diese Monas zu den Erscheinungsformen, namentlich zu der Person des Vaters, gesetzt habe, wird nicht ganz klar. Nach einigen Stellen (Athan. IV, 25) scheinen ihm die

Begriffe πατήρ und μόνας zusammenzufallen, nach andern (IV, 13) bildet der als Monas bezeichnete Vater zugleich wieder mit die Trias bilden; vgl. *Dorner* S. 706 ff. Auch der Logos nimmt in dem sabellianischen System eine eigene Stelle ein. Während die sabell. Trinität erst innerhalb der Weltschöpfung ihre Bedeutung hat, kommt die Weltschöpfung durch den Logos zu Stande, der, wie bei den Aelteren, als ἐνδιάθετος und προφορικός gefasst wird, s. *Dorner* S. 711 ff. Ueber das Ganze, sowie über den Sprachgebrauch von πρόσωπον (ob vom Theater entlehnt?), über ὁμοούσιος u. s. w. siehe *Schleiermacher* a. a. O. *Baumg.-Crus.* I, 1. S. 200 ff. *Neander*, KG. I, 3 S. 1015 ff. *Möhler*, Athanas. der Gr. Th. I, S. 184 ff. Was die zeitliche Erscheinung Christi in der Geschichte betrifft, so kann man sagen, dass diese von Sabellius nach ihrer theologischen Seite nicht verkürzt wird, indem Christus als die unmittelbare Gottesoffenbarung gefasst ist. Aber die Persönlichkeit Christi ist nur so lange eine solche, als sie diese historische Persönlichkeit ist. Weder hat sie Präexistenz, noch dauert sie als solche im Himmel fort, da der Strahl, der sich in Christum hineingesenkt hatte, wieder zu Gott zurückkehrt. Gleichwohl scheint Sabellius eine Wiederkunft Christi erwartet zu haben (*Schleierm.* S. 174). Ueber die Berührungspunkte des Sabellianismus mit dem Ebionitismus s. *Dorner* S. 726. Nach Epiphanius (a. a. O.) hat sich die sabellianische Meinung besonders in Mesopotamien und in der Gegend von Rom verbreitet. Eine eigentliche Secte der Sabellianer hat es nicht gegeben.

[2] *Paul*, ein Syrer, 260 Bischof von Antiochien, ward seit 264 auf mehrern Synoden als Ketzer verklagt*), und endlich (269—272) entsetzt. Von seiner Disputation mit dem Presbyter Malchion s. ein Fragm. bei *Mansi* T. I, p. 1001 ss. Vgl. die verschiedenen Relationen von Epiph. 65, 1 und Euseb. VII, 27, und die ziemlich abweichenden Urtheile der Dogmenhistoriker über seine Stellung zum Sabellianismus oder zum artemonitischen Unitarismus (Eus. V, 28 ab init.): *Schleierm.* S. 389. 399. *Baumg.-Crus.* I, S. 204. *Augusti* S. 59. *Meier*, DG. S. 74. 75. *Dorner* S. 510. Der Unterschied lässt sich dahin bestimmen, dass Sabellius die ganze Substanz des göttlichen Wesens, Paulus dagegen nur eine einzelne göttliche Kraft sich in Christo niederlassend gedacht hat; womit übereinstimmend *Trechsel* (Gesch. des Antitrinitarismus I, S. 61) den Samosatenismus «*das verstandesmässige Correlat des Sabellianismus*» nennt. Das Göttliche tritt mit dem Menschen nur in äusserliche Berührung, streift es nur an der Oberfläche, während dagegen das Menschliche mehr zu seinem Rechte kommt, als bei Sabellius. Uebrigens lässt sich von der eiteln Gesinnung des Mannes kein ernstes und consequentes dogmatisches Streben erwarten; und wenn auch der Vorwurf, dass er aus Gefälligkeit gegen Zenobia jüdische Irrthümer gehegt habe, sich als ein ungegründeter darstellt (*Neander* I, 3 S. 1009), so mochte sich doch ein gewisser Anstrich von vornehmthuender Freigeisterei und die eitle Anmaassung, *über* den Parteien zu stehen, mit seinem prunksüchtigen Wesen ebensowohl vertragen, als zu andern Zeiten und unter andern Umständen eine aufgeputzte Orthodoxie sich damit vertragen lernt. Auch um eine Häresie zu bilden, ist theologischer Charakter erforderlich; die Frivolität hängt sich dieser

*) Ueber die beiden antiochen. Synoden (265 u. 270) vgl. *Dorner* S. 769.

oder jener Partei von aussen an. Jedenfalls ist es falsch, die Benennungen Sabellianismus und Samosatenismus promiscue zu gebrauchen. In der Regel hiessen die, welche den Personalunterschied aufhoben, im Occident Πατριπασσιανοί, im Orient Σαβελλιανοί. Vgl. Athan. de synod. 25, 7.

§. 89.

Die Unterordnung des Sohnes unter den Vater und die Unterscheidung der Personen im Arianismus.

Im strengsten Gegensatze gegen die sabellianische Vorstellung entwickelte sich die *arianische,* welche bei der objectiven Unterscheidung der Personen die Unterordnung der einen unter die andere, und zwar zunächst des Sohnes unter den Vater, so weit trieb, dass ersterer als Geschöpf des letztern erschien. Die so vorgetragene Meinung des Presbyter Arius zu Alexandrien[1] fand bei dem dortigen Bischof Alexander den lebhaftesten Widerspruch[2], und aus diesem anfänglichen Privatstreite entwickelte sich ein Kampf, der mehr als alle bisherigen Streitigkeiten in die Geschichte der Dogmen eingriff und das Signal zu einer unabsehbaren Reihe von weitern Kämpfen gab.

[1] Quellen: Arii epist. ad Euseb. Nicomed. bei Epiph. hær. 69, §. 6. Theodoret hist. eccles. I, 4. Epist. ad Alex. bei Athan. de synodis Arim. et Seleuc. c. 16 und ep. hær. 69, §. 7. Des Arius Schrift Θαλεία ist bis auf die Fragmente bei Athan. verloren gegangen. — Nach epist. ad Eus. war seine Meinung: "Οτι ὁ υἱὸς οὐκ ἔστιν ἀγέννητος, οὐδὲ μέρος ἀγεννήτου κατ' οὐδένα τρόπον, ἀλλ' οὔτε ἐξ ὑποκειμένου τινός, ἀλλ' ὅτι ϑελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων, πλήρης ϑεός, μονογενής· ἀναλλοίωτος, καὶ πρὶν γεννηϑῇ ἤτοι κτισϑῇ ἤτοι ὁρισϑῇ ἢ ϑεμελιωϑῇ, οὐκ ἦν· ἀγέννητος γὰρ οὐκ ἦν. Diese letzte Negative steht ihm fest, während er sich im Vorigen abmüht, einen genügenden Ausdruck zu finden. «Darum werden wir verfolgt,» heisst es weiter, «dass wir dem Sohn einen Anfang zuschreiben, während wir von Gott lehren, er sei ἄναρχος. Wenn wir sagen, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν, so geschieht es, weil er kein Theil Gottes ist, auch nicht aus etwas schon Vorhandenem gebildet» (also gegen eine Emanation oder gegen eine Schöpfung aus der Materie). Vgl. den Brief an Alex. a. a. O., wo er seine Lehre besonders gegen die valentinische Meinung von einer προβολή, sowie gegen die manichäische Vorstellung von einem μέρος, sowie endlich gegen die sabellianische vertheidigt und dieselben Sätze fast gleichlautend wie im vorigen Briefe wiederholt. Dieselben Ansichten finden sich noch stärker ausgedrückt in den Fragmenten aus der Thalia (bei Athan. contra Arian. orat. I, §. 9): Οὐκ ἀεὶ ὁ ϑεὸς πατὴρ ἦν, ἀλλ' ὕστερον γέγονεν· οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ υἱός, οὐ γὰρ ἦν πρὶν γεννηϑῇ· οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρός, ἀλλ' ἐξ οὐκ ὄντων ὑπέστη καὶ αὐτός· οὐκ ἔστιν ἴδιος τῆς οὐσίας τοῦ πατρός. Κτίσμα γάρ ἐστι καὶ ποίημα, καὶ οὐκ ἔστιν ἀληϑινὸς ϑεὸς ὁ Χριστός, ἀλλὰ μετοχῇ καὶ αὐτὸς ἐϑεοποιήϑη. Οὐκ οἶδε τὸν πατέρα ἀκριβῶς ὁ υἱός, οὔτε ὁρᾷ ὁ λόγος τὸν πατέρα τελείως· καὶ οὔτε συνιεῖ, οὔτε γινώσκει ἀκριβῶς ὁ λόγος τὸν πατέρα· οὐκ ἔστιν ὁ ἀληϑινὸς καὶ μόνος αὐτὸς τοῦ πατρὸς

λόγος, ἀλλ' ὀνόματι μόνον λέγεται λόγος καὶ σοφία, καὶ χάριτι λέγεται υἱὸς καὶ δύναμις· οὐκ ἔστιν ἄτρεπτος ὡς ὁ πατήρ, ἀλλὰ τρεπτός ἐστι φύσει, ὡς τὰ κτίσματα, καὶ λείπει αὐτῷ εἰς κατάληψιν τοῦ γνῶναι τελείως τὸν πατέρα. Ebendaselbst §. 5: Εἶτα θελήσας ἡμᾶς (ὁ θεὸς) δημιουργῆσαι, τότε δὴ πεποίηκεν ἕνα τινὰ καὶ ὠνόμασεν αὐτὸν λόγον καὶ σοφίαν καὶ υἱὸν, ἵνα ἡμᾶς δι' αὐτοῦ δημιουργήσῃ. Die bildliche Redeweise Joël 2, 25 (wo die Heuschrecken nach den LXX die grosse Kraft Gottes heissen) ist ihm hierfür Beweis. Vgl. *Neander*, KG. II, 2 S. 767 ff. *Dorner* S. 849 ff. *Baur*, Trin.-L. S. 319 ff. 342 ff. *Meier*, Trin. S. 134 ff. «*Arius repräsentirt die Reaction des gesunden Menschenverstandes gegen das Zurückgehen auf die Formen platonisirender Speculation*» ebd. S. 137. Doch siehe *Baur* a. a. O., der in Arius auch ein speculatives Element findet.

[2] Ueber *Alexanders* Meinung s. dessen Brief an den namensverwandten Bischof in Constantinopel bei Theodoret hist. eccles. I, 4, und das Circularschreiben ad Catholicos b. Socr. I, 6. *Münscher v. Cölln* S. 203—206. Er führt seine Polemik vorzüglich aus dem johanneischen Prolog und zeigt, μεταξὺ πατρὸς καὶ υἱοῦ οὐδὲν εἶναι διάστημα. Vielmehr sind alle Zeiten und Zeiträume selbst vom Vater durch den Sohn geschaffen. Hätte der Sohn einen Anfang genommen, so wäre der Vater ἄλογος gewesen. Die Zeugung des Sohnes hat auch nichts gemein mit der Kindschaft bei den Gläubigen. Er ist der Sohn Gottes κατὰ φύσιν. Vgl. *Schleiermacher*, KG. S. 212.

§. 90.

Hypostasirung und Homousie.

Nicäische Lehre.

Münscher, Untersuchung über den Sinn der nicäischen Glaubensformel, in Henke's neuem Magazin VI, S. 334 ff. *Walch*, bibl. symb. vet. Lemg. 1770. 8. p. 75 ss.

Nachdem Constantin der Grosse und die beiden Eusebe (von Cäsarea und Nikomedien) vergebens versucht hatten, die Streitenden zu versöhnen[1], wurde, besonders auf Anstiften des Bischofs Hosius von Corduba, *die erste ökumenische Kirchenversammlung zu Nicäa* (325) gehalten, auf welcher mit Beseitigung anderer, den Arianismus scheinbar begünstigender Formeln[2], eine Lehre festgesetzt wurde, in welcher die *Wesens*gleichheit (Homousie) des Sohnes mit dem Vater, und sein Verhältniss zu ihm als das des Gezeugten zum Zeugenden als unverletzliches Dogma der katholischen Kirche bekannt wurde[3].

[1] Vgl. epist. Constantini ad Alexandrum et Arium bei Euseb. vita Const. II, 64—72, und über die Vermittlungsversuche der Eusebe *Neander* a. a. O. S. 783 ff.

[2] Dahin gehört das Glaubensbekenntniss, welches Euseb von Cäsarea in Vorschlag brachte, Theodoret h. e. I, 11. Schon in diesem war der Ausdruck enthalten: Ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, θεὸς ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς, ζωὴ ἐκ ζωῆς, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένος. Nach Athan. de decret. syn. Nic. 20 wollte man zuerst nur

festsetzen, dass der Sohn Gottes sei εἰκὼν τοῦ πατρὸς, ὅμοιός τε καὶ ἀπαράλλακτος κατὰ πάντα τῷ πατρὶ καὶ ἄτρεπτος καὶ ἀεὶ, καὶ ἐν αὐτῷ εἶναι ἀδιαιρέτως.

[2] Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν, πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν· καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ· ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. Τοὺς δὲ λέγοντας, ὅτι ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ ἁγία καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία. Athan. epist. de decret. syn. Nic. — Eus. Cæs. ep. ad Cæsariens. — Socrat. I, 8. — Theodoret h. e. I, 11. — *Münscher v. Cölln* S. 207—209. *Baur*, Trin. S. 334 ff. *Meier* S. 446 ff. *Dorner* S. 849.

Ueber die Erklärungen des ἐξ οὐσίας und des ὁμοούσιος s. Athan. ebend. a. a. O. Es wird schon jetzt unterschieden zwischen Gleichheit und Aehnlichkeit. Der Sohn ist dem Vater anders gleich, als wir durch Beobachtung der Gebote Gottes ihm ähnlich werden. Auch ist es nicht eine äusserliche, zufällige Aehnlichkeit, wie zwischen Metall und Gold, zwischen Zinn und Silber u. s. w.

§. 91.

Weitere Schwankungen bis zur Synode von Constantinopel.

Das ὁμοούσιος fand nicht überall denselben Beifall[1]. Unter fortwährenden Schwankungen gelang es indessen der längere Zeit vom Hofe begünstigten eusebianischen Partei[2], denselben für eine Lehre einzunehmen, welche zwar nicht den strengen Arianismus lehrte, aber in ihren Bestimmungen geflissentlich das ὁμοούσιος vermied, so dass der streng auf diesem Schibboleth haltende Athanasius sich genöthigt sah, seine Zuflucht im Abendlande zu suchen. Auf mehreren in dieser Streitsache gehaltenen Synoden wurden Formeln entworfen und wieder aufgegeben[3], bis endlich die nicäisch-athanasianische Ansicht in den Bestimmungen der zweiten ökumenischen Synode von Constantinopel (381) eine noch festere Begründung erhielt[4].

[1] Mehrere asiatische Bischöfe stiessen sich an dem Worte, Socr. I, 8. 6. *Münscher v. Cölln* S. 240. Man fand den Ausdruck nicht schriftgemäss (λέξις ἄγραφος) und befürchtete von ihm einen Rückfall in das Emanistische. Diese emanistischen Reste lagen noch mehr in dem ἐκ τῆς οὐσίας als in dem ὁμοούσιος. Vgl. *Meier* a. a. O. S. 447. — Ueber den weitern

Verlauf der äussern Begebenheiten s. die Kirchengeschichte. **Historische Haltpunkte**: I. Die Vertreibung des Arius und der Bischöfe Theonas und Secundus. Schicksal des Euseb von Nikomedien und des Theognis von Nicäa. II. Zurückberufung des Arius 330 auf Ablegung eines Glaubensbekenntnisses hin: εἰς κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τὸν ἐξ αὐτοῦ πρὸ πάντων τῶν αἰώνων γεγεννημένον, Θεὸν λόγον, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο κτλ. (Socr. I, 26). Synoden zu Tyrus und Jerusalem (335). III. Verweisung des Athanasius nach Gallien. Arius' plötzlicher Tod zu Constantinopel (336) vor seiner feierlichen Wiederaufnahme in die Kirche, und verschiedene Urtheile darüber. IV. Tod Constantins d. Gr. zu Nikomedien 337 (Socr. I, 27—40). Gegen Ende seines Lebens hatte Constantin selbst seine Gesinnung merklich geändert, und besonders hatte die gegnerische Partei an Constantius, der seit 337 im Morgenlande regierte, eine Stütze.

[3] Ueber die Benennung s. *Gieseler* I, 2 S. 54. Athanasius selbst nennt sie häufig οἱ περὶ Εὐσέβιον, während sie sonst auch mit den Arianern auf Eine Linie gestellt werden, mit denen sie allerdings gegen Athanasius zusammenhalten.

[4] I. Die vier antiochenischen Symbole der Eusebianer vom Jahr 341 (bei Athanas. de syn. c. 22—25. *Walch* a. a. O. p. 109 ss. *Münscher v. Cölln* S. 211 ff. *Gieseler* I, 2 S. 51), in welchen sämmtlich das ὁμοούσιος fehlt, ohne dass sie im Uebrigen arianisch sind. II. Formula μακρόστιχος 343 zu Antiochien, in welcher die arianische Meinung verdammt, der Tritheismus verworfen, aber auch des Athanasius Vorstellungsweise getadelt und im Gegensatz gegen dieselbe ein Subordinationsverhältniss angedeutet wird. Athanas. de synod. §. 26. *Walch* Bibl. symb. p. 115. *Gieseler* a. a. O. S. 55. III. Die Synode von Sardica 347 (n. A. 344 *), Socr. II, 20), auf welcher blos die Abendländer blieben, während die Morgenländer ihre Sitzungen in Philippopolis hielten. Spaltung zwischen Morgen- und Abendland. Die bei Hilarius (de synodis contra Arianos §. 34) lateinisch vorhandene Formula Philippopolitana ist zum Theil Wiederholung der μακρόστιχος. IV. Die erste sirmische Formel (bei Athan. §. 27; bei Hil. §. 37; bei Socr. II, 29. 30) gegen Photin s. unten §. 92. V. Die zweite sirmische Formel (b. Hilar. §. 11; Athan. §. 28; Socr. II, 30) einmal gegen das ὁμοούσιος und das zu speculative Verfahren überhaupt: Scire autem manifestum est solum Patrem quomodo genuerit filium suum, et filium quomodo genitus sit a patre (vgl. oben Irenæus §. 42, Note 10); dann aber zugleich streng arianisch den Sohn dem Vater unterordnend: Nulla ambiguitas est, majorem esse Patrem. Nulli potest dubium esse, Patrem honore, dignitate, claritate, majestate et ipso nomine Patris majorem esse filio, ipso testante: Qui me misit, major me est (Joh. 14, 28). Et hoc catholicum esse, nemo ignorat, duas personas esse Patris et Filii, majorem Patrem, Filium subjectum cum omnibus his, quæ ipsi Pater subjecit. VI. Gegen diese streng arianische Ansicht die semiarianische auf der Synode zu Ancyra in Galatien, unter dem dortigen Bischof Basilius, 358; das Synodalschreiben b. Epiph. hær. 73, §. 2—11 (*Münscher v. Cölln*

---

*) Ueber das Chronologische s. *H. J. Wetzer*, restitutio veræ chronologiæ rerum ex controversiis Arianis inde ab anno 325 usque ad annum 350 exortarum contra chronologiam hodie receptam exhibita, Francof. 1827.

S. 243 und *Gieseler* a. a. O. S. 58). VII. Das dritte sirmische Bekenntniss 358, worin das zweite (arianische) verworfen und das von Ancyra bestätigt wird (bei Athan. §. 8; Socr. II, 37). VIII. Versammlung der Abendländer zu Ariminum (Rimini) und der Morgenländer zu Seleucia 359.

[4] **Symbolum Nicæno-Constantinopolitanum:** Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν, πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων. Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτὸς, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο· τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν, καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, καὶ ἐνανθρωπήσαντα· σταυρωθέντα δὲ ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ παθόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς· καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς, καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα u. s. w. (Diese weitern Bestimmungen über den Geist s. unten.)

Eine vergleichende Zusammenstellung dieses Symbols mit dem nicäischen giebt *Münscher v. Cölln* S. 240. Vgl. *J. C. Suicer*, Symbolum Nicæno-Constantinopolitan. expositum et ex antiquitate ecclesiastica illustratum, Traj. ad Rhen. 1718. 4.

§. 92.

Nähere Beleuchtung der Schwankungen.

Arianismus und Semiarianismus auf der einen, und Rückfall in den Sabellianismus auf der andern Seite (Marcell und Photin).

C. R. W. Klose, Geschichte und Lehre des Eunomius, Kiel 1833. *Derselbe*, Gesch. und Lehre des Marcellus und Photinus, Hamb. 1837.

Mitten im Kampfe hatte sich nämlich für die, welche das Verdienst der reinen Orthodoxie anstrebten, die schwierige Aufgabe gestellt, zwischen dem Sabellianismus und Arianismus so hindurchzukommen, dass sowohl in der Behauptung der Wesensgleichheit der Hypostasenunterschied festgehalten, als auch wieder in der Behauptung dieses Unterschiedes die Subordination vermieden wurde[1]. Aus Besorgniss, in den Sabellianismus zurückzufallen, suchten die Semiarianer[2], und mit ihnen auch *Cyrill* von Jerusalem[3] und *Euseb* von Cäsarea[4] den Ausdruck ὁμοούσιος zu vermeiden, wenn gleich die Erstgenannten, den strengen Arianern (Aëtianern, Eunomianern)[5] gegenüber, eine *Aehnlichkeit* (τὸ ὁμοιούσιον) des Sohnes mit dem Vater behaupteten. Dagegen fielen *Marcell* von Ancyra und dessen Schüler *Photin* von Sirmium vor lauter Widerspruch gegen das

Arianische, der Hauptsache nach, in den Sabellianismus zurück, den sie jedoch durch die genauere Unterscheidung der Begriffe Logos und Sohn Gottes einigermaassen modificirten und gegen allen Schein des Patripassianismus sicher stellten[6].

[1] Die Nothwendigkeit, aber auch die Schwierigkeit, beide Klippen zu vermeiden, macht *Chrysostomus* anschaulich, de sacerdotio IV, 4 sub fin.: Ἄν τε γὰρ μίαν τις εἴπῃ θεότητα, πρὸς τὴν ἑαυτοῦ παράνοιαν εὐθέως εἷλκυσε τὴν φωνὴν ὁ Σαβέλλιος· ἄν τε διέλῃ πάλιν, ἕτερον μὲν τὸν Πατέρα, ἕτερον δὲ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ Πνεῦμα δὲ τὸ ἅγιον ἕτερον εἶναι λέγων, ἐφέστηκεν Ἄρειος, εἰς παραλλαγὴν οὐσίας ἕλκων τὴν ἐν τοῖς προσώποις διαφοράν. Δεῖ δὲ καὶ τὴν ἀσεβῆ σύγχυσιν ἐκείνου καὶ τὴν μανιώδη τούτου διαίρεσιν ἀποστρέφεσθαι καὶ φεύγειν, τὴν μὲν θεότητα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος μίαν ὁμολογοῦντας, προστιθέντας δὲ τὰς τρεῖς ὑποστάσεις. Οὕτω γὰρ ἀποτειχίσαι δυνησόμεθα τὰς ἀμφοτέρων ἐφόδους.

[2] Häupter der Semiarianer (ὁμοιουσιασταί, ἡμιάρειοι) sind *Basilius* von Ancyra und *Georgius* von Laodicea. Vgl. das Symbol der Synode von Ancyra (358) bei Athan. de syn. §. 41. *Münscher v. Cölln* S. 222.

[3] *Cyrill* Cat. XVI, 24. Er verwirft überhaupt die allzuspitzigen Speculationen, und meint, es reiche hin zu glauben: Εἷς θεὸς ὁ Πατήρ· εἷς κύριος, ὁ μονογενὴς αὐτοῦ υἱός· ἓν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὁ παράκλητος. Man soll nicht über die Schrift hinausgehen, auf der via regia bleiben, weder zur Rechten noch zur Linken weichen, μήτε διὰ τὸ νομίζειν τιμᾶν τὸν υἱὸν, πατέρα αὐτὸν ἀναγορεύσωμεν, μήτε διὰ τὸ τιμᾶν τὸν πατέρα νομίζειν, ἕν τι δημιουργημάτων τὸν υἱὸν ὑποπτεύσωμεν, XI, 17. Statt ὁμοούσιος will er lieber setzen ὅμοιος κατὰ πάντα, IV, 7; doch s. die varr. lect. bei *Touttée* p. 54, und *Münscher von Cölln* S. 226. Socr. IV, 25. Die Mitte zwischen der sabellianischen und arianischen Vorstellung will auch *er* festgehalten wissen IV, 8: Καὶ μήτε ἀπαλλοτριώσῃς τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν, μήτε συναλοιφὴν ἐργασάμενος υἱοπατορίαν πιστεύσῃς κτλ. Vgl. XVI, 4, und *Meier*, Trin.-Lehre I, S. 170.

[4] *Eusebius* h. e. I, 2 nennt den Sohn τὸν τῆς μεγάλης βουλῆς ἄγγελον, τὸν τῆς ἀῤῥήτου γνώμης τοῦ πατρὸς ὑπουργὸν, τὸν δεύτερον μετὰ τὸν πατέρα αἴτιον u. s. w. Im Panegyricus X, 4 nennt er ihn gleichfalls τῶν ἀγαθῶν δεύτερον αἴτιον, worüber er von den Orthodoxen hart getadelt wird*), dann aber wieder αὐτόθεος, X, 4. Ueber die dem Euseb. geläufige Zusammensetzung mit αὐτό vgl. die demonstr. evang. IV, 2. 13, und *Heinichen* a. a. O. S. 223. In demselben Buche V, 4 p. 215 findet sich auch wieder eine Unterordnung des Sohnes, obwohl er ihn IV, 3 p. 149 zwar als υἱὸν γεννητόν, aber doch als πρὸ χρόνων αἰωνίων ὄντα καὶ προόντα καὶ τῷ πατρὶ ὡς υἱὸν διαπαντὸς συνόντα bezeichnet; freilich auch wieder ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς ἀνεκφράστου καὶ ἀπερινοήτου βουλῆς τε καὶ δυνάμεως οὐσιούμενον. Das Weitere bei *Münscher von Cölln* p. 227—229 und Handb.

*) Vgl. das Scholion in dem Cod. Med. (bei *Vales.* und *Heinichen* III, p. 219): Κακῶς κἀνταῦθα θεολογεῖς, Εὐσέβιε, περὶ τοῦ συνανάρχου καὶ συναϊδίου καὶ συμποιητοῦ τῶν ὅλων υἱοῦ τοῦ θεοῦ, δεύτερον αὐτὸν ἀποκαλῶν αἴτιον τῶν ἀγαθῶν, συναίτιον ὄντα καὶ συνδημιουργὸν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων, καὶ ὁμοούσιον, und das neuere in dem Cod. Mazarin. ebend.

III, S. 427 ff. *Martini*, Eusebii Cæsar. de divinitate Christi sententia, Rost. 1795. 4. †*Ritter*, Eus. Cæs. de divinitate Christi placita, Bonn 1823. 4. *Baur*, Trin. I, S. 472 ff. *Hænell*, de Eusebio Cæs. relig. christ. defensore. *Dorner* S. 792 ff.: «*Sein Lehrbegriff ist eine schillernde Gestalt, ein Spiegel der unaufgelösten Aufgaben der Kirche jener Zeit.*» Vgl. auch *Meier*, Trin.-Lehre I, S. 167.

[5] Ueber die strengen Arianer: *Aëtius* zu Antiochien, *Eunomius*, Bischof von Cycicum, und *Acacius*, Bischof von Cäsarea in Palästina, vgl. Philostorg. III. IV. Epiph. hær. 76, 10. Ueber Eunomius und dessen Schriften und Meinungen s. *Klose* a. a. O. *Neander*, KG. II, 2 S. 852 ff. Vgl. *Dorner* I, 3 S. 853 ff. *Baur*, Trin. I, S. 360 ff. *Meier* I, S. 176 ff.

[6] Die Meinungen des *Marcellus* (gest. um 374) sind theils aus den Fragmenten seiner Schrift gegen Asterius (de subjectione Domini, von *Rettberg* u. d. T. «Marcelliana» herausg. Gött. 1794. 8.), theils aus den Schriften der Gegner Euseb. (κατὰ Μαρκέλλου libb. II, und περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας) und Cyrill von Jerusalem (Cat. XV, 27. 33), theils endlich aus seinem eigenen Schreiben an den römischen Bischof Julius (Epiph. hær. 72, 2) zu erkennen. Uebrigens sind die Urtheile der Orthodoxen über Marcellus getheilt, indem sich Athanasius, wo nicht bestimmt zu seinen Gunsten, doch sehr mild und vorsichtig (διὰ τοῦ προσώπου μειδιάσας Epiph. hær. 72, 4) über ihn äusserte, während Basilius d. Gr. (nach Epiph. 69, 2 und 263, 5) und die meisten der übrigen Orientalen auf seiner Verdammung bestanden; die Spätern betrachteten ihn meist als Häretiker, vgl. *Montfaucon*, diatribe de causa Marcelli Ancyrani (in collect. nova Patr. Par. 1707. T. II, p. LI); *Klose* S. 21—25; *Gieseler* II, 1 S. 51. Anm. Schon auf der nic. Synode hatte Marcellus das ὁμοούσιος vertheidigt, und wenn er nun durch den Gang, den der Streit seither genommen, und besonders durch seine Polemik gegen den arianischen Sophisten Asterius dem Sabellianismus näher gerückt wurde, so konnte dies geschehen, ohne dass er sich dessen bewusst ward, vgl. *Baumg.-Crus.* I, S. 277. 278. Die Lehre selbst betreffend, so ging Marcellus auf den alten Unterschied von λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός zurück: er dachte sich denselben das einemal ἡσυχάζων in Gott, und dann wieder als eine von ihm ausgehende ἐνέργεια δραστική. Er steht insofern zwischen dem Sabellianismus und der nicäischen Lehre in der Mitte, als er gegen jene τρίας ἐκτεινομένη καὶ συστελλομένη die Realität des Logos, der ihm nicht blosse Benennung ist, festhält, gegen diese aber den Begriff der *Zeugung* (als der Gottheit des Logos zu nahe tretend) verwirft. Eben dadurch suchte er auch dem Ausdruck υἱὸς θεοῦ wieder die ältere, historische Bedeutung zu vindiciren, nach welcher unter dem Sohne der historische Christus in seiner persönlichen Erscheinung, nicht aber der vorweltliche Logos verstanden werden sollte, auf den sich der Begriff der Zeugung nicht anwenden lasse. — Dasselbe that, und wohl noch schärfer, sein Schüler *Photin*, Bischof von Sirmium (durch schlechten Witz der Gegner Σκοτεινός genannt), gest. um 376, dessen Lehre in der oben genannten Formula μακρόστιχος, sowie auch auf dem Concil zu Mailand (346) verworfen wurde. Er selbst ward auf dem Concil zu Sirmium (351) seines Amts entsetzt. Die Partei erhielt sich bis unter Theodos d. Gr. Aus den Schriften über ihn: von Athan. de syn. §. 26, Socr. II, 19, Epiph. hær. 70, Hilarius (fragm. u. de synodis), Marius Mercator (Nestorii sermo IV.),

Vigil. Tapsens. (dialogus), lässt sich nicht mit voller Sicherheit erkennen, wie weit Photin von seinem Lehrer abgewichen oder demselben treu geblieben sei. Vgl. darüber *Münscher*, Handb. III, S. 447. *Neander* II, 2 S. 908. *Baumg.-Cr.* S. 279. *Gieseler* a. a. O. *Hase*, KG. 6. Aufl. S. 146. *Klose* S. 66 ff. Auch *er* nahm den Logos (nicht aber den Sohn) für gleich ewig mit dem Vater und bediente sich zur Bezeichnung der Einheit beider des Ausdrucks λογοπάτωρ, wie Sab. υἱοπάτωρ gebrauchte; den Namen «Sohn Gottes» legte er erst Christo seit der Menschwerdung bei. Der Unterschied zwischen Marcell und ihm bestand wohl nur darin, dass Photin die Christologie mehr nach der negativen Seite hin ausbildete, und demnach die Verbindung des Logos mit dem historischen Christus sich weniger innig dachte, als sein Lehrer, weshalb auch seine Anhänger Homuncioniten genannt wurden (nach Mar. Mercator bei *Klose* S. 76), so dass Photin mehr das Correlat zu Paul von Samosata, Marcell das zu Sabellius bilden würde. Uebrigens ist nicht zu übersehen: «*wie wenig die Lehrer der damaligen Zeit in die von diesen beiden Männern versuchte Unterscheidung der Ausdrücke Logos und Sohn Gottes sich zu finden wussten.... Sie fuhren immer fort, auch bei Bestreitung ihrer Gegner dieselben zu verwechseln, was ihnen allerdings leicht machte, aus den Sätzen derselben gefährliche und ungereimte Folgerungen zu ziehen, was aber doch zugleich ihren Gegengründen eine schiefe Richtung geben musste, wodurch sie den grössten Theil ihres Gewichtes verloren*» *Münscher*, Handb. a. a. O. Vgl. indessen *Dorner* I, 3 S. 864 ff. *Baur*, Trin. I, S. 525 ff. *Meier* I, S. 160 ff. (besonders über das umgekehrte Verhältniss, in welchem Photin zu seinem Lehrer stand in Beziehung auf das Christologische).

§. 93.

Gottheit des heiligen Geistes.

Das nicäische Symbolum hatte über den heil. Geist nichts Näheres bestimmt[1]. Während *Lactanz* seiner Zeit noch Wort und Geist identificirte[2], fassten andere Lehrer, wenn sie gleich die Gottheit des Sohnes unzweideutig lehrten, dennoch den Geist als blosse Kraft und als Geschenk Gottes, oder wagten wenigstens nichts Näheres über ihn zu bestimmen[3]. Folgerichtig von seinen Vordersätzen aus, behauptete dagegen *Athanasius* die Gottheit des heil. Geistes[4], und an ihn schlossen sich *Basilius der Grosse* und die beiden *Gregore* an[5]. Endlich erliess in Beziehung auf die Pneumatomachen (Macedonianer)[6] die Synode von Constantinopel, unter dem Einfluss des *Gregor* von Nazianz, genauere Lehrbestimmungen über den heiligen Geist, in denen zwar das ὁμοούσιον dem wörtlichen Ausdruck nach fehlte, die aber gleichwohl dazu beitrugen, den Geist, als den vom Vater Ausgehenden, dem Vater und Sohne an Ehre und Macht in jeder Weise gleichzustellen[7].

[1] Zwar forderte der Gegensatz gegen *Arius* auch hier eine genauere Bestimmung; denn nach Athan. orat. I, §. 6 stellte dieser den Geist in eben dem Grade unter den Sohn, als er den Sohn unter den Vater stellte, und betrachtete den Geist als das erste der durch den Sohn hervorgebrachten Geschöpfe. Allein es schien nicht räthlich, die streitige Materie durch das Hineinziehen der Gottheit des Geistes noch mehr zu verwickeln, da doch wohl manche der nicäischen Väter, die das Homousion in Beziehung auf den Sohn sich gefallen liessen, Anstand würden genommen haben, es auf den Geist auszudehnen. S. *Neander*, KG. II, 2 S. 892.

[2] Siehe oben §. 87, Note 1.

[3] Es gab hier wieder zwei Wege, wovon der eine in den Sabellianismus zurückführte, der andere den Arianismus fortsetzte. Wenn *Lactanz* den Sohn (arianisch) vom Vater trennt, so verschwindet ihm dagegen (sabellianisch) der Geist im Sohne; und dies begegnete auch den einen von den übrigen Lehrern, während die andern auch den Geist als eine Hypostase fassten, aber ihn (arianisch) dem Vater und dem Sohne unterordneten. *Gregor* von Nazianz giebt uns in der ums Jahr 380 verfassten fünften theologischen Rede (de Spir. S. orat. XXXI, p. 559) einen Ueberblick der verschiedenen Ansichten seiner Zeit: «Von den Weisen unter uns halten einige den heiligen Geist für eine Wirkung (ἐνέργεια), andere für ein Geschöpf, andere für Gott selbst, und wieder andere wissen nicht, wofür sie sich entscheiden sollen, aus Ehrfurcht, wie sie sagen, vor der heiligen Schrift, weil *sie* nichts Genaueres darüber bestimme.» Zu den letztern gehörte *Eustathius* von Sebaste, der bei Anlass der macedonianischen Streitigkeit (Socr. II, 45) sagte: Ἐγὼ οὔτε θεὸν ὀνομάζειν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον αἱροῦμαι, οὔτε κτίσμα καλεῖν τολμήσαιμι. Vgl. *Ullmann*, Gregor von Nazianz, S. 380. *Neander*, KG. II, 2 S. 892. *Euseb* von Cäsarea ordnete den Geist um so mehr dem Vater und dem Sohne unter, als er schon zu einer Unterordnung des Sohnes unter den Vater geneigt war. Ihm ist der Geist die erste der vernünftigen Naturen, gehört aber gleichwohl zur Trias, de theol. eccles. III, 3. 5. 6. *Hilarius* beruhigte sich, obwohl er den Ausdruck *Gott* als Bezeichnung des heil. Geistes nicht in der Schrift fand, damit (de trin. lib. XII, c. 55), dass, was die Tiefen der Gottheit erforsche, auch göttlich sein müsse: Tuum est, quicquid te init; neque alienum a te est, quicquid virtute scrutantis inest. Vgl. de trin. II, 29: De spiritu autem sancto nec tacere oportet, nec loqui necesse est, sed sileri a nobis eorum causa, qui nesciunt, non potest. Loqui autem de eo non necesse est, quia de patre et filio auctoribus confitendum est, et quidem puto an sit, non esse tractandum. Est enim, quandoquidem donatur, accipitur, obtinetur, et qui confessioni patris et filii connexus est, non potest a confessione patris et filii separari. Imperfectum enim est nobis totum, si aliquid desit a toto. De quo si quis intelligentiæ nostræ sensum requirit, in Apostolo legimus ambo: Quoniam estis, inquit, filii Dei, misit Deus spiritum filii sui in corda vestra clamantem: Abba pater. Et rursum: Nolite contristare Spir. S. Dei, in quo signati estis... Unde quia est et donatur et habetur et Dei est, cesset hinc sermo calumniantium, cum dicunt, per quem sit et ob quid sit, vel qualis sit. Si responsio nostra displicebit, dicentium: Per quem omnia et in quo omnia sunt, et quia spiritus est Dei, donum fidelium: displiceant et apostoli et evangelistæ et prophetæ, hoc tantum de eo quod esset loquentes, et post hæc pater et filius

displicebit. Auch das soll man sich nicht irre machen lassen, dass in der Schrift bisweilen der Vater und der Sohn Geist heissen. «*Es herrscht bei ihm die grösste Verwirrung zwischen dem Deus Spiritus, Dei Spiritus und Spir. S., und er kommt, obgleich ihm die besondere Subsistenz des Geistes feststeht, doch nicht darüber hinaus, dass er ein donum, ein munus sei*» *Meier*, Trin.-Lehre I, S. 192. — Auch *Cyrill* von Jerusalem sucht alle weitern, in der Schrift nicht mehr enthaltenen Bestimmungen über den heiligen Geist zu vermeiden, ob er ihn gleich bestimmt von den Geschöpfen unterscheidet und ihn als ein unabtrennbares Glied der Trinität ansieht, wobei er übrigens vorzüglich das praktische Moment heraushebt, im Gegensatz gegen die falsche Begeisterung häretischer Schwärmerei, Cat. 16 u. 17*).

[4] *Athanasius* (epp. 4 ad Serap.) suchte gegen die, welche den heiligen Geist als ein κτίσμα oder für den ersten der πνευμάτων λειτουργικῶν erklärten (τροπικοί, πνευματομαχοῦντες), zu zeigen, wie man nur dann dem Arianismus vollkommen entsage, wenn man in der Trias nichts dem Wesen Gottes Fremdartiges (ἀλλότριον ἢ ἔξωθεν ἐπιμιγνύμενον), sondern nur ein mit sich selbst übereinstimmendes, ein sich selbst gleiches Wesen anerkenne. Τριὰς δέ ἐστιν οὐχ ἕως ὀνόματος μόνον καὶ φαντασίας λέξεως, ἀλλὰ ἀληθείᾳ καὶ ὑπάρξει τριάς (ep. I, 28 p. 677). Er berief sich sowohl auf die Aussprüche der heil. Schrift, als auf die des christlichen Bewusstseins. Wie könnte das, was durch nichts anderes geheiligt wird, was selbst Quelle aller Heiligung für alle Geschöpfe ist, mit den Wesen gleichartig sein, welche durch dasselbe geheiligt werden? In dem heil. Geiste empfangen wir die Gemeinschaft mit Gott, die Theilnahme an einem göttlichen Leben; dies könnte aber nicht der Fall sein, wenn der heil. Geist ein Geschöpf wäre. So gewiss wir durch ihn des göttlichen Wesens theilhaft werden, so gewiss muss er selbst mit dem göttlichen Wesen Eins sein (εἰ δὲ θεοποιεῖ, οὐκ ἀμφίβολον, ὅτι ἡ τούτου φύσις θεοῦ ἐστι), ep. I. ad Serap. §. 24, p. 672. 673. *Neander* a. a. O. S. 895. *Meier*, Trin.-Lehre I, S. 187 ff.

[5] *Basilius der Gr.* verfasste auf eine besondere Veranlassung hin seine Schrift de Spiritu S. an den Bischof Amphilochius von Iconium (womit zu vgl. ep. 189; homilia de fide, T. II, p. 132; hom. contra Sab. T. II, p. 195). Auch *er* war dafür, dass man den Geist *Gott* nenne, und berief sich sowohl auf Schriftstellen, als auf die Taufworte, in denen der Geist zum Vater und Sohn das dritte Glied bildet; doch legte er auf diese ausdrückliche Benennung kein sonderliches Gewicht, sondern war zufrieden, wenn man den Geist nur nicht den Geschöpfen beizählte, sondern ihn für unzertrennlich hielt vom Vater und vom Sohne; namentlich hob er auch die praktische Bedeutung des heiligen Geistes (zur Heiligung der Menschen) in beredter Weise heraus, de Spir. S. c. 16: Τὸ δὲ μέγιστον τεκμήριον τῆς πρὸς τὸν πατέρα καὶ υἱὸν τοῦ πνεύματος συναφείας, ὅτι οὕτως ἔχειν λέγεται πρὸς τὸν Θεὸν, ὡς πρὸς ἕκαστον ἔχει τὸ πνεῦμα τὸ ἐν ἡμῖν (1 Cor. 2, 10. 11). Gegen den Einwand, dass doch der Geist eine *Gabe* genannt werde, macht er bemerklich, dass auch der Sohn eine *Gabe*

*) Wie *ein* Regen die verschiedenartigsten Blumen (Rosen und Lilien) befruchtet, so entfalten sich viele Gaben unter dem Einfluss des *einen* Geistes u. s. w. Cat. XVI, 12. Er ist τίμιον, τὸ ἀγαθόν, μέγας παρὰ Θεοῦ σύμμαχος καὶ προστάτης, μέγας διδάσκαλος ἐκκλησίας, μέγας ὑπερασπιστὴς ὑπὲρ ἡμῶν u. s. w. Ibid. c. 19. Seine Herrlichkeit geht deshalb über die aller Engel, c. 23.

Gottes sei, ibid. c. 24. Vgl. *Klose*, Basilius d. Gr. S. 34 ff. Sein Bruder, *Gregor* von Nyssa, geht im zweiten Capitel seiner grössern Katechese von ähnlichen Vorstellungen aus wie Lactanz, dass mit dem *Worte* auch der *Geist* (Hauch) verbunden sein müsse, da dies schon beim Menschen der Fall sei. Nur aber identificirt er nicht, wie Lactanz, Wort und Geist, sondern hält beide aus einander. Der Geist darf nicht als etwas Fremdes, in die Gottheit Einströmendes gedacht werden (vgl. Athanas.); auch würde die Herrlichkeit der göttlichen Allmacht herabgezogen, wenn wir uns seinen Geist dem unsern ähnlich dächten. «Sondern wir stellen uns vor, dass diese *wesentliche, in einer besondern Hypostase sich darstellende Kraft* weder von der Gottheit, in der sie ruht, noch von dem göttlichen Worte, dem sie folgt, geschieden werden könne; dass sie auch nicht aufhöre, sondern wie das göttliche Wort selbstständig (αὐτοκίνητον), überall das Gute wählend und bei jedem Entschlusse ihn auszuführen mächtig sei.» Vgl. *Rupp*, Gregor von Nyssa, S. 169. 170. — Mit diesen beiden Männern stimmte auch *Gregor* von Nazianz, obwohl er sich der Schwierigkeiten, die sich zu seiner Zeit dem Dogma entgegenstellten, wohl bewusst war. Er erwartete den Einwurf, dass man einen ϑεὸν ξένον καὶ ἄγραφον einführe orat. XXX, 1 p. 556; *Ullmann* S. 381); auch sah er wohl ein, dass die Lehre, um die es sich handelte, nicht so bestimmt in der heiligen Schrift enthalten sei, und meinte deshalb, man müsse sich über den Buchstaben erheben*). Dabei hilft ihm die Idee einer stufenweisen Offenbarung, womit ihm eine naturgemässe Entfaltung der Trinität zusammenhängt. «Das A. Test. verkündigte den Vater deutlich, den Sohn etwas dunkler; das N. Test. offenbart den Sohn, aber es deutet die Gottheit des Geistes nur an; jetzt aber ist der Geist unter uns und giebt sich uns deutlicher zu erkennen; denn es war nicht rathsam, so lange die Gottheit des Vaters noch nicht anerkannt war, die des Sohnes zu verkündigen, und so lange die des Sohnes noch nicht angenommen war, die des Geistes noch dazu aufzubürden.» Gregor rechnete die Lehre vom heil. Geiste unter die Joh. 16, 12 angedeuteten Lehren, und empfahl deshalb Lehrweisheit im Vortrag dieses Dogma's. Er selbst entwickelte seine Lehre hauptsächlich im Kampfe gegen Macedonius, und zeigte, ihm gegenüber, wie der heilige Geist weder eine blosse Kraft, noch ein Geschöpf sei und wie also nichts anderes übrig bleibe, als dass er Gott selbst sei. Das Weitere bei *Ullmann* S. 378 ff.

⁶ Der Ausdruck *Pneumatomachen* ist ein allgemeiner und begreift die strengen Arianer eo ipso in sich. Nun aber leugneten auch die *Semiarianer*, die in der Lehre vom Sohne sich der orthodoxen Vorstellung näherten, die Gottheit des Geistes, und unter ihnen zeichnete sich *Macedonius*, Bischof von Constantinopel (341—360), aus. Von ihm sagt Sozom. IV, 27: Εἰσηγεῖτο δὲ τὸν υἱὸν ϑεὸν εἶναι, κατὰ πάντα τε καὶ κατ' οὐσίαν ὅμοιον τῷ πατρί· τό τε ἅγιον πνεῦμα ἄμοιρον τῶν αὐτῶν πρεσβείων ἀπεφαίνετο, διάκονον καὶ ὑπηρέτην καλῶν. Theodoret II, 6 setzt hinzu: dass er

*) Vgl. *Meier*, Trin.-Lehre I, S. 190: «*Der Mangel an hinreichend bestimmten Erklärungen der Schrift war ein Haupthinderniss für die Anerkennung der Homousie des Geistes. Die Beweisführung aus der Tiefe des christlichen Bewusstseins schien, besonders bei der damaligen Richtung des Orients, Vielen zu gewagt; man hegte Bedenken, ohne klare Aussprüche Christi und der Apostel dem h. Geiste Gleichheit des Wesens und der Anbetung zuzugestehen*».

den Geist geradezu ein Geschöpf genannt habe. Später hiess die Meinung auch die *marathonianische*, von dem Bischof *Marathonius* in Nikomedien*). Auch nach der Verdammung durch das zweite ökumen. Concil erhielten sich die Macedonianer in Phrygien bis ins fünfte Jahrhundert, wo *Nestorius* sie bekämpfte. Die Einwendungen, welche die Macedonianer theils wirklich gegen die Gottheit des Geistes machten, theils ihnen aber auch von den Gegnern aufgebürdet wurden, sind folgende: «Der heil. Geist ist entweder gezeugt oder ungezeugt; ist er ungezeugt, so haben wir zwei ursprungslose Wesen (δύο τὰ ἄναρχα), nämlich den Vater und den Geist; ist er aber gezeugt, so muss er es entweder vom Vater oder vom Sohn sein; ist er es vom Vater, so giebt es zwei Söhne in der Trias und somit Brüder (wo dann wieder die Frage entstehen kann, ob einer älter als der andere, oder ob sie Zwillinge seien?!); ist er aber vom Sohne gezeugt, so haben wir einen Gott-Enkel (θεὸς υἱωνός)» u. s. w. Greg. orat. XXXI, 7 p. 560, vgl. Athanas. ep. I. ad Serapion. c. 15. Einfach bemerkt dagegen *Gregor:* dass eben auf den Geist nicht der Begriff der Zeugung, sondern der ἐκπόρευσις anzuwenden sei, nach Joh. 15, 26, und diese sei in ihrer Art so unbegreiflich, wie die Zeugung des Sohnes. Verwandt mit diesen Einwürfen ist auch der, dass dem Geist etwas mangele, wenn er nicht Sohn sei. Den meisten Anhalt hatten sie indessen in dem Mangel an beweisenden Schriftstellen. Vgl. *Ullmann* S. 390. 391.

[7] Τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν. Vgl. §. 91, Note 4.

§. 94.

Ausgang des heiligen Geistes.

J. G. Walch, historia controversiæ Græcorum Latinorumque de processione Spir. S.. Jenæ 1751. 8. *Chr. Matth. Pfaff*, historia succincta controversiæ de processione Spir. S., Tub. 1749. 4.

Auch die constantinopolitanische Formel hatte jedoch die Sache noch nicht zum Abschluss gebracht; denn war auch das Verhältniss des Geistes zur Trinität festgestellt, so blieb jetzt noch das besondere Verhältniss zum Vater und zum Sohne zu bestimmen übrig. Indem die Formel besagte, dass der Geist vom Vater ausgehe, negirte sie zwar nicht ausdrücklich das Ausgehen vom Sohn, konnte es aber doch zu negiren scheinen. Durch die Behauptung aber, der Geist gehe *nur* vom Vater aus und nicht vom Sohn, konnte abermals der Schein einer Unterordnung des Sohnes unter den Vater entstehen, während die Behauptung, er gehe aus vom Vater *und* vom Sohne, den Geist in eine grössere Abhängigkeit (von Zweien nämlich statt von Einem) zu stellen schien: so dass das Streben, dem Sohne die volle Gottheit

*) Die Anhänger derselben scheinen besonders um Lampsakus sehr zahlreich gewesen zu sein, s. *Meier*, Trin.-Lehre I, S. 192.

zu vindiciren, leicht der Gottheit des Geistes zu nahe trat, und umgekehrt das Streben, dem Geiste eine grössere Selbstständigkeit zu geben, die Bedeutung des Sohnes in den Schatten stellte. Die griechischen Lehrer *Athanasius, Basilius der Gr.*, *Gregor* von Nyssa u. A. behaupteten das Ausgehen vom Vater, ohne das Ausgehen vom Sohne bestimmt zu leugnen[1]. *Epiphanius* hingegen leitete den Geist vom Vater und Sohn ab. Mit ihm stimmte auch *Marcell* von Ancyra überein[2], während *Theodor* von Mopsvheste und *Theodoret* auf keine Weise zugeben wollten, dass der Geist dem Sohne irgendwie sein Dasein verdanke[3], was sie namentlich dem *Cyrill* von Alexandrien gegenüber[4] aussprachen. Die Abendländer, unter ihnen *Augustin*[5], lehrten ein Ausgehen vom Vater und vom Sohne, und diese Lehre setzte sich dergestalt fest im Abendlande, dass auf der dritten Synode von Toledo 589 zu dem constantinopolitanischen Symbolum der Zusatz *filioque* gemacht und damit der dogmatische Grund zu einem Schisma zwischen beiden Kirchen gelegt wurde[6].

[1] Nach der herrschenden Anschauungsweise wurde der Vater betrachtet als das alleinige wirksame Princip (μία ἀρχή), von dem alles andere abgeleitet sei, von welchem der Sohn erzeugt worden und von dem der heilige Geist ausgehe, der durch den Sohn und im heiligen Geist alles wirke. Diese Formel, dass der heilige Geist vom Vater ausgehe, wurde besonders hervorgehoben gegen die Pneumatomachen. Die Antithese gegen sie lautete dahin, «*dass der heilige Geist nicht auf eine abhängige Weise sein Wesen vom Sohn ableite, sondern sich auf gleich unmittelbare Weise zum Vater als zur gemeinsamen Grundursache verhalte, dass, wie der Sohn vom Vater gezeugt sei, so der heilige Geist vom Vater ausgehe*» *Neander* II, S. 897.

[2] *Epiphanius* Ancor. §. 9, nachdem er die Gottheit des Geistes unter anderm aus Act. 5, 3 bewiesen (ἄρα θεὸς ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ τὸ πνεῦμα), ohne ausdrücklich zu sagen: ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ υἱοῦ. Vgl. Ancor. 8: Πνεῦμα γὰρ Θεοῦ καὶ πνεῦμα τοῦ πατρὸς καὶ πνεῦμα υἱοῦ, οὐ κατά τινα σύνθεσιν, καθάπερ ἐν ἡμῖν ψυχὴ καὶ σῶμα, ἀλλ' ἐν μέσῳ πατρὸς καὶ υἱοῦ, ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ, τρίτον τῇ ὀνομασίᾳ. *Marcell* folgerte aus der Annahme, dass der Geist vom Vater und Sohne zugleich ausgehe, die Einerleiheit der letztern im sabellianischen Sinne. Euseb. de eccles. theol. III, 4 p. 168 (bei *Klose* über Marcell S. 47). Ueber *Photins* Ansicht s. *Klose* ebend. S. 83.

[3] *Theodor* von Mopsvh. bekämpft in seinem Glaubensbekenntniss (bei *Walch*, bibl. symb. p. 204) die Ansicht, welche den Geist darstellt als διὰ τοῦ υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν εἰληφός. Vgl. *Theodorets* Meinung in Cyrills Anathematismen IX, Opp. V, p. 47.

[4] *Cyrill* verdammt die, welche leugnen, dass der heil. Geist ein Eigen-

thum Christi sei, wogegen *Theodoret* wieder bemerkte: wenn damit gesagt werden solle, dass der heilige Geist von gleichem Wesen (ὁμοουσίως) mit dem Sohne Gottes sei und von dem Vater ausgehe, so sei dies zuzugeben; wenn aber damit gesagt werden solle, dass er *aus* dem Sohne oder *durch* den Sohn sein Dasein habe, so sei dies nach Joh. 15, 26 u. 1 Cor. 2, 12 zu verwerfen. Vgl. *Neander* a. a. O. S. 900.

[5] *Augustin* tract. 99 in evang. Joh.: A quo autem habet filius, ut sit Deus (est enim de Deo Deus), ab illo habet utique, ut etiam de illo procedat Spir. S. Et per hoc Spir. S. ut etiam de filio procedat, sicut procedit de patre, ab ipso habet patre. Ebend.: Spir. S. non de patre procedit in filium, et de filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul de utroque procedit, quamvis hoc filio Pater dederit, ut quemadmodum de se, ita de illo quoque procedat. De trin. 4, 20: Nec possumus dicere, quod Spir. S. et a filio non procedat, neque frustra idem Spir. et Patris et Filii Spir. dicitur. 5, 14: ... Sicut Pater et Filius unus Deus et ad creaturam relative unus creator et unus Deus, sic relative ad Spiritum S. unum principium. (Vgl. d. ganzen Abschnitt c. 14 u. 15.)

[6] Schon als der westgothische König Rekkared von der arianischen Lehre zur katholischen übertrat, kam der Beisatz vor, und die angeführte Synode sprach dann vollends die Verdammniss über die aus, welche nicht glaubten, dass der Geist vom Vater und vom Sohne ausgehe; bei *Mansi* IX, p. 981.

§. 95.

Abschluss der Trinitätslehre.

In dem Maasse, als die Gottheit des Geistes und die des Sohnes näher bestimmt wurden, galt es auch, das Verhältniss der Personen unter einander und zum Wesen Gottes an sich genauer zu bestimmen, und den kirchlichen Sprachgebrauch festzusetzen. Diesem Sprachgebrauch gemäss, auf welchen *Athanasius, Basilius,* die beiden *Gregore* in der griechischen, *Hilarius, Ambrosius, Augustin* und *Leo der Grosse* in der lateinischen Kirche den meisten Einfluss übten, bezeichnet die οὐσία (essentia, substantia) das dem Vater, Sohn und Geist Gemeinsame, die ὑπόστασις dagegen (persona) das Individuelle, Unterscheidende[1]. Jede Person hat eine Eigenthümlichkeit (ἰδιότης), wodurch sie sich, unbeschadet der Wesensgleichheit, von den andern unterscheidet. So kommt dem Vater zu das Nichtgezeugtsein (ἀγεννησία), dem Sohne das Gezeugtsein (γέννησις), dem heiligen Geiste das Ausgehen (ἐκπόρευσις, ἔκπεμψις)[2]. Indem *Augustin* alle übrigen Unterscheidungen, welche eine frühere Zeit zwischen den Personen gemacht hatte, aufhob, und das, was sonst einzelnen Personen war zugetheilt

worden, namentlich die Schöpfung, auf die dreieinige Gottheit bezog, reinigte er das Dogma vollends von den ältern Resten der Subordination, konnte aber bei der Zurückführung der Personen auf göttliche Relationen den Schein sabellianischer Auffassung nicht ganz vermeiden[3]. *Boëthius* und Andere folgten ihm darin[4].

[1] Der Ausdruck πρόσωπον, der eigentlich dem *persona* im Lateinischen entsprochen hätte, während ὑπόστασις wortgenau substantia heisst, ward aus Furcht vor sabellianischen Consequenzen vermieden; doch wurde ὑπόστασις noch bisweilen mit οὐσία verwechselt, für das auch φύσις gebraucht ward, z. B. von *Gregor* von Naz. orat. XXIII, 11 p. 431; XXXIII, 16 p. 614; XIII, 11 p. 431; ep. 1 ad Cledonium p. 739, ed. Lips. (b. *Ullmann* S. 355 Anm. 1, u. S. 366 Anm. 1). Und ebenso bezeichnen dem Gregor ὑπόστασις und πρόσωπον bisweilen noch dasselbe, obwohl er den Gebrauch des erstern vorzieht, orat. XX, 6 p. 379. *Ullmann* S. 356, Anm. 3. Am schärfsten wohl finden wir diese Unterscheidung bei *Basilius*, ep. 236, 6 (bei *Münscher v. Cölln* S. 242. 243): Οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις ταύτην ἔχει τὴν διαφοράν, ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον· οἷον ὡς ἔχει τὸ ζῶον πρὸς τὸν δεῖνα ἄνθρωπον. Διὰ τοῦτο οὐσίαν μὲν μίαν ἐπὶ τῆς θεότητος ὁμολογοῦμεν, ὥστε τὸν τοῦ εἶναι λόγον μὴ διαφόρως ἀποδιδόναι· ὑπόστασιν δὲ ἰδιάζουσαν, ἵν' ἀσύγχυτος ἡμῖν καὶ τετρανωμένη ἡ περὶ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος ἔννοια ἐνυπάρχῃ κτλ. Vgl. Greg. Naz. orat. XXIX, 11 p. 530 (b. *Ullmann* S. 355, Anm. 3), und orat. XLII, 16 p. 759 (b. *Ullmann* S. 356, Anm. 3), wo der Unterschied zwischen οὐσία und ὑπόστασις scharf hervorgehoben wird.

[2] Greg. Naz. orat. XLI, 9: Πάντα ὅσα ὁ πατὴρ, τοῦ υἱοῦ, πλὴν τῆς ἀγεννησίας· πάντα ὅσα ὁ υἱός, τοῦ πνεύματος, πλὴν τῆς γεννήσεως κτλ. Orat. XXV, 16: Ἴδιον δὲ πατρὸς μὲν ἡ ἀγεννησία, υἱοῦ δὲ ἡ γέννησις, πνεύματος δὲ ἡ ἔκπεμψις, doch wurden auch die Ausdrücke ἰδιότης und ὑπόστασις bisweilen gleichbedeutend gebraucht, z. B. Greg. Naz. orat. XXXIII, 16 p. 614. *Ullmann* S. 357.

[3] *Augustin* contra serm. Arian. c. 2, no. 4 (Opp. T. VIII): Unus quippe Deus est ipsa trinitas, et sic unus Deus, quomodo unus creator. — Auch die Theophanien, die man sonst dem Logos zugeschrieben, bezog er auf die ganze Trinität, wofür ihm die drei Männer, die dem Abraham erschienen sind, als Beweis gelten, de trin. II, 18. Die Sendung des Sohnes selbst ist ihm nicht blos ein Werk des Vaters, sondern der ganzen Trinität. Nur der Vater ist ungesendet, weil ungezeugt (vgl. die Stellen bei *Meier*, Trin.-Lehre I, S. 206 ff.). Die Unterschiede der Personen fasst Augustin nicht als Unterschiede des *Wesens*, sondern der *Relation*. Er selbst fühlt aber, dass die Sprache zur Bezeichnung nicht hinreiche, de trin. V, 10: Quum quæritur, quid tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen: tres personæ, non ut illud diceretur, sed ne taceretur. Man darf die Personen ja nicht als Species fassen; denn man sagt nicht, tres equi seien unum animal, sondern tria animalia. Eher würde der Vergleich von drei Bildsäulen aus *einem* Golde passen; obwohl auch dieser Vergleich hinkt, da mit dem Begriff des Goldes nicht nothwendig der der Bildsäulen verbunden ist, und umgekehrt; l. c. VII,

11. Augustin knüpft seine Trinitätslehre an die Anthropologie an, streift aber durch die Vergleichung der drei Personen mit der memoria, dem intellectus und der voluntas des Menschen (l. c. IX, 11. X, 10. 18. XV, 7) offenbar an den Sabellianismus; es entsteht der Schein von blossen Relationen ohne persönliche Gestaltung. Dagegen tritt die praktisch-religiöse Bedeutung des Dogma's am würdigsten heraus durch die Erinnerung an die sich mittheilende Natur einer neidlosen Liebe, de trin. IX, 2: Cum aliquid amo, tria sunt: ego, et quod amo, et ipse amor. Non enim amo amorem, nisi amantem amem: nam non est amor, ubi nihil amatur. Tria ergo sunt: amans, et quod amatur, et (mutuus) amor. Quid si non amem nisi meipsum, nonne duo erunt, quod amo et amor? Amans enim et quod amatur, hoc idem est, quando se ipse amat. Sicut amare et amari eodem modo id ipsum est, cum se quisque amat. Eadem quippe res bis dicitur, cum dicitur: amat se et amatur a se. Tunc enim non est aliud atque aliud amare et amari, sicut non est alius atque alius amans et amatus. At vero amor et quod amatur etiam sic duo sunt. Non enim cum quisque se amat, amor est, nisi cum amatur ipse amor. Aliud est autem amare se, aliud est amare amorem suum. Non enim amatur amor, nisi jam aliquid amans, quia ubi nihil amatur, nullus est amor. Duo ergo sunt, cum se quisque amat, amor et quod amatur. Tunc enim amans et quod amatur unum est....... Amans quippe ad amorem refertur et amor ad amantem. Amans enim aliquo amore amat, et amor alicujus amantis est.... Retracto amante nullus est amor, et retracto amore nullus est amans. Ideoque quantum ad invicem referuntur, duo sunt. Quod autem ad se ipsa dicuntur, et singula spiritus, et simul utrumque unus spiritus, et singula mens et simul utrumque una mens. Cf. lib. XV.

[1] *Boëthius* de trin. (ad Symmach.) c. 2: Nulla igitur in eo (Deo) diversitas, nulla ex diversitate pluralitas, nulla ex accidentibus multitudo, atque idcirco nec numerus. Cap. 3: Deus vero a Deo nullo differt, nec vel accidentibus, vel substantialibus differentiis in subjecto positis distat; ubi vero nulla est differentia, nulla est omnino pluralitas, quare nec numerus; igitur unitas tantum. Nam quod tertio repetitur, Deus; quum Pater et Filius et Spir. S. nuncupatur, tres unitates non faciunt pluralitatem numeri in eo quod ipsæ sunt.... Non igitur si de Patre et Filio et Spir. S. tertio prædicatur Deus, idcirco trina prædicatio numerum facit.... Cap. 6: Facta quidem est trinitatis numerositas in eo quod est *prædicatio relationis;* servata vero unitas in eo quod est indifferentia vel substantiæ vel operationis vel omnino ejus, quæ secundum se dicitur, prædicationis. Ita igitur substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem, atque ideo sola sigillatim proferuntur atque separatim quæ relationis sunt; nam idem Pater qui Filius non est, nec idem uterque qui Spir. S. Idem tamen Deus est, Pater et Filius et Spir. S., idem justus, idem bonus, idem magnus, idem omnia, quæ secundum se poterunt prædicari. — In den trivialsten Sabellianismus fällt Boëthius, wenn er drei Benennungen für dieselbe Sache: gladius, mucro, ensis, auf die Trinität anwendet, s. *Baur*, Trin. II, S. 34. — In schlagende Formeln zusammengefasst findet man die lateinische Orthodoxie bereits bei *Leo d. Gr.*, z. B. sermo LXXV, 3: Non alia sunt Patris, alia Filii, alia Spiritus S., sed omnia quæcunque habet Pater, habet et Filius, habet et Spiritus S.; nec unquam in illa trinitate non fuit ista communio, quia hoc est ibi omnia habere, quod sem-

r existere. LXXV, 1. 2: Sempiternum est Patri, coæterni sibi Filii sui se genitorem. Sempiternum est Filio, intemporaliter a Patre esse promitum. Sempiternum quoque est Spiritui Sancto, Spiritum esse Patris Filii. Ut nunquam Pater sine Filio, nunquam Filius sine Patre, nunam Pater et Filius fuerint sine Spiritu Sancto, et, omnibus existentiæ adibus exclusis, nulla ibi persona sit anterior, nulla posterior. Hujus im beatæ trinitatis incommutabilis deitas una est in substantia, indivisa opere, concors in voluntate, par in potentia, æqualis in gloria. Vgl. die rigen Stellen bei *Perthel,* Leo d. Gr. S. 138 ff.

§. 96.

Tritheismus. Tetratheismus.

Bei dem Auseinanderhalten der Personen hatte man ch zu hüten, dass der einheitliche Begriff der οὐσία nicht s blosser Gattungsbegriff und die ὑπόστασις nicht als ein dividuum gefasst wurde, das unter diesen Gattungsbegriff lle, was nothwendig die Vorstellung von drei Göttern herorrief. Aber auch *der* Missverstand war abzuwehren, woach bei der logischen Ueberordnung *Gottes* schlechthin αὐτόθεος) über Vater, Sohn und Geist der Schein von *vier* ersonen oder gar von vier Göttern entstehen konnte. Beies geschah. So erscheint an der Spitze der Tritheïten *ohannes Askusnages* zu Constantinopel[1] und *Johannes Phiponus* zu Alexandrien[2]; zum Haupt der Tetratheïten (Teaditen) wurde der monophysitische Patriarch von Alexanrien *Damianus*[3] gestempelt, doch wohl nur aus falscher onsequenzmacherei.

[1] *Johannes Askusnages* soll, vom Kaiser Justinian um seinen Glauben fragt, gesagt haben, er bekenne *eine* Natur des menschgewordenen ristus, in der Trinität aber drei Naturen, Wesen und Gottheiten. Daslbe sollen die Tritheiten *Konon* und *Eugenius* vor dem Kaiser Justinus sgesagt haben.

[2] Die Meinung des *Philoponus* erhellt aus einem bei Joh. Damasc. aufwahrten Fragment διαιτητής (de hæresib. c. 83, p. 101 ss. Phot. bibl. d. 75. Niceph. XVIII, 45—48: bei *Münscher v. Cölln* S. 251). Die φύσις ihm der Gattungsbegriff, unter welchen die Individuen desselben Wens gefasst werden. Wesen und Natur ist einerlei, Hypostase oder Pern aber bezeichnet die besondere reale Existenz der Natur, was die Peatetiker ἄτομον nennen, weil darin die Besonderung der Geschlechter d Arten aufhört. Vgl. *J. G. Scharfenberg,* de Joanne Philopono, Trieismi defensore, Lips. 1768 (comment. theol. ed. *Velthusen* etc. T. I.). *echsel,* in d. Stud. u. Krit. 1835. I, S. 95 ff. *Meier,* Trin.-Lehre I, S. 195 ff.

[3] Im Streit mit Petrus von Kalliniko (Patriarch zu Antiochien) behaupte *Damianus,* der Vater sei zwar ein Anderer, der Sohn ein Anderer, r heil. Geist ein Anderer; aber keiner sei seiner Natur nach Gott (an ch), sondern sie hätten die subsistirende Gottheit nur gemeinschaftlich

und jeder sei Gott, sofern er daran unzertrennlich Theil habe. — Die Damianiten hiessen auch Angeliten (von der Stadt Angelium), vgl. Niceph. XIII, 49. *Münscher v. Cölln* S. 253. *Baumg.-Crus.* I, S. 364. *Meier*, Trin.-Lehre S. 198: «*Solche Systeme des Absterbens sind die Lebenszeichen dieser Zeit. Man wirft sich in todten Formen umher, sucht bei ihnen Hülfe, statt die starren Bestimmungen des Dogma's erst mit dem lebendigen Inhalte der christlichen Ideen zu erfüllen, die es tragen.*» — Man kann den Tritheismus als die äusserste Spitze des Arianismus, den Tetratheismus als die des Sabellianismus betrachten, vgl. *Hasse*, Anselm, 2. Thl. S. 289.

§. 97.

Symbolum Quicunque.

J. G. Vossius, de tribus Symbb. Amst. 1642. Diss. II. *Dan. Waterland*, critical history of the Athanasian creed, Cambridge 1724. 1728. 8. *John Dennis*, the Athanasian creed, 1815. Vgl. *Münscher v. Cölln* I, S. 249. 250. *Baumgarten-Crusius* I, 8. 231. II, 124.

Am meisten ausgebildet und symbolisch festgestellt erscheint die kirchliche Trinitätslehre in dem (fälschlich dem Athanasius zugeschriebenen) in der augustinischen Schule entstandenen *Symbolum Quicunque*, das Einige dem Vigilius Tapsensis, Andere dem Vincentius Lerinensis, Andere wieder Andern zuschreiben[1]. Durch das fortwährende Setzen und Wiederaufheben des Gesetzten wird das Geheimnissvolle der Lehre gleichsam in einer Hieroglyphe dem Verstande zur Beschämung vorgehalten. Die Folge hiervon war, dass an diesem Bollwerke des Glaubens, von dem die Seligkeit nothwendig abhängig gemacht wurde, alle weitern Versuche des Scharfsinns, den Widerspruch dialektisch zu heben, sich brechen mussten, gleich den Wellen am unerbittlichen Felsen[2].

[1] Nach der ältern Sage soll es Athanasius auf der 341 in Rom gehaltenen Synode abgefasst haben. Dagegen spricht aber: 1) dass es nur lateinisch vorhanden ist; 2) dass der Ausdruck *consubstantialis* (ὁμοούσιος) fehlt; 3) die weiter entwickelte Lehre vom h. Geist (Ausgehen vom Sohne). Erst im 7. Jahrh. erlangte es unter dem Namen des Athanasius allgemeine Geltung und wurde mit dem apostolischen und nicäischen als *ökumenisches* Symbol gefasst. *Paschasius Quesnel* (diss. XIV. in Leonis M. Opp. p. 386 ff.) machte es zuerst wahrscheinlich, dass Vigilius, Bischof von Tapsus in Afrika gegen Ende des 5. Jahrh., der Verf. sei. Andere schreiben es dem Vincentius Lerinensis (in der Mitte des 5. Jahrh.) zu. *Muratori* (Anecd. lat. T. II, p. 212—217) vermuthete, Venantius Fortunatus (fränkischer Bischof im 6. Jahrh.) sei der Verf. *Waterland* (a. a. O.) schreibt es dem Hilarius von Arles (Mitte des 5. Jahrh.) zu.

[2] Symbolum Athanasianum:

1. Quicunque vult salvus esse, ante omnia opus habet, ut teneat catholicam fidem. 2. Quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit,

absque dubio in æternum peribit. 3. Fides autem catholica hæc est, ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur. 4. Neque confundentes personas, neque substantiam separantes. 5. Alia enim est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti. 6. Sed Patris et Filii et Spiritus Sancti una est divinitas, æqualis gloria, æqualis majestas. 7. Qualis Pater, talis Filius, talis et Spiritus S. 8. Increatus Pater, increatus Filius, increatus Spiritus S. 9. Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus S. 10. Æternus Pater, æternus Filius, æternus et Spiritus S. 11. Et tamen non tres æterni, sed unus æternus. 12. Sicut non tres increati, nec tres immensi, sed unus increatus et unus immensus. 13. Similiter omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens et Spiritus S. 14. Et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens. 15. Ita deus Pater, deus Filius, deus et Spiritus S. 16. Et tamen non tres dii sunt, sed unus est Deus. 17. Ita dominus Pater, dominus Filius, dominus et Spiritus S. 18. Et tamen non tres domini, sed unus dominus. 19. Quia sicut sigillatim unamquamque personam et Deum et dominum confiteri christiana veritate compellimur, ita tres deos aut dominos dicere catholica religione prohibemur. 20. Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus. 21. Filius a Patre solo est, non factus, non creatus, sed genitus. 22. Spiritus S. a Patre et Filio non creatus, nec genitus, sed procedens. 23. Unus ergo Pater, nec tres patres; unus Filius, non tres filii; unus Spiritus S., non tres spiritus sancti. 24. Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totæ tres personæ coæternæ sibi sunt et coæquales. 25. Ita ut per omnia, sicut jam supra dictum est, et unitas in Trinitate et Trinitas in unitate veneranda sit. 26. Qui vult ergo salvus esse, ita de Trinitate sentiat. (Opp. Athanasii, T. III, p. 719. *Walch,* bibl. symb. vet. p. 136 ss. u. in den Sammlungen der symb. Bücher von *Tittmann, Hase* u. s. w.)*).

---

*) So sehr auch, an dieser Spitze der Entwicklung angelangt, das Heil auf diese äusserste Spitze der Dialektik gestellt erscheint, so wohl thut es, innerhalb der Periode noch andere Stimmen zu vernehmen, welche auf die blosse Orthodoxie des Verstandes keinen so unbedingten Werth legten, wie *Gregor von Nazianz* (s. *Ullmann* S. 159. 170; *Neander*, Chrys. II, S. 19), und welche überhaupt die Grenzen der menschlichen Erkenntniss und das Unzulängliche solcher dogmatischen Bestimmungen erkannten, Greg. orat. XXXI, 33 p. 577 (*Ullmann* S. 336; vgl. indessen S. 334. 335). Ebenso *Rufin.* expos. p. 18 (im Sinne eines Irenæus): Quomodo autem Deus pater genuerit filium, nolo discutias, nec te curiosius ingeras in profundi hujus arcanum (*al.* profundo hujus arcani), ne forte, dum inaccessæ lucis fulgorem pertinacius perscrutaris, exiguum ipsum, qui mortalibus divino munere concessus est, perdas aspectum. Aut si putas in hoc omni indagationis genere nitendum, prius tibi propone quæ nostra sunt: quæ si consequenter valueris expedire, tunc a terrestribus ad cœlestia et a visibilibus ad invisibilia properato. — Uebrigens ist auch bei jener dialektischen Verarbeitung des Glaubensstoffes das höhere Streben nicht zu verkennen, sowohl die Einheit des göttlichen Wesens, als den lebendigen Liebesdrang der Mittheilung zum Bewusstsein zu bringen, mit andern Worten, sowohl die *Transcendenz*, als die *Immanenz* Gottes zu behaupten, jenes dem Polytheismus und Pantheismus, dieses einem abstracten Deismus gegenüber. Insofern haben solche Formeln auch ihre erbauliche Seite, als sie Zeugniss ablegen von dem Ringen des christlichen Geistes nach einem

b. Christologie.

§. 98.

Wahre Menschheit Jesu.

Reste des Doketismus. Arianismus.

Nicht minder schwierig, als das Verhältniss der drei Personen zum einheitlichen Wesen Gottes, war das Verhältniss der göttlichen Natur in Christo zur menschlichen zu bestimmen; denn je mehr die Gottheit des Sohnes im kirchlichen Sinne behauptet wurde, desto mehr hatte man sich bei dem Artikel der Menschwerdung dieses Sohnes zu hüten, dass dabei weder die wahre Gottheit, noch die wahre Menschheit Christi verkürzt wurde. Die letztere war gegen den Doketismus schon insoweit sichergestellt, dass man die Leugnung eines menschlichen Körpers nicht mehr zu befürchten hatte; und wenn auch ein sonst rechtgläubiger Kirchenlehrer, der Bischof *Hilarius,* noch dadurch an den Doketismus zu streifen scheint, dass er die natürliche Leidensfähigkeit des Körpers Jesu bestreitet[1], so hat dies doch nur den Sinn, das Leiden Jesu als einen freien Act seiner Liebe zu begreifen. Schwieriger aber war zu bestimmen, ob auch die menschliche Seele mit zur Menschheit des Erlösers gehöre; und wenn letzteres, gegen die Arianer, angenommen wurde[2], so fragte sich dann erst wieder, ob man blos an die animalische Seele, oder auch an den vernünftigen Menschengeist (in seiner Unterscheidung vom göttlichen) zu denken habe.

[1] *Hilarius* will sich die innigste Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo bewahren, so dass man sagen kann, totus hominis filius totus est Dei filius, und umgekehrt, und aus diesem Grunde sagt er von dem Gottmenschen de trin. X, 23: Habens ad patiendum quidem corpus et passus est, sed non habuit naturam ad dolendum. (Vergleich vom Pfeil, der das Wasser durchschneiden kann, ohne es zu verletzen.) Comment. in Ps. 138, 3: Suscepit ergo infirmitates, quia homo nascitur; et putatur dolere, quia patitur: caret vero doloribus ipse, quia Deus est (der lateinische Sprachgebrauch von *pati* gestattete eine solche Unterscheidung). De trin. XI, 48: In forma Dei manens servi formam assumsit, non demutatus, sed se ipsum exinaniens et intra se latens et intra suam ipse vacuefactus potestatem; dum se usque ad formam temperat habitus humani, ne potentem immensamque naturam assumptæ humilitatis non ferret infirmitas, sed in tantum se virtus incircumscripta moderaretur, in

---

befriedigenden Ausdruck dessen, was in den Tiefen des gläubigen Gemüthes allein seine volle Wahrheit hat.

uantum oporteret eam usque ad patientiam connexi sibi corporis obeire. Gegen eine rein doketische Auffassung der Impassibilitas spricht ie Stelle de synodis 49 (*Dorner* II, 2 S. 1055): Pati potuit, et passibile sse non potuit, quia passibilitas naturæ infirmis significatio est, passio utem est eorum, quæ sunt illata perpessio. Er unterscheidet passionis ateria und passibilitatis infirmitas. Ueberdies schrieb Hilarius Christo ine menschliche Seele zu; doch hatte er diese nicht von Maria, so wenig ls den Leib; vielmehr hat der Gottmensch seinen Ursprung aus sich. Vgl. *orner* S. 1040 f. und überhaupt den ganzen Abschnitt.

[2] *Athanas.* contra Apollin. II, 3: Ἄρειος δὲ σάρκα μόνην πρὸς ἀποκρυφὴν τῆς θεότητος ὁμολογεῖ· ἀντὶ δὲ τοῦ ἔσωθεν ἐν ἡμῖν ἀνθρώπου, τουτέστι ῆς ψυχῆς, τὸν Λόγον ἐν τῇ σαρκὶ λέγει γεγονέναι, τὴν τοῦ πάθους νόησιν καὶ ἣν ἐξ ᾅδου ἀνάστασιν τῇ θεότητι προσάγειν τολμῶν. Vgl. Epiph. hær. 69, 9, und weitere Stellen b. *Münscher v. Cölln* S. 268. Namentlich trat bei en Arianern *Eudoxius* und *Eunomius* diese Meinung hervor: über den rstern s. *Cave,* historia script. eccles. I, p. 219; über letztern *Mansi,* onc. T. III, p. 648. Dagegen erklärte sich ein anderer Theil der Arianer gegen eine Verwandlung des Logos in die Seele Christi und statuirte ine menschliche Seele neben demselben. Vgl. *Dorner* II, 2 S. 1038. uch orthodoxe Lehrer dieser Periode sprachen sich indessen vor Ausruch der apollinaristischen Streitigkeit schwankend aus. Vgl. *Münscher* . *Cölln* S. 269. *Dorner* a. a. O. S. 1071 ff.

§. 99.

Apollinarismus.

Der sonst bei den katholischen Lehrern hochgeschätzte *pollinaris,* Bischof von Laodicea, dachte sich, gewiss eher m Christum zu ehren, als um ihn herabzusetzen, die Sache o, dass jenes höhere Vernunftleben, das Andere erst zu lenschen macht, bei Jesu durch das persönliche Inwohnen er Gottheit in ihm (die Immanenz) entbehrlich oder vielnehr in absoluter Weise ersetzt worden sei, dadurch, dass er Logos die Stelle der Vernunft vertreten habe[1]. Dageen wirkten die ihn bestreitenden Theologen *Athanasius* nd noch mehr die beiden *Gregore* dahin, dass neben der öttlichen Natur Christi auch eine vollkommene, aus Leib nd vernünftiger Seele bestehende Menschennatur angeommen wurde[2]. Das Concil von Constantinopel (381) verwarf den Apollinarismus als häretisch.

[1] Bei seiner dialektischen Bildung*) meinte *Apollinaris,* mit mathemascher Evidenz (γεωμετρικαῖς ἀποδείξεσι καὶ ἀνάγκαις) die Sache aufs Reine

---

*) *Baumgarten-Crusius* (II, S. 160) sieht darin zwiefachen Platonismus, sowohl in der Unterscheidung von νοῦς und ψυχή, als darin, dass an die Stelle des νοῦς das Gleichartige, eine höhere Potenz, getreten sei.

bringen zu können. Die Schriften, worin er seine Ansicht entwickelte, sind nur in Fragmenten vorhanden bei Gregor von Nyssa, Theodoret und Leontius Byzantinus (um 590): περὶ σαρκώσεως λογίδιον (ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας ἐνσαρκώσεως) — τὸ κατὰ κεφάλαιον βιβλίον — περὶ ἀναστάσεως — περὶ πίστεως λογίδιον — und Briefe (in *Gallandii* bibl. PP. T. XII, p. 706 ff. *Angelo Majo* class. auct. T. IX, p. 495 ss. Das Weitere bei *Dorner* II, 2 S. 976). Gegen die Verbindung des Logos mit einer vernünftigen Menschenseele macht Apollinaris geltend, dass dann entweder der auf diese Weise mit dem Logos verbundene Mensch einen eigenen Willen für sich behalte, mithin keine wahre Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen stattfinde, oder dass bei der Vereinigung die menschliche Seele ihre Freiheit eingebüsst habe, was ihm beides unpassend schien. «*Der Mittelpunkt seiner Polemik war gegen das* τρεπτὸν *oder die Wahlfreiheit in der Christologie gerichtet*» *Dorner* a. a. O. S. 987. Christus soll ihm nicht ein blosser ἄνθρωπος ἔνθεος sein, sondern der menschgewordene Gott. Nach der trichotomistischen Anthropologie konnte nun Apollinaris dem Erlöser allerdings insoweit eine menschliche Seele zuschreiben, als er sich diese nur wie ein Mittelglied zwischen Geist und Körper, als ἡγεμονικόν des letztern, dachte. Was aber die Seele selbst wieder bestimmt (τὸ αὐτοκίνητον) und dem Menschen die höhere Richtung giebt, der νοῦς (die ψυχὴ λογική), konnte in Jesu nichts Menschliches sein, sondern eben ein rein Göttliches; denn nicht darin bestand die Menschwerdung, dass der Logos νοῦς, sondern darin, dass er σάρξ geworden. (Ob und inwiefern Christus die σάρξ selbst wieder vom Himmel mitgebracht oder von Maria empfangen habe? s. *Baur* a. a. O. S. 595 Anm. *Dorner* S. 1007 ff.) Vertritt aber die göttliche Vernunft die Stelle der menschlichen, so liegt eben darin der specifische Unterschied zwischen Christus und den übrigen Menschen. Bei diesen geht alles durch stufenweise Entwicklung, was nun einmal ohne Kampf und Sünde nicht abgeht (ὅπου γὰρ τέλειος ἄνθρωπος, ἐκεῖ καὶ ἁμαρτία, bei Athanas. I, 2 p. 923, vgl. c. 21 p. 939: ἁμαρτία ἐνυπόστατος). Bei Christo aber konnte dies nicht stattfinden: οὐδεμία ἄσκησις ἐν Χριστῷ· οὐκ ἄρα νοῦς ἐστιν ἀνθρώπινος. Vgl. Gregor v. Nyssa, antirrhet. adv. Apoll. IV, c. 221. Dabei dachte sich Apollinaris auch den Leib und die übrige Seele Christi so sehr von dem höhern Gottesleben durchdrungen und bewegt, dass er keinen Anstoss nahm an Ausdrücken, wie «Gott ist gestorben, Gott ist geboren» u. s. w.; vielmehr glaubte er, es sei der Einheit der Person nicht genügt, bevor man nicht sagen könne: «unser Gott ist gekreuzigt» und «der Mensch ist erhöht zur rechten Hand Gottes». Ja er behauptete, dass eben dieser innigen Vereinigung und Durchdringung wegen auch der sinnlichen Natur Jesu Anbetung gebühre, l. c. p. 241. 264. Die Gegner beschuldigten ihn sonach des Patripassianismus. Aber gewiss ist es Consequenzmacherei, wenn Gregor v. Naz. dem Apollinaris die Behauptung aufbürdet, dass, weil Christus keine vernünftige Menschenseele gehabt, er sonach eine unvernünftige Thierseele, etwa die eines Pferdes oder Stieres gehabt haben müsse; wogegen es auch Apollinaris von seiner Seite nicht an ähnlichen Folgerungen fehlen liess, wenn er die Gegner beschuldigte, sie lehrten zwei Christus, zwei Söhne Gottes u. s. w. Vgl. *Dorner* S. 985 ff. *Ullmann*, Gregor v. Naz. S. 401 ff. *Baur*, Gesch. der Trinität I, S. 585 ff.

[2] Gegen Apollinaris machte *Athanasius* (contra Apollinarium libb. II),

jedoch ohne den ihm persönlich nahestehenden Gegner zu nennen*), den Satz geltend, dass Christus in allem unser Vorbild habe sein müssen, und um das zu sein, musste seine Natur der unsrigen gleich sein; die Sündhaftigkeit, welche mit der menschlichen Entwicklung empirisch verbunden ist, ist kein nothwendiges Attribut der menschlichen Natur, dies würde zum Manichäismus führen. Sündlosigkeit war vielmehr die ursprüngliche Natur des Menschen, und eben darum erschien Christus, zu zeigen, dass Gott nicht der Urheber der Sünde sei, und um selbst die Möglichkeit eines sündlosen Lebens in sich darzustellen (der Streit griff somit auch in die anthropologischen Differenzen der Zeit ein). — Das Göttliche und Menschliche hielt Athanasius aus einander (vgl. besonders lib. II), ohne jedoch zuzugeben, dass er darum zwei Christus lehre. Vgl. *Neander*, KG. II, 2 S. 923. *Möhler*, Athanas. II, S. 262 ff.**). *Gregor* v. Naz. (ep. ad Cledon. et orat. LI) hob gleichfalls die Nothwendigkeit der wahren und vollkommen menschlichen Natur hervor. Diese war nothwendig, nicht nur als Vehikel der Offenbarung; sondern um die Menschen zu erlösen und zu heiligen, musste Jesus den ganzen aus Seele und Leib bestehenden Menschen annehmen (ähnlich früherhin Irenæus, später und ausgeführter Anselm). Sonach behauptet Gregor aufs bestimmteste zwei Naturen in dem Erlöser. Es ist in ihm zu unterscheiden ἄλλο καὶ ἄλλο, aber nicht ἄλλος καὶ ἄλλος. Vgl. die ep. ad Nectar. sive orat. XLVI mit den 10 Anathematismen gegen den Apoll., und *Ullmann* S. 396—413. Gregors von Nyssa λόγος ἀντιῤῥητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολλιναρίου zwischen 374 u. 380 s. in *Zaccagni*, collect. monum. vett. und *Gallandii* bibl. Patr. VI, p. 517. *Gieseler* I, S. 356. *Rupp* S. 139. Gegen die Apollinaristen (συνουσιασταί, διμοιρῖται) ep. hær. 77. — Auch im Abendlande erfolgte die Verdammung der Lehre unter dem Bischof Damasus (vgl. *Münscher v. Cölln* S. 277), die dann auf der zweiten ökumenischen Synode von Constantinopel 381 wiederholt wurde (can. I. VII.). — Die spätern Apollinaristen scheinen die Lehre ihres Meisters vollends ins Doketische ausgebildet zu haben, vgl. *Möhler* a. a. O. S. 264 ff.

§. 100.

Nestorianismus.

P. E. Jablonski, exercitatio historico-theologica de Nestorianismo, Berol. 1724. — Tüb. Quartalschrift 1835, H. 1.

Bei dem Streben, die volle menschliche Natur neben der göttlichen zu bewahren, musste sich immer wieder die Frage aufdringen, ob das, was die Schrift von den Thaten und Schicksalen Jesu erzählt (Geburt, Leiden und Tod), rein auf die Menschheit oder auch mit auf die Gottheit, und in

*) Vgl. über den Charakter des Buches *Dorner* S. 984. Anm.

**) Wenn *Möhler* die Lehre des Apollinaris mit der von Luther zusammenstellt (S. 271), so hat dies einiges für sich, indem bei Luther allerdings ähnliche Aeusserungen vorkommen, vgl. *Schenkel*, das Wesen des Protestantismus I, S. 313 ff. Doch lassen sich solche Parallelen selten rein durchführen. Andere haben zu Apollinaris andere Gegenbilder in der neuern Zeit gesucht. *Dorner* hat die apollinaristische Fassung der osiandristischen verglichen (S. 1028), und *Baur* stellt sie mit der von Servet zusammen (Gesch. d. Trin. III, S. 101).

welcher Weise auf beides zu beziehen sei. Während die in Alexandrien herrschende Lehrweise in starken Ausdrücken die *Einheit* des Göttlichen und Menschlichen in Christo heraushob, trennten die antiochenischen Theologen, *Diodor von Tarsus* und *Theodor von Mopsvheste*, schärfer zwischen beiden[1]. Da gab endlich der bei der steigenden Verehrung der Maria üblich gewordene Ausdruck «Gottesmutter» (θεοτόκος)[2] Anlass zum förmlichen Ausbruch des Streites über das Verhältniss der Naturen in Christo. *Nestorius*, Patriarch von Constantinopel, missbilligte diesen Ausdruck, da Maria nicht Gott, sondern Christum geboren habe[3]. Ihm widersprach *Cyrill*, Patriarch von Alexandrien, und beide verdammten sich gegenseitig in ihren Anathematismen[4]. *Nestorius* glaubte, Göttliches und Menschliches in Christo so weit aus einander halten zu müssen, dass er blos eine συνάφεια beider, eine ἐνοίκησις der Gottheit annahm, während *Cyrill* eine vollkommene Vereinigung der Naturen (φυσικὴ ἕνωσις) behauptete, jener im Zusammenhang mit der antiochenischen, dieser mit der ägyptischen Denkweise. *Nestorius* ward auf der Synode zu Ephesus 431 verdammt[5], damit aber der Streit noch nicht beendet.

[1] Von *Diodor* (✝ 394) s. Fragmente aus seiner Schrift πρὸς τοὺς συνουσιαστάς lat. bei Mar. Mercator, edit. *Baluze* p. 349 s. (*Garner*. 347) und Leontius Byzantinus. Vgl. *Münscher v. Cölln* S. 280. . . . Adoramus purpuram propter indutum et templum propter inhabitatorem etc. — *Theodors* Erklärungen in seinem symb. in actis conc. Ephes. actio VI. bei *Mansi* T. IV, p. 1347; bei Mar. Mercator (*Garner*. I, p. 95); *Münscher v. C.* S. 280. Ueber seine Polemik gegen Apollinaris s. *Fritzsche* p. 92. 101. Vgl. *Neander*, KG. II, 3 S. 929—944. Fragm. ed. Fritzsche p. 8: Ἀλλ' οὐχ ἡ θεία φύσις ἐκ παρθένου γεγέννηται, γεγέννηται δὲ ἐκ τῆς παρθένου ὁ ἐκ τῆς οὐσίας τῆς παρθένου συστάς· οὐχ ὁ θεὸς λόγος ἐκ τῆς Μαρίας γεγέννηται, γεγέννηται δὲ ἐκ Μαρίας ὁ ἐκ σπέρματος Δαβίδ· οὐχ ὁ θεὸς λόγος ἐκ γυναικὸς γεγέννηται, γεγέννηται δὲ ἐκ γυναικὸς ὁ τῇ τοῦ ἁγίου πνεύματος δυνάμει διαπλασθεὶς ἐν αὐτῇ· οὐκ ἐκ μητρὸς τέτεκται ὁ ὁμοούσιος τῷ πατρὶ, ἀμήτωρ γὰρ οὗτος κατὰ τὴν τοῦ μακαρίου Παύλου φωνὴν, ἀλλ' ὁ ἐν ὑστέροις καιροῖς ἐν τῇ μητρῴᾳ γαστρὶ τῇ τοῦ ἁγίου πνεύματος δυνάμει διαπλασθεὶς, ἅτε καὶ ἀπάτωρ διὰ τοῦτο λεγόμενος.

[2] Ueber den allmählig aufkommenden kirchlichen Sprachgebrauch s. Socr. VII, 32. *Münscher v. Cölln* I, S. 286. Die geschmacklosen Erörterungen über den partus virgineus (z. B. bei Rufin. expos. 20), wo Maria, mit Anspielung auf Ezechiel, die porta Domini heisst, per quam introivit in mundum u. s. w., gehören in dieselbe Kategorie.

[3] Den Anlass gab der Presbyter *Anastasius* (428), der in einer Predigt den Ausdruck tadelte. Ihm stimmte *Nestorius* (ein Schüler des Theodor

von Mopsvh.) bei (Socr. VII, 32), und auch schon früher hatte im Abendlande *Leporius*, Presbyter und Mönch zu Massilien, ein Anhänger des Pelagius, Aehnliches gelehrt, s. *Münscher v. Cölln* S. 282. Ueber *Nestorius* selbst s. sermones III (II) Nestorii bei Mar. Merc. p. 53—74. *Mansi* IV, p. 1197. *Garner.* II, p. 3 ss. Die Benennung «Gottesmutter» findet er heidnisch und im Widerspruch mit Hebr. 7, 3. Gestützt auf die orthodoxe Lehre von der ewigen Zeugung konnte er sagen (bei *Garner.* p. 5): Non peperit creatura eum, qui est increabilis; non recentem de virgine Deum Verbum genuit Pater. In principio erat enim verbum, sicut Joh. (1, 1) ait. Non peperit creatura creatorem [increabilem], sed peperit hominem, Deitatis instrumentum. Non creavit Deum Verbum Spiritus S.... sed Deo Verbo templum fabricatus est, quod habitaret, ex virgine etc. Dabei aber weigerte sich Nestor. keineswegs, auch die menschliche Natur in ihrer Verbindung mit der göttlichen in den Kreis der religiösen Verehrung zu ziehen, und verwahrte sich gegen ein Auseinanderreissen beider Naturen, das man ihm Schuld gab: Propter utentem illud indumendum, quo utitur, colo, propter absconditum adoro, quod foris videtur. Inseparabilis ab eo, qui oculis paret, est Deus. Quomodo igitur ejus, qui non dividitur, honorem [ego] et dignitatem audeam separare? Divido naturas, sed conjungo reverentiam (bei *Garner.* p. 5), und in dem Fragm. bei *Mansi* p. 1201: Διὰ τὸν φοροῦντα τὸν φορούμενον σέβω, διὰ τὸν κεκρυμμένον προσκυνῶ τὸν φαινόμενον· ἀχώριστος τοῦ φαινομένου θεός· διὰ τοῦτο τοῦ μὴ χωριζομένου τὴν τιμὴν οὐ χωρίζω· χωρίζω τὰς φύσεις, ἀλλ' ἑνῶ τὴν προσκύνησιν. Statt θεοτόκος wollte er Maria lieber θεοδόχος oder Χριστοτόκος nennen. Vgl. die weitern Stellen bei *Münscher v. Cölln* S. 284—286. *Baur*, Gesch. d. Trin. I, S. 727 ff.

4 Ueber die äussere Geschichte des Streites s. die KG. — Erst Briefwechsel beider und gegenseitige Beschuldigung des Trennens und Vermischens der Naturen. — *Cyrill* hat am römischen Bischof Cölestin, *Nestorius* an den morgenländischen Bischöfen, namentlich an Johann von Antiochien, eine Stütze. — In der Folge des Streites liess sich sogar Nestorius den Ausdruck θεοτόκος unter gehörigen Verständigungen darüber gefallen. Vgl. die Actenstücke und namentlich die Anathematismen selbst bei *Mansi* V, p. 1 ss. u. IV, p. 1099. Mar. Merc. p. 142 (*Garner.* II, p. 77 ss.), abgedruckt in *Baumgartens* theolog. Streitigkeiten, Th. II, S. 770 ff. *Gieseler*, KG. (2. Ausg.) I, S. 408. *Münscher v. Cölln* S. 290—295.

5 Acten der Synode bei *Mansi* IV, p. 1123. *Fuchs* IV, S. 1 ff. Einseitige Eröffnung derselben durch Cyrill — Gegensynode unter Johann von Antiochien gegen Cyrill und Memnon, die nun wieder Johannes und seinen Anhang excommuniciren. Der Kaiser Theodos bestätigt erst die gegenseitigen Absetzungsurtheile; nachher aber bleibt Nestorius allein stehen, da auf eine Formel Cyrills hin, die den Widerspruch mit seinen frühern Anathematismen nur schlecht zu verdecken wusste (s. bei *Münscher v. Cölln* S. 297), sich Joh. von Antiochien bewegen liess, gleichfalls in die Verdammung des Nestorius einzustimmen. — Absonderung der nestorianischen Partei (chaldäische Christen, Thomaschristen) von der kathol. Kirche, über deren weitere Geschichte s. *J. S. Assemani*, de Syris Nestorianis, in der bibl. orient. Rom. 1728. T. III, P. 2. — «*Wir können die cyrillische Ansicht* (*wonach eine Verwandlung des Menschlichen in das*

*Göttliche stattfindet) die **magische** Weise der unio nennen, wie die nestorianische, welche die Naturen nur an einander anlehnt, die **mechanische**.»* *Dorner* (erste Ausg.) S. 90.

§. 101.

Eutychianisch-monophysitischer Streit.

War mit der Person des Nestorius die *Trennung der Naturen in Christo* beseitigt, so vergrösserte sich mit dem wachsenden Ansehen der cyrillischen Partei, an deren Spitze der Nachfolger Cyrills, *Dioscur*[1], stand, die Gefahr, an die Stelle der eben vermiedenen Trennung eine noch bedenklichere *Vermischung* der Naturen zu erhalten. Als daher *Eutyches*, Archimandrit von Constantinopel, im Eifer für seine Partei nur *eine* Natur in Christo behauptete[2], entstanden neue Unruhen, und nachdem Dioscur vergebens den Monophysitismus auf gewaltsame Weise der Kirche hatte aufdringen wollen[3], wurde derselbe auf der Synode von Chalcedon (451) mit sammt seiner Lehre verdammt; und auf die Grundlage des Briefes, welchen der römische Bischof Leo der Grosse im Verlaufe des Streites an Flavian, Bischof von Constantinopel, erlassen hatte[4], wurde sowohl die Lehre von zwei Naturen, als auch wieder ihre Unvermischtheit und Unzertrennlichkeit ausgesprochen und zur Abwehr fernerer Irrungen eine Formel aufgesetzt, die von nun an in symbolische Kraft treten sollte[5].

[1] Ueber seinen Charakter und sein leidenschaftliches Benehmen, namentlich gegen Theodoret, s. *Neander* II, 3 S. 1064 ff. Die Urkunden des Streites bei *Mansi* T. VI. VII. (*Ang. Majo*, script. vett. coll. T. VII u. IX. Coll. class. auct. T. X, p. 408 ss.).

[2] Auf die Anklage des Euseb von Dorylüum wurde er als Erneuerer valentinianischer und apollinaristischer Irrthümer belangt, und auf einer Synode zu Constantinopel 448 abgesetzt, *Mansi* VI, p. 694—754. Nach diesen Acten lehrte er: Μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ θεοῦ λόγου, τουτέστι μετὰ τὴν γέννησιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, μίαν φύσιν προσκυνεῖν καὶ ταύτην θεοῦ σαρκωθέντος καὶ ἐνανθρωπήσαντος. Er leugnete, dass das Fleisch Christi dem unsrigen ὁμοούσιος sei, obwohl er das nicht Wort haben wollte, dass er seinen Leib aus dem Himmel mitgebracht habe; ja er gab sogar endlich, von den Gegnern in die Enge getrieben, die Homousie seines Leibes mit dem unsrigen zu. Hingegen zum Bekenntniss zweier Naturen, einer göttlichen und einer menschlichen, war er nicht zu bewegen. *Zwei* Naturen seien nur πρὸ τῆς ἑνώσεως gewesen; von da an aber erkenne er nur *eine* an. Ueber die Uebereinstimmung seiner Lehre mit der cyrillischen vgl. *Münscher v. Cölln* S. 301.

[3] Als Gipfel der Gewaltthätigkeiten erscheint die *Räubersynode* 449

(latrocinium Ephesinum, σύνοδος ληστρική), deren Acten bei *Mansi* VI, p. 593 ss. *Fuchs* IV, S. 340 ff.

[4] Bei *Mansi* V, p. 1359 (besonders herausgeg. von *K. Phil. Henke*, Helmst. 1780. 4.; vgl. *Griesbach*, opusc. acad. T. I, p. 52 ss. *Münscher v. Cölln* S. 302): Salva proprietate utriusque naturæ et substantiæ et in unam coeunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab æternitate mortalitas; et ad resolvendum conditionis nostræ debitum natura inviolabilis naturæ est unita passibili, ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem mediator Dei et hominum, homo Jesus Christus, et mori posset ex uno et mori non posset ex altero. In integra ergo veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris etc. Qui enim verus est Deus, idem verus est homo, et nullum est in hac unitate mendacium, dum invicem sunt et humilitas hominis et altitudo deitatis. Sicut enim Deus non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate. Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est: Verbo scilicet operante, quod verbi est, et carne exsequente, quod carnis est etc. Und nun werden Geburt, Hunger, Blösse, Leiden, Tod, Begräbniss u. s. w. der menschlichen, die Wunderthaten aber der göttlichen Natur zugetheilt; ebenso der Ausspruch Joh. 14, 28 der erstern, und Joh. 10, 30 der letztern. Vgl. weiter über die Christologie *Leo's*: *Perthel* a. a. O. S. 146 ff. *Baur*, Gesch. d. Trin. I, S. 807 ff.

[5] *Mansi* VII, p. 108 s.: Ἑπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν Υἱὸν, Κύριον, μονογενῆ ἐκ δύο φύσεων (ἐν δύο φύσεσιν)*) ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης· οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Υἱὸν καὶ μονογενῆ, θεὸν λόγον, κύριον Ἰησοῦν Χριστόν· καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφῆται περὶ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς ἡμᾶς Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξεπαίδευσε, καὶ τὸ τῶν πατέρων ἡμῖν παραδέδωκε σύμβολον. —

Uebrigens ist ein dogmatischer Parallelismus zwischen diesen christologischen Bestimmungen und den theologischen von Nicäa nicht zu verkennen, nur mit dem Unterschiede, dass hier (wie es auch die Verschiedenheit des Objects erforderte) das Verschiedene als φύσις, und das Gemeinsame als ὑπόστασις, πρόσωπον gefasst wird, während dort das umgekehrte Verhältniss stattfindet.

---

*) Ueber diese verschiedene Lesart s. *Mansi* p. 106. 775. 840. *Walch*, bibl. symb. p. 106.

§. 102.

Weiterer Verlauf des Streites. Theopaschitismus.

Nicht alsobald erlangten jedoch die chalcedonensischen Beschlüsse allgemeines Ansehen. Erst nach vielfachem Kampfe[1] wurde die in denselben vorgetragene Lehre von *zwei Naturen in einer Person* orthodoxe Kirchenlehre, die denn auch in das sogenannte athanasianische Symbolum überging[2]. Eine reine Mitte wurde jedoch nicht bewahrt, sondern durch Aufnahme der Formel, dass eine der göttlichen Personen gekreuzigt worden sei (Theopaschitismus), in die Bestimmungen der fünften ökumenischen Synode (553)[3] erhielt die monophysitische Vorstellung offenbar ein Uebergewicht innerhalb der orthodoxen Lehre.

[1] Das *Henoticon* von Kaiser Zeno 482 (bei Evagr. III, c. 14; besonders herausgeg. von *Berger*, Wittenb. 1723. 4.) suchte den Streit zu vermitteln, aber ohne dauernden Erfolg. Vgl. *Jablonski*, diss. de Henotico Zenonis, Francof. ad Viadr. 1737. 4. *Münscher v. Cölln* S. 306. 307. Es wurde gelehrt, Christus sei ὁμοούσιος τῷ πατρὶ κατὰ τὴν ϑεότητα, καὶ ὁμοούσιος ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνϑρωπότητα. Der Maria ward das Prädicat ϑεοτόκος vindicirt und Cyrills Anathematismen wurden gebilligt.

[2] Symb. Athanas. pars II (vgl. §. 97):

27. Sed necessarium est ad æternam salutem, ut incarnationem quoque Domini nostri Jesu Christi fideliter credat. 28. Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia Dominus noster Jesus Christus, Dei filius, Deus pariter et homo est. 29. Deus ex substantia Patris ante sæcula genitus, homo ex substantia matris in sæculo natus. 30. Perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens. 31. Æqualis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem. 32. Qui, licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus. 33. Unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumtione humanitatis in Deum. 34. Unus omnino non confusione substantiarum, sed unitate personæ. 35. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita et Deus et homo unus est Christus. 36. Qui passus est pro salute nostra, descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis, 37. ascendit in cœlos, sedet ad dexteram Patris, inde venturus judicare vivos et mortuos. 38. Ad cujus adventum omnes homines resurgere debent cum corporibus suis et redditurí sunt de factis propriis rationem. 39. Et qui bona egerunt, ibunt in vitam æternam; qui vero mala, in ignem æternum. 40. Hæc est fides catholica, quam nisi quisquam fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.

[3] *Peter Fullo* (ὁ γναφεύς) hatte den Beisatz ϑεὸς ἐσταυρώϑη zuerst in das Trisagion eingeschaltet, zu Antiochien (463—471). Im Jahr 533 erklärte dann Justinian den Satz: *unum crucifixum esse ex sancta et con-*

substantiali Trinitate für rechtgläubig (cod. lib. I, tit. I, 6), in Uebereinstimmung mit dem römischen Bischof Johann II., aber im Widerspruch mit dessen Vorgänger Hormisdas. Das Decret des Concils lautet (*Mansi* X, p. 304): Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν ἐσταυρωμένον σαρκὶ Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν εἶναι θεὸν ἀληθινὸν καὶ κύριον τῆς δόξης, καὶ ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος· ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω. Uebrigens war dieser Sieg des Theopaschitismus nur das Gegenstück zu jenem andern, den das θεοτόκος schon früher davongetragen: und so gewöhnte sich denn auch die orthodoxe Dogmatik allmählig an die Ausdrücke von einem gebornen und einem gestorbenen Gott. In diesem Sinne konnte z. B. auch der Verfasser der soliloquia animæ (bei Augustin) c. 1 beten: Manus tuæ, Domine, fecerunt me et plasmaverunt me, manus inquam illæ, quæ affixæ clavis sunt pro me.

§. 103.

Verschiedene Gestaltungen des Monophysitismus. Aphthardoketen, Phthartolatrer, Agnoëten.

C. L. Gieseler, commentatio, qua Monophysitarum veterum variæ de Christi persona opiniones inprimis ex ipsorum effatis recens editis illustrantur. Part. I. II. Gött. 1838. 4.

Unter den Monophysiten selbst entstand Streit darüber, ob Christus einen verweslichen oder unverweslichen Körper gehabt habe? Die Phthartolatrer (Severianer) behaupteten das erstere, die Aphthardoketen (Julianisten) das letztere, und zwar folgerichtig aus den monophysitischen Prämissen, obwohl sie selbst wieder in Beziehung auf die Frage, ob der Körper Christi ein geschaffener sei, in zwei Classen, in Ktistolatrer und Aktisteten, zerfielen. Aus eben denen Prämissen musste auch eine Allwissenheit Christi gefolgert werden; weshalb die Behauptung des Diaconus *Themistius* zu Alexandrien, dass Christus als Mensch manches nicht gewusst habe (Agnoëtismus, Marc. 13, 32. Luc. 2, 52) von den strengen Monophysiten verworfen wurde.

Quellen: Leont. Byzant. (in *Gallandii* bibl. Patr. XII); Niceph. Callisti lib. XVII. In der angeführten Dissert. (Part. II) sucht *Gieseler* zu zeigen, wie die julianistische Ansicht keineswegs rein doketisch gewesen, sondern sich an die von *Clemens* von Alexandrien, *Hilarius*, *Gregor* von Nyssa u. s. w. anschliesse und auch mit der von *Apollinaris* Aehnlichkeit habe. Als Vertreter dieser Ansicht erscheint *Xenajas* (Philoxenus), Bischof von Hierapolis und Zeitgenosse Julians, vgl. S. 7. — Ueber die verschiedenen Begriffe, die man mit φθορά verband, bald nur die Leidensfähigkeit und Hinfälligkeit des lebenden Körpers, bald die Auflöslichkeit des Leichnams, ebend. S. 4.

So sehr in der orthodoxen Kirche der Doketismus fern gehalten wurde, so fand doch die Vorstellung von einem *verklärten Leibe nach der Auferstehung*, die schon *Origenes* in der vorigen Periode (s. §. 66) gehegt hatte, in dieser Periode noch mehr Anhänger. Nicht nur *Hilarius*, der auch sonst dem Doketismus am nächsten steht, sondern auch *Chrysostomus*, *Theodoret* und die meisten Lehrer des

Morgenlandes, mit Ausnahme des *Ephräm Syrus*, *Gregor* von Nyssa und *Cyrill* von Alexandrien, schlossen sich mehr oder weniger an die origen. Vorstellung an. So sagt *Chrys.* zu Joh. 21, 10: Ἐφαίνετο γὰρ ἄλλῃ μορφῇ, ἄλλῃ φωνῇ, ἄλλῳ σχήματι, und besonders wurde das Eindringen durch verschlossene Thüren u. a. urgirt. Dagegen hielten nächst den letztgenannten Orientalen auch die Abendländer, besonders *Hieronymus*, gar sehr auf der Identität des auferstandenen und des frühern Leibes. *Cyrill* will durchaus, dass Christus ἐν σώματι καὶ γεῖ gewesen sei. Dagegen suchen *Augustin* und *Leo d. Gr.* beides, die Identität des Leibes und doch eine Verklärung desselben, zu vereinigen. So sagt der letztere sermo 69 de resurr. dom. cap. 4 (T. I, p. 73): Resurrectio Domini non finis carnis, sed commutatio fuit, nec virtutis augmento consumta substantia est. Qualitas transiit, non natura defecit: et factum est corpus impassibile, immortale, incorruptibile . . . nihil remansit in carne Christi infirmum, ut et ipsa sit per essentiam et non sit ipsa per gloriam. Aehnlich *Gregor d. Gr.* u. A. — Auch die Vorstellung, dass Christus sich selbst *aus eigener Macht vom Tode erweckt habe*, fand immer noch Beifall, und drängte die andere, wonach ihn der Vater auferweckt hatte, und woran sich die Arianer hielten, zurück. Man dachte sich nämlich vermöge der Lehre von den beiden Naturen die Gottheit fortwährend mit der Menschheit verbunden, so dass nach der Trennung von Leib und Seele im Tode, beide mit ihr vereint blieben, der Körper im Grabe, die Seele im Hades. Christus bedurfte deshalb auch nicht des Engels, den Stein wegzuwälzen; dies geschah erst in Folge seiner Auferstehung. — Auch die Himmelfahrt war eine Selbsterhebung der Gottheit in ihm, nicht ein vom Vater an ihm vollzogenes Wunder (wie man ja überhaupt sich gewöhnt hatte, die Wunder als Wirkungen der göttlichen Natur zu betrachten); und die Wolke, die früher alle weitern Vorgänge des Lebens Jesu verhüllte, lichtete sich jetzt zu einem von Engeln begleiteten Triumphwagen (ὄχημα). Vgl. Athanas. de assumt. dom., und über das Weitere *Müller* a. a. O. p. 40 ss. 83 ss.

§. 104.

Willen in Christo. Monotheleten.

T. Combefisii historia Monotheletarum vor Vol. II. seines nov. auctuarium bibl. PP. græco-lat. Par. 1648. fol.

Der Versuch des Kaisers Heraclius im siebenten Jahrhundert, die von der katholischen Kirche getrennten Monophysiten wieder mit derselben zu vereinigen, führte zu dem, dem Streite über die Naturen verwandten Streite über die Willen[1]. Als nämlich der Kaiser, in Uebereinstimmung mit dem Patriarchen von Alexandrien *Cyrus* die Parteien dadurch zu vereinigen hoffte, dass er nur *eine* gottmenschliche Wirkungsweise und *einen* Willen in Christo annahm[2], suchte der scharfsinnige Mönch und nachmalige Patriarch von Jerusalem (635) *Sophronius* das Unstatthafte dieser Vorstellung zu zeigen, indem die chalcedonensische Lehre von zwei Naturen auch nothwendig die von zwei Willen fordere[3]. Unter Mitwirkung Roms[4] wurde nach mehrern vergeblichen Versuchen, den Monotheletismus zu heben[5], die Lehre von *zwei* Willen und *zwei* Wirkungsweisen auf der sechsten ökumenischen Synode von Constantinopel (680) angenommen, jedoch so, dass der menschliche Wille fortwährend dem göttlichen untergeordnet zu denken sei[6].

[1] Dadurch wurde zwar der Streit aus dem rein metaphysischen Gebiet in das sittlich-praktische gezogen und dem anthropologischen genähert, wozu schon im apollinaristischen Streite (s. oben) eine Handhabe gegeben war; aber die Sache wurde damit nicht gebessert.

[2] Heraclius, auf seinem persischen Feldzuge begriffen, verständigte sich darüber in Armenien und Syrien mit den Monophysitenhäuptern der severianischen und jacobitischen Partei, und erwirkte dann von dem orthodoxen Patriarchen zu Constantinopel *Sergius* die Bestätigung der Ansicht von ἓν θέλημα καὶ μία ἐνέργεια, oder einer ἐνέργεια θεανδρική. Der von dem Kaiser zum Patriarchen von Alexandrien erhobene (Monophysit) *Cyrus* brachte 633 auf einer dortigen Synode die Vereinigung zu Stande. Vereinigunsacte bei *Mansi*, conc. XI, p. 564 ff. und die Briefe des Cyrus ebend. p. 561.

[3] Sophronii Synodica bei *Mansi* XI, p. 461. Hier bildet die Inconsequenz, womit manche neben den zwei Naturen doch nur *einen* Willen festhielten, eine Parallele zu den Theologen im arianischen Streite, welche neben der Homousie des Sohnes mit dem Vater doch eine Unterordnung des Geistes annahmen.

[4] Der Papst *Honorius* war zwar für die Vereinigung, aber seine Nachfolger *Severinus* und *Johannes IV.* dagegen. Der letztere verdammte 641 das Dogma der Monotheleten, und auch Papst *Theodor* sprach über den Patriarchen *Paulus* von Constantinopel den Bann, bis endlich unter *Martin I.* auf dem lateran. Concil v. 649 die Lehre von *zwei* Willen und *zwei* Wirkungsweisen festgestellt wurde. *Mansi* X, p. 863 s.: Si quis secundum scelerosos hæreticos cum una voluntate et una operatione, quæ ab hæreticis impie confitetur, et duas voluntates pariterque et operationes, hoc est divinam et humanam, quæ in ipso Christo Deo in unitate salvantur et a sanctis patribus orthodoxe in ipso prædicantur, denegat et respuit, condemnatus sit (*Gieseler*, KG. I, S. 666).

[5] Von Seiten der griechischen Kaisermacht wurden erst gütliche Mittel, die ἔκθεσις (638) des Heraclius u. der τύπος (648) Constans des II. angewandt (*Mansi* X, p. 992. 1029 ss.), welcher letztere den Streit überhaupt verbot. Nachher folgte gegen die Person Martins und des Abts Maximus die schändlichste Gewaltthat, worüber das Weitere in der KG. *Neander* III, S. 377 ff.).

[6] Die Synode (auch erste trullanische genannt) ward von *Constantinus Pogonatus* veranstaltet. Zum Grunde gelegt wurde das Schreiben des römischen Bischofs *Agatho*, das auf der frühern Grundlage der lateran. Synode (Agathonis ep. ad Imperatores, b. *Mansi* XI, 233—286) duas naturales voluntates et duas naturales operationes bekannte, und zwar, non contrarias, nec adversas, nec separatas u. s. w., worauf der Beschluss des Concils selbst folgte (*Mansi* XI, p. 631 s. *Münscher v. Cölln* II, S. 80): δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν Χριστῷ καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως, κατὰ τὴν τῶν ἁγίων πατέρων διδασκαλίαν κηρύττομεν· καὶ δύο φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντία, μὴ γένοιτο, καθὼς οἱ ἀσεβεῖς ἔφησαν αἱρετικοί· ἀλλ' ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα, καὶ μὴ ἀντιπίπτον ἢ ἀντιπαλαῖον, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι. — Ueber das Ungenügende

dieser und das Schwankende der weitern Bestimmungen des Concils s. *Dorner* (1. Ausg.) S. 99 ff. — Die Reformatoren haben die Beschlüsse dieses Concils nicht mehr anerkannt. Die Monotheleten (Honorius mitinbegriffen) wurden anathematisirt. Sie erhielten sich in den Gegenden des Libanon und Antilibanon als Maroniten (von ihrem Haupte benannt, dem syr. Abte Marun um 701). Vgl. *Neander* a. a. O. S. 398.

§. 105.

Praktisch-religiöse Bedeutung der Christologie in dieser Zeit.

So unerquicklich mitunter der Blick auf diese vielfachen, die Person des Erlösers in den Kampf der Leidenschaften herabziehenden Streitigkeiten ist, so erfreulich ist es, zu sehen, wie an der über diese Streitigkeiten hinausliegenden Idee von dem Gottmenschen der Glaube der Zeit sich aufrichtete und die Bedeutung festzuhalten wusste, welche der einzigen und ungetheilten Persönlichkeit Christi in der Weltgeschichte zukommt.

«*Sie stimmten Alle, wie mit einem Munde, darin überein, dass Christus nicht blos die beschränkte Bedeutung habe, die sonst freilich jeder geschichtlichen Persönlichkeit zukommt, dass vielmehr seine Person in einer wesentlichen Beziehung zum ganzen Geschlecht stehe; wie sie denn auch nur so diese zunächst doch einzelne Person zum Gegenstand eines Glaubensartikels machen, nur so ihr bleibende und ewige Bedeutung für unser Geschlecht zuschreiben konnten*» *Dorner* (ältere Ausg.) S. 78; vgl. die dort mitgetheilten Stellen aus den Vätern.

II. ABTHEILUNG.

Anthropologische Bestimmungen.

§. 106.

Vom Menschen überhaupt.

Die platonische Lehre von einer Präexistenz der menschlichen Seele, welcher nur noch *Nemesius* und *Prudentius* huldigten[1], ward jetzt fast einstimmig als origenistischer Irrthum verworfen[2]. Neben dem physikalischen Traducianismus (so günstig er in einer gewissen Beziehung der Vorstellung von der Erbsünde war), wusste sich der Creatianismus d. h. diejenige Ansicht immer mehr Geltung zu verschaffen, wonach jede menschliche Seele als eine solche von Gott geschaffen und dem im Mutterleibe sich bildenden Körper von einem bestimmten Momente an einverleibt

gedacht wurde[3]; doch sprachen sich hierüber noch die angesehensten Lehrer der Kirche, wie *Augustin* und *Gregor d. Gr.*, mit Rückhalt aus[3]. Die trichotomistische Eintheilung des Menschen trat im Abendlande gegen die einfachere Theilung in Leib und Seele zurück, über deren Verhältniss zu einander Verschiedenes bestimmt wurde[4]. Auch über das Bild Gottes waren die Meinungen der Väter in dieser Periode verschieden, obwohl die meisten darin übereinkamen, dass es in der dem Menschen mitgetheilten Vernunft, in der Fähigkeit Gott zu erkennen, und in der Herrschaft über die vernunftlose Schöpfung bestehe[5]. Der Satz, dass auch im Körper das Bild Gottes sich abspiegele, welchen die Audianer zu einem groben Anthropomorphismus missbrauchten[6], ward von Andern geistiger gedeutet. Die Unsterblichkeit der Seele wurde allgemein angenommen; doch fasst sie noch *Lactanz* nicht als eine natürliche Eigenschaft der Seele, sondern als Lohn der Tugend[7].

[1] Der erstere als Philosoph (de humana natura II, p. 76 ss. der Oxf. Ausg.), der letztere als Dichter (cathemerin. hymn. X, 161—168).

[2] Conc. Constant. a. 540 (*Mansi* IX, p. 396 s.): Ἡ ἐκκλησία τοῖς ϑείοις ἑπομένη λόγοις φάσκει τὴν ψυχὴν συνδημιουργηϑῆναι τῷ σώματι· καὶ οὐ τὸ μὲν πρότερον, τὸ δὲ ὕστερον, κατὰ τὴν Ὠριγένους φρενοβλάβειαν.

[3] Schon *Lactanz* behauptet inst. III, 18, dass die Seelen mit den Körpern geboren würden, und erklärt sich ausdrücklich gegen den Traducianismus, de opif. Dei ad Demetr. c. 19: Illud quoque venire in quæstionem potest, utrum anima ex patre, an potius ex matre, an vero ex utroque generetur. Nihil ex his tribus verum est, quia neque ex utroque, neque ex alterutro seruntur animæ. Corpus enim ex corporibus nasci potest, quoniam confertur aliquid ex utroque; de animis anima non potest, quia ex re tenui et incomprehensibili nihil potest decedere. Itaque serendarum animarum ratio uni ac soli Deo subjacet:

«Denique cœlesti sumus omnes semine oriundi,
Omnibus ille idem pater est,»

ut ait Lucretius; nam de mortalibus non potest quidquam nisi mortale generari. Nec putari pater debet, qui transfudisse aut inspirasse animam de suo nullo modo sentit; nec, si sentiat, quando tamen et quomodo id fiat, habet animo comprehensum. Ex quo apparet, non a parentibus dari animas, sed ab uno eodemque omnium Deo patre, qui legem rationemque nascendi tenet solus, siquidem solus efficit; nam terreni parentis nihil est, nisi ut humorem corporis, in quo est materia nascendi, cum sensu voluptatis emittat vel recipiat, et citra hoc opus homo resistit, nec quidquam amplius potest; ideo nasci sibi filios optant, quia non ipsi faciunt. Cetera jam Dei sunt omnia: scilicet conceptus ipse et corporis informatio et inspiratio animæ et partus incolumis et quæcunque deinceps ad hominem conservandum valent; *illius* munus est, quod spiramus, quod vivi-

mus, quod vigemus. Gegen den Traducianismus macht er die Erscheinung geltend, dass verständige Eltern bisweilen dumme, und dumme Eltern bisweilen verständige Kinder erhalten, was man doch wohl nicht dem Einfluss der Gestirne zuschreiben dürfe! — Dieser Ansicht gemäss lehrt auch *Hilarius* tract. in Ps. XCI, §. 3: Quotidie animarum origines occulta et incognita nobis divinæ virtutis molitione procedunt, und hieran schlossen sich *Pelagius* und die Semipelagianer *Cassian* und *Gennadius* an, s. *Wiggers*, Augustin u. Pelagius I, S. 149. II, S. 354. Pelagius lehrte (in Symb. bei *Mansi* IV, p. 355): Animas a Deo dari credimus, quas ab ipso factas dicimus, anathematizantes eos, qui animas quasi partem divinæ dicunt esse substantiæ —, und in dieser Negation stimmt ihm *Augustin* bei, retract. I, 1: (Deus) animum non de se ipso genuit, sed de re nulla alia condidit, sicut condidit corpus e terra; doch gilt dies zunächst von der Schöpfung des Protoplasten. Ob aber *jedesmal* die Seele wieder geschaffen werde, wird von Augustin nicht deutlich ausgesagt, vielmehr weist er die Frage ganz zurück: Nam quod attinet ad ejus (animi) originem, qua fit ut sit in corpore, utrum de illo uno sit, qui primum creatus est, quando factus est homo in animam vivam, an semper ita fiant singulis singuli, nec tunc sciebam [in der Schrift contra Academicos], nec adhuc scio. Vgl. ep. 140 (al. 120) ad Honorat. (T. II, p. 320). — In dem (Note 2) angeführten Ausdruck der griech. Kirche τὴν ψυχὴν συνδημιουργηθῆναι τῷ σώματι, den wir auch bei *Theodoret* finden (fab. hær. V, 9 p. 414), liegt deutlich der Creatianismus eingeschlossen; doch erhielt sich daneben auch noch der Traducianismus, nicht nur bei Heterodoxen, wie bei *Eunomius* und *Apollinaris*, sondern auch bei Orthodoxen, wie bei *Gregor* von Nyssa (de hom. opif. c. 29), der auf die Zusammengehörigkeit von Leib und Seele und auf die Unmöglichkeit, beide getrennt zu denken, aufmerksam macht: Ἀλλ' ἑνὸς ὄντος τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ διὰ ψυχῆς τε καὶ σώματος συνεστηκότος, μίαν αὐτοῦ καὶ κοινὴν τῆς συστάσεως τὴν ἀρχὴν ὑποτίθεσθαι, ὡς ἂν μὴ αὐτὸς ἑαυτοῦ προγενέστερός τε καὶ νεώτερος γένοιτο, τοῦ μὲν σωματικοῦ προτερεύοντος ἐν αὐτῷ, τοῦ δὲ ἑτέρου ἐφυστερίζοντος u. s. w., was er durch Naturanalogien durchführt. Sehr materiell tritt dagegen die traducianische Vorstellung bei *Anastasius Sinaïta* hervor (hom. in *Bandini* monum. eccles. gr. T. II, p. 54, bei *Münscher v. Cölln* I, S. 332): Τὸ μὲν σῶμα ἐκ τῆς γυναικείας γῆς (*Thiersch* conjecturirt γονῆς, s. die Rec. in Rudelbach und Guericke's Zeitschr. 1841. II, S. 184) καὶ αἵματος συνίσταται· ἡ δὲ ψυχὴ διὰ τῆς σπορᾶς, ὥσπερ διά τινος ἐμφυσήματος ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἀῤῥήτως μεταδίδοται. Nach Hieronymus ep. 78 ad Marcellin. (Opp. T. IV, p. 642; bei *Erasm.* II, p. 318) huldigte sogar maxima pars occidentalium (doch wohl der frühern?) der Ansicht, ut quomodo corpus ex corpore, sic anima nascatur ex anima et simili cum brutis animantibus conditione subsistat. Hieronymus selbst aber bezeichnet, mit Verwerfung der übrigen Systeme, den *Creatianismus* als die kirchliche Lehre*), epist. ad Pammach. (Opp. T. IV, p. 318; bei *Erasm.* II, p. 170): Quotidie Deus fabricatur animas, cujus velle fecisse est, et conditor esse non cessat..... Noli despicere bonitatem figuli tui, qui te plasmavit et fecit ut voluit. Ipse est Dei virtus et

*) Als solche bezeichnet sie auch *Leo d. Gr.* (ep. 15 ad Turrib. edit. *Quesnel* p. 229, bei *Münscher v. Cölln* S. 331 Note 11): Catholica fides . . . omnem hominem in corporis et animæ substantiam *formari* intra materna viscera confitetur.

Dei sapientia, qui in utero virginis ædificavit sibi domum. Durch den Creatianismus wurde in der That die Geburt eines jeden Menschen dem Wunder der Menschwerdung in Christo nach der physischen Seite hin näher gerückt, wenn auch nicht gleichgestellt (wovon Hieronymus gerade am entferntesten war), während die Anhänger des Traducianismus bei Christi Geburt eine Ausnahme von der Regel statuiren mussten, welche die Homousie seiner menschlichen Natur mit der unsrigen doch wieder in etwas beschränkte. Diesen Schwierigkeiten suchten daher auch manche Lehrer lieber dadurch auszuweichen, dass sie mit Augustin auf das Unbegreifliche alles Werdens und Entstehens aufmerksam machten. So *Gregor d. Gr.* epp. VII, 59 ad Secundinum (Opp. II, p. 970): Sed de hac re dulcissima mihi tua caritas sciat, quia de origine animæ inter sanctos Patres requisitio non parva versata est; sed utrum ipsa ab Adam descenderit, an certe singulis detur, incertum remansit, eamque in hac vita insolubilem fassi sunt esse quæstionem. Gravis enim est quæstio nec valet ab homine comprehendi, quia si de Adam substantia cum carne nascitur, cur non etiam cum carne moritur? Si vero cum carne non nascitur, cur in ea carne, quæ de Adam prolata est, obligata peccatis tenetur? (also Rückschluss aus der Erbsünde, die ihm feststeht, auf den Traducianismus, während sonst umgekehrt diese aus jenem abgeleitet wurde.) Vgl. *Lau* S. 304 ff.

[4] Die Aeusserung des *Hilarius* von Poitiers (in Matth. can. V, §. 8), dass auch die Seelen, ob in oder ausser dem Körper, immer doch ihre körperliche Substanz behalten, weil alles Geschaffene irgend eine Form seines Daseins haben müsse (in aliquo sit necesse est), erinnert an Tertullian, während er anderwärts die Seele auch wieder als ein geistiges, unkörperliches Wesen fasst, vgl. in Ps. LII, §. 7; in Ps. CXXIX, §. 6 (nihil in se habens corporale, nihil terrenum, nihil grave, nihil caducum). — *Augustin* gesteht die Schwierigkeit, das Verhältniss der Seele zum Körper zu bestimmen, offen ein, de morib. eccles. cathol. c. 4: Difficile est istam controversiam dijudicare, aut si ratione facile, oratione longum est. Quem laborem ac moram suscipere ac subire non opus est. Sive enim utrumque sive anima sola nomen hominis teneat, non est hominis optimum quod optimum est corporis, sed quod aut corpori simul et animæ aut soli animæ optimum est, id est optimum hominis. Ueber Augustins Psychologie vgl. *Schleiermacher,* Geschichte der Phil. S. 169 ff., über die des *Claudius Mammertus* und *Boëthius* ebend. S. 174. — *Gregor d. Gr.* lässt den Menschen aus Leib und Seele bestehen (mor. XIV, c. 15). Die Haupteigenschaften der Seele sind mens, anima et virtus, vgl. *Lau* S. 370.

[5] *Greg. Nyss.* in verba «Faciamus hominem» orat. 1 (Opp. I, p. 143): Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν, τουτέστι· δώσομεν αὐτῷ λόγου περιουσίαν... Οὐ γὰρ τὰ πάθη εἰς τὴν τοῦ Θεοῦ εἰκόνα παρελήφθη, ἀλλ' ὁ λογισμὸς τῶν παθῶν δεσπότης. Desgleichen Athanasius, orat. contra gent. §. 2. Cyrill. Hier. cat. XIV, 10. Die Herrschaft über die Thiere war mitinbegriffen. Gregor a. a. O.: Ὅπου ἡ τοῦ ἄρχειν δύναμις, ἐκεῖ ἡ τοῦ Θεοῦ εἰκών. Vgl. Theodoret in genes. quæst. 20. Chrys. hom. VIII in Genes. (Opp. II, p. 65 s.) August. de catechizandis rudib. XVII, 20; de genesi contra Manich. c. 17; de trin. XII, 2. — Zwischen *imago* und *similitudo* unterschieden die Semipelagianer *Gennadius* und *Faustus*, s. *Wiggers* II, S. 356. — *Gregor d. Gr.* fasst das dem Menschen anerschaffene Bild Got-

tes als soliditas ingenita (mor. IX, c. 33), die aber durch die Sünde verloren gegangen ist (mor. XXIX, c. 10), s. *Lau* S. 371. Ueber die weitere Beschaffenheit der ersten Menschen nach Leib und Seele ebend. S. 372 ff. Ob ein Anklang der später ausgebildeten Lehre vom donum superadditum? ebend. S. 376.

[6] *Audæus* (Udo), im Anfange des 4. Jahrh. in Mesopotamien, ein strenger Asket und Sitteneiferer, scheint durch die überwiegend praktisch-concrete Richtung auf solche Vorstellungen verfallen zu sein; vgl. Epiph. hær. 70, der ihn und seine Anhänger äusserst mild beurtheilt: οὔ τι ἔχων παρηλλαγμένον τῆς πίστεως, ἀλλ' ὀρθότατα μὲν πιστεύων αὐτός τε καὶ οἱ ἅμα αὐτῷ. Dagegen Theodoret h. e. IV, 10: καινῶν εὑρετὴς δογμάτων, vgl. fab. hær. IV, 10. *Schröder,* diss. de hæresi Audianor. Marb. 1716. 4. *Neander,* KG. II, 3 S. 1465 ff.

[7] Lact. inst. div. VII, 5 (bei *Münscher v. Cölln* S. 336 vgl. S. 338). Auch *Nemesius* (c. I, p. 15) schliesst sich hierin an die Meinung der frühern griechischen Lehrer an: Ἑβραῖοι δὲ τὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀρχῆς οὔτε θνητὸν ὁμολογουμένως, οὔτε ἀθάνατον γεγενῆσθαί φασιν, ἀλλ' ἐν μεθορίοις ἑκατέρας φύσεως, ἵνα ἂν μὲν τοῖς σωματικοῖς ἀκολουθήσῃ πάθεσιν, περιπέσῃ καὶ ταῖς σωματικαῖς μεταβολαῖς· ἐὰν δὲ τὰ τῆς ψυχῆς προτιμήσῃ καλά, τῆς ἀθανασίας ἀξιωθῇ κτλ. Dagegen lehrt *Gregor d. Gr.*, dass, wenn auch die Seele des seligen Lebens verlustig gehen kann, sie doch das essentialiter vivere nicht verlieren könne (dial. IV, c. 45). Auch der Körper des Menschen war ursprünglich unsterblich und ward erst durch die Sünde sterblich (potuit non mori), vgl. mor. IV, c. 28. 29. *Lau* S. 371. 372.

§. 107.

Die Sünde überhaupt.

Dass das Wesen der Sünde im Willen des Menschen seinen Sitz habe und mit dessen sittlicher Freiheit aufs innigste zusammenhange, war allgemeine Lehre, die der *manichäischen* Vorstellung gegenüber, welche das Böse in die Materie setzte, festgehalten werden musste; und auch *Augustin* stimmte (wenigstens in seinen frühern Aeusserungen) damit überein[1]. Dagegen neigt *Lactanz* hierin auffallend zum Manichäismus, dass er den Körper als den Sitz und das Organ der Sünde bezeichnet[2], und auch die kirchlich-asketische Praxis bekannte sich stillschweigend zu dieser Ansicht. *Athanasius* fasst die Sünde negativ, indem er sie in die Selbstverblendung und Trägheit des Menschen setzt, die ihn am Aufschwunge zu Gott hindert; und ähnliche negative Bestimmungen finden sich bei *Basilius dem Grossen* und *Gregor* von Nyssa[3]. Am allgemeinsten aber wird die Sünde als ein Widerstreben gegen Gottes Gesetz und als eine Auflehnung gegen seinen heiligen Willen betrachtet[4], analog der Sünde Adams, welche jetzt durchgängig (im

Widerspruch mit der origenistisch-allegorischen Ansicht) als historisches Factum gefasst wird[5].

[1] Aug. de duab. animab. contra Manich. §. 12: Colligo nusquam nisi in *voluntate* esse peccatum; de lib. arbitr. III, 49: Ipsa *voluntas* est prima causa peccandi. Auch fasst er noch an manchen Stellen das Böse negativ oder privativ als eine conversio a majori bono ad minus bonum, defectio ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, perversitas voluntatis a summa substantia detortæ in infimum, s. die Stellen bei *Jul. Müller* a. a. O. S. 69.

[2] Lact. inst. div. II, 12; VI, 13; de ira Dei 15: Nemo esse sine delicto potest, quamdiu indumento carnis oneratus est. Cujus infirmitas triplici modo subjacet dominio peccati: factis, dictis, cogitationibus.

[3] *Athan.* contra gent. c. 4 (Opp. I, p. 4): Ὄντα δέ ἐστι τὰ καλὰ, οὐκ ὄντα δὲ τὰ φαῦλα· ὄντα δέ φημι τὰ καλὰ, καθότι ἐκ τοῦ ὄντος θεοῦ τὰ παραδείγματα ἔχει· οὐκ ὄντα δὲ τὰ κακὰ λέγω, καθότι ἐπινοίαις ἀνθρώπων οὐκ ὄντα ἀναπέπλασται. Ibid. c. 7, p. 7: Ὅτι τὸ κακὸν οὐ παρὰ θεοῦ οὐδὲ ἐν θεῷ, οὔτε ἐξ ἀρχῆς γέγονεν, οὔτε οὐσία τίς ἐστιν αὐτοῦ· ἀλλὰ ἄνθρωποι κατὰ στέρησιν τῆς τοῦ καλοῦ φαντασίας ἑαυτοῖς ἐπινοεῖν ἤρξαντο καὶ ἀναπλάττειν τὰ οὐκ ὄντα καὶ ἅπερ βούλονται. Vgl. das Folgende. Aus der Trägheit leitet Athanasius den Hang zur Sünde ab, c. 3, p. 3: Οἱ δὲ ἄνθρωποι κατολιγωρήσαντες τῶν κρειττόνων, καὶ ὀκνήσαντες περὶ τὴν τούτων κατάληψιν, τὰ ἐγγυτέρω μᾶλλον ἑαυτῶν ἐζήτησαν. Mit der Trägheit aber steht die Sinnlichkeit im Bunde, weil eben das Nächste, wobei die Trägheit stehen bleibt, der Leib ist und das Sichtbare. Vgl. das Folgende. Ebenso *Basil. M.* hexaëmeron hom. II, p. 19 (Par. Ausg. 1638): Οὐ μὴν οὐδὲ παρὰ Θεοῦ τὸ κακὸν τὴν γένεσιν ἔχειν εὐσεβές ἐστι λέγειν, διὰ τὸ μηδὲν τῶν ἐναντίων παρὰ τοῦ ἐναντίου γίνεσθαι, οὔτε γὰρ ἡ ζωὴ θάνατον γεννᾷ, οὔτε ὁ σκότος φωτός ἐστιν ἀρχὴ, οὔτε ἡ νόσος ὑγείας δημιουργός. . . . Τί οὖν φαμεν; Ὅτι κακόν ἐστιν οὐχὶ οὐσία ζῶσα καὶ ἔμψυχος, ἀλλὰ διάθεσις ἐν ψυχῇ ἐναντίως ἔχουσα πρὸς ἀρετὴν διὰ τὴν ἀπὸ τοῦ καλοῦ ἀπόπτωσιν τοῖς ῥαθύμοις ἐγγινομένη. — *Greg. Nyss.* orat. catechet. c. 5 (Opp. III, p. 53): Καθάπερ γὰρ ἡ ὅρασις φύσεών ἐστιν ἐνέργεια, ἡ δὲ πήρωσις στέρησίς ἐστι τῆς φυσικῆς ἐνεργείας, οὕτως καὶ ἡ ἀρετὴ πρὸς τὴν κακίαν ἀνθέστηκεν· οὐ γάρ ἐστιν ἄλλην κακίας γένεσιν ἐννοῆσαι, ἢ ἀρετῆς ἀπουσίαν. Vgl. c. 6. 22. 28 und den dial. de anima et resurrectione. *J. Müller* a. a. O. S. 132.

[4] Dass das Böse im *Widerspruch* mit Gottes Absichten stehe, war der praktisch wichtige Satz, den die Kirche bei allen verschiedenen Bestimmungen über die Sünde festhielt. «*Auch Augustinus bleibt sich in dieser Verneinung der göttlichen Urhebung des Bösen überall treu; und wenn man ihm wegen seiner Lehren vom sittlichen Unvermögen der menschlichen Natur und von der göttlichen Vorherbestimmung oft genug in älterer und neuerer Zeit die entgegengesetzte Meinung aufgebürdet hat, so gehört dies eben zu den ungegründeten Consequenzmachereien, mit denen man gegen diesen grossen Kirchenlehrer besonders freigebig gewesen ist.*» *J. Müller* a. a. O. S. 308. Bestimmter lassen sich in die Definition der Sünde die nachaugustinischen Schriftsteller ein. So unterscheidet *Gregor I.* zwischen peccatum und delictum: Peccatum est mala facere, delictum vero est bona relinquere, quæ summopere sunt tenenda. Vel certe peccatum in opere est, delictum in cogitatione, Ezech. lib. II, hom. 9, p. 1404. Des-

gleichen zwischen peccatum et crimen; jedes crimen ist ein peccatum, aber nicht umgekehrt. Niemand ist sine peccato, Viele aber sine crimine (Tit. 1, 6. 1 Joh. 1, 8). Die peccata beflecken nur die Seele, die crimina tödten sie, moral. XXI, c. 12. Auch die iniquitas, impietas u. s. w. erscheinen als Modificationen der Sünde, mor. XI, 12. XXII, 10. Die tiefste Wurzel alles Uebels ist dem Gregor der Stolz; dieser erzeugt den Neid, den Zorn u. s. w. Der Sitz der Sünde ist nach ihm sowohl in der Seele, als im Leibe, und der Teufel wirkt besonders mit zu deren Vollbringung, vgl. *Lau* S. 379 ff.

[5] *Augustin* versucht noch die mystische Auffassung des Paradieses mit der historischen zu vereinigen, de civ. Dei XIII, 21. Buchstäblich fasst die Geschichte *Gregor d. Gr.*, mor. XXXI, vgl. *Lau* S. 377 ff. Auf dreifache Weise versuchte der Teufel die ersten Menschen, gula, vana gloria und avaritia. Der Angriff selbst war ein vierfacher durch suggestio, delectatio, consensus und defensionis audacia, mor. IV, c. 27.

§. 108.

Folgen der ersten Sünde und Freiheit des Willens (nach den griechischen Lehrern).

A. Hahn, Ephräm der Syrer über die Willensfreiheit des Menschen, nebst den Theorien derjenigen Kirchenlehrer bis zu seiner Zeit, welche hier besondere Berücksichtigung verdienen (in Illgens Denkschrift der hist.-theol. Gesellsch. zu Leipzig, Lpz. 1819. Heft 2, S. 30 ff.).

Dass die Sünde Adams nachtheilige Folgen für das menschliche Geschlecht gehabt habe, nahmen auch *die* Lehrer an, die von dem bestimmtern Einfluss des augustinischen Systems sich frei erhielten; aber diese übeln Folgen bestanden nach ihrer Ansicht (wie bei den Vätern der vorigen Periode) in der Sterblichkeit, in den Beschwerden und Mühsalen des Lebens, und auch wohl in einer Schwächung der sittlichen Kräfte. So nimmt namentlich *Gregorius* von Nazianz (auf den sich *Augustin* am liebsten berief) eine starke Trübung des νοῦς und der ψυχή durch die Sünde an, und betrachtete so auch die Verwirrung des religiösen Bewusstseins in dem Götzendienste, den frühere Lehrer den Dämonen zugeschrieben hatten, als eine unausbleibliche Folge der ersten Sünde. Aber auch *er* war noch weit davon entfernt, eine gänzliche Verkehrung des Menschen und ein Verlorengehen des freien Willens anzunehmen[1]. Vielmehr erhielt sich die Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens in der griechischen Kirche forwährend aufrecht[2]. Selbst der Vater der Orthodoxie, *Athanasius*, behauptet aufs entschiedenste, dass der Mensch sich zum Guten, wie zum Bösen wenden könne, und nimmt so wenig eine allgemeine Ansteckung der Menschen an, dass er

sogar einzelne Individuen auch vor Christo als sündlos betrachtet[3]. Auch *Cyrill* von Jerusalem behauptet einen sündlosen Lebensanfang des Menschen, und lässt die Sünde erst mit dem Gebrauch des freien Willens eintreten. Aehnlich *Ephräm der Syrer, Gregor* von Nyssa, *Basilius d. Gr.* u. A.[4]. Am meisten hebt *Chrysostomus*, von seinem sittlich-praktischen Standpunkte aus, die Freiheit des Menschen und dessen sittliche Selbstbestimmung hervor, und straft die mit allem Ernste, welche ihre eigenen sittlichen Blössen damit zu decken suchten, dass sie die Sünde von Adam ableiteten[5].

[1] Orat. XXXVIII, 12 p. 670; XLIV, 4 p. 837; XIV, 25 p. 275; XIX, 13 p. 372; Carmen IV, v. 98, und andere Stellen bei *Ullmann* S. 421 ff. Vgl. daselbst besonders die interessante Parallele zwischen Gregor und Augustin, und zwischen des erstern Stellen im Original und denen in der (entstellten) Uebersetzung des letztern. S. 439—446: «*Gregorius sprach zwar keineswegs dieselben Lehrsätze aus, die späterhin Pelagius und seine Freunde vortrugen; aber er war doch, wenn man alle seine Aeusserungen erwägt, weil mehr Pelagianer, als Augustinianer.*»

[2] Nach *Methodius* z. B. (bei Phot. bibl. cod. 234, p. 295) steht es zwar nicht bei dem Menschen, Begierden zu *haben* oder nicht (ἐνθυμεῖσθαι ἢ μὴ ἐνθυμεῖσθαι), wohl aber, sich denselben hinzugeben (χρῆσθαι) oder nicht. Vgl. *Nemes.* de nat. hom. c. 41: Πᾶσα τοίνυν ἀνάγκη τὸν ἔχοντα τὸ βουλεύεσθαι καὶ κύριον εἶναι πράξεων. Εἰ γὰρ μὴ κύριος εἴη πράξεων, περιττῶς ἔχει τὸ βουλεύεσθαι.

[3] *Athanasius* contra gent. c. 2, p. 2: Ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐκ ἦν κακία, οὐδὲ γὰρ οὐδὲ νῦν ἐν τοῖς ἁγίοις ἐστὶν, οὐδ' ὅλως κατ' αὐτοὺς ὑπάρχει αὐτή. Vgl. contra Arian. or. 3 (4) Opp. T. I, p. 582. 583: Πολλοὶ γὰρ οὖν ἅγιοι γεγόνασι καθαροὶ πάσης ἁμαρτίας (Jeremias und Johannes der Täufer; πολλοί sind das eben doch nicht). Aber nichts desto weniger habe sich (nach Röm. 5, 14) der Tod auch auf *die* erstreckt, die nicht in Aehnlichkeit der Uebertretung Adams gesündigt haben.

[4] *Cyrillus* cat. IV, 19: Ἐλθόντες εἰς τόνδε τὸν κόσμον ἀναμάρτητοι, νῦν ἐκ προαιρέσεως ἁμαρτάνομεν. 21: Αὐτεξούσιός ἐστιν ἡ ψυχὴ, καὶ ὁ διάβολος τὸ μὲν ὑποβάλλειν δύναται· τὸ δὲ καὶ ἀναγκάσαι παρὰ προαίρεσιν οὐκ ἔχει τὴν ἐξουσίαν. Cat. XVI, 23: Εἰ γάρ τις ἀβλεπτῶν μὴ καταξιοῦται τῆς χάριτος, μὴ μεμφέσθω τῷ πνεύματι, ἀλλὰ τῇ ἑαυτοῦ ἀπιστίᾳ. (Vergebens suchte *Oudin* comm. p. 461—464 die Aechtheit der dem Semipelagianismus günstigen Katechesen zu bestreiten.) — Ueber *Ephräm* s. die obenangeführte Abhandlung. — *Basilius d. Gr.* hielt eine Rede περὶ τοῦ αὐτεξουσίου, die zwar von *Garnier* (T. II, p. XXVI) ihm abgesprochen, von *Pelt* und *Rheinwald* aber aufs Neue ihm vindicirt worden ist (Homiliarium patrist. I, 2 p. 192), und worin bei aller Annahme des menschlichen Verderbens doch ein Zusammenwirken der Freiheit und der göttlichen Gnade gelehrt wird. Vgl. auch die Hom. de Spir. S. und *Klose* S. 59 ff. — *Greg. Nyss.* nimmt zwar eine allgemeine Neigung zum Sündigen an (de orat. dom. or. V. Opp. I,

p. 751 s.), findet aber in dem Neugebornen noch keine Sünde. Or. de infantibus, qui præmature abripiuntur (Opp. III, p. 317 s.).

[5] Siehe hom. in ep. ad Rom. XVI, p. 241; in ep. ad Hebr. hom. XII, p. 805 D; in evang. Joh. hom. XVII, p. 115 C; in I. ep. ad Cor. hom. II, p. 514 D; in Psalm. L, hom. II. (Opp. T. III, p. 869 D), sämmtlich bei *Münscher v. Cölln* I, p. 363; dazu noch: hom. I. in ep. ad Phil. (namentlich zur Stelle Phil. 1, 6). «*Es war dem sittlichen Eifer des Chrysostomus besonders wichtig, dem Menschen jeden Entschuldigungsgrund für den Mangel sittlicher Anstrengungen zu entziehen. Sein praktischer Wirkungskreis zu Antiochia und Constantinopel beförderte diese Richtung noch mehr bei ihm; denn in diesen grossen Hauptstädten fand er Viele, welche in den Gebrechen der menschlichen Natur, in der Macht des Satans oder eines Verhängnisses einen Entschuldigungsgrund für ihren Mangel an thätigem Christenthum suchten.*» *Neander*, KG. III, 2 S. 1369 f.; vgl. dess. Chrysost. I, S. 51. 283 ff. Doch hob Chrysostomus eben so kräftig das einmal vorhandene Verderben gegen einen falschen sittlichen Hochmuth heraus, hom. VI. *Montf.* T. XII (bei *Neander*, Chrys. II, S. 36. 37). Vgl. *Wiggers* I, S. 442.

§. 109.

Lateinische Lehrer vor Augustin, und dieser selbst vor dem pelagianischen Streite.

Wie schon in der vorigen Periode, so leisteten auch in dieser die Abendländer dem augustinischen Lehrbegriffe mehr Vorschub, als die Morgenländer. Schon *Arnobius* redet von einer angeborenen Schwäche[1]. *Hilarius* und *Ambrosius* von Mailand lehrten eine Ansteckung der Sünde schon durch die Geburt, und Ambrosius wandte namentlich die Stelle Psalm 52, 7 auf die Erbsünde an, ohne jedoch den Antheil der Schuld für den Einzelnen zu bestimmen[2]. Beide schliessen bei alle dem die menschliche Freiheit nicht ganz aus von dem Werke der sittlichen Besserung[3], wie denn auch *Augustin* selbst früher gegen die Manichäer die menschliche Freiheit vertheidigte[4].

[1] *Arnob.* adv. gent. I, 27: Proni ad culpas et ad libidinis varios appetitus, vitio sumus infirmitatis ingenitæ.

[2] *Hilar.* tract. in Ps. 58, p. 129; in Ps. 118, litt. 22, 6 p. 366, und mehrere andere Stellen (bei *Münscher v. Cölln* S. 354). *Ambros.* apol. David. c. 11 (Opp. I, p. 846): Antequam nascamur, maculamur contagio, et ante usuram lucis, originis ipsius excipimus injuriam; in iniquitate concipimur: non expressit, utrum parentum, an nostra. Et in delictis generat unumquemque mater sua: nec hic declaravit, utrum in delictis suis mater pariat, an jam sint et aliqua delicta nascentis. Sed vide, ne utrumque intelligendum sit. Nec conceptus iniquitatis exsors est, quoniam et parentes non carent lapsu. Et si nec unius diei infans sine peccato est, multo magis nec illi materni conceptus dies sine peccato sunt. Concipimur ergo in peccato parentum et in delictis eorum nascimur. Sed et

pse partus habet contagia sua, nec unum tantummodo habet ipsa natura contagium. Vgl. de pœnit. I, 3 (Opp. III, p. 498): Omnes homines sub peccato nascimur, quorum ipse ortus in vitio est, sicut habes lectum, dicente David: *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum et in delictis peperit me mater mea.* In Ev. Luc. 1, 17 (Opp. I, p. 737); epp. class. II Opp. III, p. 1190), und noch andere Stellen (bei *Münscher v. Cölln* S. 355 nach einer andern Ausgabe?).

[3] *Hilar.* tract. in Psalm. 118, litt. 15, p. 329: Est quidem in fide manendi a Deo munus, *sed incipiendi a nobis origo est.* Et voluntas nostra hoc proprium ex se habere debet, ut velit. Deus incipienti incrementum dabit, quia consummationem per se infirmitas nostra non obtinet; meritum tamen adipiscendæ consummationis est ex initio voluntatis. Vgl. auch *Arnob.* adv. gent. II, 64: Nulli Deus infert necessitatem, imperiosa formidine nullum tenet.... 65: Quid est enim tam injustum, quam repugnantibus, quam invitis extorquere in contrarium voluntates, inculcare quod nolint et quod refugiant animis?

[4] De Gen. contra Manich. II, 43 (c. 29): Nos dicimus nulli naturæ nocere peccata nisi sua; nos dicimus, nullum malum esse naturale, sed omnes naturas bonas esse. De lib. arb. III, 50 (c. 17): Aut enim et ipsa voluntas est et a radice ista voluntatis non receditur, aut non est voluntas, et peccatum nullum habet. Aut igitur ipsa voluntas est prima causa peccandi. Non est, cui recte imputetur peccatum, nisi peccanti. Non est ergo, cui recte imputetur, nisi volenti.... Quæcunque ista causa est voluntatis: si non ei potest resisti, sine peccato ei ceditur; si autem potest, non ei cedatur, et non peccabitur. An forte *fallit* incautum? Ergo caveat, ne fallatur. An tanta fallacia est, ut caveri omnino non possit? Si ita est, nulla peccata sunt: quis enim peccat in eo, quod nullo modo caveri potest? Peccatur autem; caveri igitur potest. Vgl. de duab. animab. contra Manich. 12, und dagegen die Retractationen zu den verschiedenen Stellen und de nat. et grat. 80 (c. 67).

§. 110.

Pelagianischer Streit.

G. F. Wiggers, Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, Berlin 1821. Hamb. 1833. II. 8. †*J. A. Lentzen*, de Pelagianorum doctrinæ principiis, Colon. ad Rhen. 1833. 8. *J. L. Jacobi*, die Lehre des Pelagius, Lpz. 1842.

Zum Theil in Uebereinstimmung mit der bisherigen von den griechischen Lehrern festgehaltenen Ansicht, zum Theil aber auch noch weiter gehend als diese in der Leugnung eines natürlichen Verderbens, traten *Cælestius* und *Pelagius* (Brito, Morgan?) im Abendlande auf[1]. Die dem Cælestius von dem Presbyter *Paulinus* auf der Synode zu Karthago 412 Schuld gegebenen Sätze waren theils solche, die auch rechtgläubige Lehrer vor ihm vertheidigt hatten, theils aber solche, die sowohl mit der Bibellehre (der paulinischen namentlich), als auch mit dem Kirchenglauben in offenem

Widerspruche standen, und sonach die evangelischen Fundamentallehren zu erschüttern drohten[2]. Wie weit indessen Pelagius alle diese Behauptungen getheilt habe, lässt sich bei der Behutsamkeit, womit er sich äusserte, schwer ermitteln[3]. Gewiss ist aber, dass in dem einmal so geheissenen *Pelagianismus* nicht sowohl einzelne Behauptungen einer einzelnen Person, als vielmehr eine ganze *sittlich-religiöse Lebensansicht* repräsentirt erscheint, die nun in dem *Augustinismus* ihren entschiedenen Gegensatz und insoweit ihren mächtigen Ueberwinder fand, als durch den Gang des Streites und durch das hohe Ansehen *Augustins* auch die Lehre desselben über die des *Pelagius* im Abendlande den Sieg davontrug[4]. Eine Secte der Pelagianer gab es nicht; aber der Pelagianismus behielt auch nach seiner Verdammung um so mehr seine Anhänger, als es nur Wenigen vergönnt schien, die Consequenzen des augustinischen Systems mit innerer Ueberzeugung und Befriedigung sich anzueignen. Zur nähern Beleuchtung des Gegensatzes wird es nöthig sein, die streitige Materie selbst in drei Hauptabschnitte zu zerfällen: 1) von der Sünde, 2) von der Gnade und Freiheit, und 3) von der Prädestination.

[1] Ueber die Persönlichkeiten beider vgl. *Wiggers* S. 33 ff.

[2] Die 6 oder 7 capitula (je nachdem man die einzelnen Sätze trennt oder verbindet) sind uns sowohl bei *Augustin* de gestis Pelagii c. 11 (vgl. de peccato originali 2. 3. 4. 11. c. 2—10), als in den beiden commonitoriis des *Marius Mercator* aufbewahrt. Es sind folgende (vgl. *Wiggers* I, S. 60):

1. Adam ist sterblich geschaffen, so dass er, er mochte gesündigt oder nicht gesündigt haben, gestorben sein würde.
2. Die Sünde Adams hat ihn allein verletzt, und nicht das menschliche Geschlecht.
3. Die Kleinen, welche geboren werden, sind in eben dem Zustande, in welchem Adam vor der Uebertretung (ante prævaricationem) war.
4. Weder durch den Tod oder durch die Uebertretung Adams stirbt die ganze Menschheit, noch durch die Auferstehung Christi steht dieselbe wieder auf.
5. Die Kinder haben, auch wenn sie nicht getauft werden, das ewige Leben.
6. Das Gesetz ist eben so gut ein Mittel zur Seligkeit (lex sic mittit ad regnum cœlorum), wie das Evangelium.
7. Auch vor der Ankunft des Herrn gab es Menschen, die ohne Sünde waren.

Vergleicht man diese Sätze mit der frühern Theologie, so finden wir den Satz 3 auch bei griechischen Vätern (z. B. bei Theophilus von Antiochien und Clemens von Alexandrien, s. oben §. 62, Note 1) ausgesprochen;

auch Satz 5, wenn er dahin ermässigt wird, dass wenigstens die ungetauften Kinder nicht darum schon verdammt seien, hat an Gregor von Nazianz u. A. eine Stütze (vgl. den §. von der Taufe); und so kühn auch der 7. Satz lautet, so behauptete ja der Vater der Orthodoxie selbst etwas Aehnliches (§. 108, Note 3). Dagegen musste die Art, wie die Sünde Adams in den 2 ersten Sätzen und dem 4. isolirt und ihr Einfluss auf die Nachkommenschaft auch rücksichtlich der Sterblichkeit geleugnet wird, allerdings auch vor dem Richterstuhl der frühern Theologen als Ketzerei erscheinen. Am entschiedensten aber tritt das Häretische, ja das Antipaulinische und Unevangelische in dem 6. Satze auf, wie auch die Leugnung des Zusammenhangs der Auferstehung Christi und der unsrigen (im 4. Satze) das christliche Gemeingefühl verletzen musste; doch fragt sich, ob nicht auch hier manches auf Consequenzmacherei beruhte. Siehe *Neander*, KG. II, 3 S. 1219.

[3] *Augustin* findet freilich zwischen Pelagius und Cälestius keinen andern Unterschied (de pecc. orig. c. 12), als dass dieser offener, jener versteckter, dieser eigensinniger, jener lügenhafter, oder doch wenigstens dieser gerader (liberior), jener listiger (astutior) war. *Prosper Aquit.* nennt ihn daher (in dem Gedichte de ingratis, append. 67) coluber Britannus, s. *Wiggers* S. 40. Milder urtheilt über ihn *Neander*, Chrys. Bd. II, S. 134: «*Pelagius verdient alle Achtung wegen seines redlichen Eifers; er hatte die Bekämpfung eben jener verkehrten antichristlichen Richtung zum Zwecke, welche auch Augustinus bekämpfte. Aber er irrte in der Art, wie er diese Polemik verfolgte*» u. s. w. Vgl. KG. II, 3 S. 1195 ff. «*So viel wir ihn aus seinen Schriften kennen, war eine klare, verständige Richtung neben der ernsten, sittlichen viel mehr bei ihm vorherrschend, als jene, welche in die Tiefen des Gemüths und des Geistes einzutauchen und das Verborgene ans Licht zu fördern sich gedrungen fühlt.*» S. 1199.

[4] Haltpunkte der äussern Geschichte des Streits: Verdammung seiner Lehre zu Karthago 412. — Pelagius geht nach Palästina, wo ihm in *Hieronymus* ein gereizter Gegner erwächst, der mit *Paulus Orosius*, einem Schüler Augustins, gegen ihn auf der Synode zu Jerusalem (415) auftritt, unter dem Vorsitze des Bischofs *Johannes* von Jerusalem, der indessen nicht in die Verdammung einstimmt, sondern an Innocenz, den römischen Bischof, berichtet. — Synode zu Diospolis (Lydda) unter *Eulogius* von Cäsarea. Kläger: *Heros* von Arles und *Lazarus* von Aix. Freisprechung des Pelagius. Unzufriedenheit des Hieronymus damit (Synodus miserabilis!). — Unter dem Nachfolger des Innocenz, Zosimus, schöpfen Pelagius und Cælestius neue Hoffnung. — Versammlung der nordafrikanischen Bischöfe 418 zu Karthago und Verdammung des Pelagius. — Kaiser Honorius giebt den Ausschlag. — Zosimus wird umgestimmt und erlässt seine Epistola tractoria, worin die pelagianische Lehre gleichfalls verdammt wird. — Bischof *Julianus* von Eclanum in Apulien tritt als Vertheidiger auf (über ihn s. *Wiggers* I, S. 43 ff.). — Ueber diesen namentlich wurde auch auf der Synode zu Ephesus 431, im (zufälligen?) Zusammenhange mit Nestorius, das Anathem ausgesprochen, ohne dass jedoch der entgegenstehende Augustinismus im Morgenlande zur Anerkenntniss gekommen wäre.

§. 111.

Erster Streitpunkt.

Sünde. Erbsünde und ihre Folgen.

Insofern *Pelagius*, von dem verständig reflectirenden, überwiegend ethischen Standpunkte aus, jedes menschliche Individuum als eine in sich selbst abgegrenzte, von Andern scharf getrennte moralische Persönlichkeit fasste, musste ihm auch die Sünde als die freie That des Einzelnen erscheinen, so dass es für ihn keinen andern Zusammenhang zwischen der Sünde des Einen (Adam) und der Sünde der Uebrigen (der Nachkommen) gab, als die, welche zwischen dem gegebenen Beispiele auf der einen und der freiwilligen Nachahmung auf der andern Seite stattfindet. Jeder Mensch befindet sich sonach bei seiner Geburt in dem Zustande Adams: die Sünde ist ihm so wenig als die Tugend angeboren, sondern die eine wie die andere entwickelt sich mit dem Gebrauche der Freiheit, und zwar auf alleinige Rechnung dessen, der sie übt[1]. Anders *Augustin*, der von einer tiefern, aber auch leicht den Blick in die persönlich-sittlichen Verhältnisse verwirrenden Anschauung der Menschheit als einer compacten Masse, mithin einer solidarisch verantwortlichen Gesammtheit ausging. Indem er dabei, überwiegend religiös gestimmt, mehr den innern permanenten Zustand der Seele und ihr absolutes Verhältniss zu Gott, als die vorübergehende nach aussen gerichtete That des Einzelnen ins Auge fasste, ahnte er auch, von eigenen Herzens- und Lebenserfahrungen geleitet, einen geheimnissvollen, in das Dunkel der geschichtlichen wie der Naturanfänge sich verlierenden Zusammenhang zwischen der Ursünde und der Sünde aller Menschen; doch blieb er nicht bei der Ahnung stehen, sondern von einseitiger Consequenz und mitunter auch von falscher Exegese geleitet, prägte er den Satz zum starren Dogma aus: *dass, weil in Adam Alle gesündigt haben, sie darum auch eben dieser angeerbten Sünde und Sündenschuld wegen mit vollem Rechte verdammungswürdig seien vor Gott*[2].

[1] *Pelagius* lib. 1 de lib. arb. bei August. de pecc. orig. c. 13: Omne bonum ac malum, quo vel laudabiles vel vituperabiles sumus, non nobiscum *oritur*, sed *agitur* a nobis: *capaces* enim utriusque rei, non *pleni* nascimur, et ut sine virtute, ita et sine vitio procreamur, atque ante actionem propriæ voluntatis id solum in homine est, quod Deus condidit; ja

er nimmt sogar ein überwiegend *Gutes* im Menschen an, wenn er (nach August. de nat. et grat. c. 21) von einer *naturalis quædam sanctitas* spricht, die im Menschen wohnt und in der Burg der Seele Wache hält über Gutes und Böses — das Gewissen. Vgl. *Julian* (bei August. in op. imp. I, 105): Illud quod esse peccatum ratio demonstrat, inveniri nequit in seminibus. (122:) Nemo naturaliter malus est: sed quicunque reus est, moribus, non exordiis accusatur. Weitere Stellen bei *Münscher v. Cölln* I, S. 375 ff., vgl. *Wiggers* S. 91 ff. Uebrigens protestirte Augustin selbst gegen den von den Pelagianern ihm aufgebürdeten Ausdruck eines peccatum naturæ oder peccatum naturale, wogegen er immer wieder sein peccatum originale substituirte. Den physischen Tod betrachteten die Pelagianer nicht als Strafe der ersten Sünde, sondern als Naturnothwendigkeit, obwohl Pelagius für seine Person auf der Synode zu Diospolis zugegeben hatte, dass der Tod für Adam, aber auch nur für ihn, eine Strafe gewesen sei. August. de nat. et gr. 21 (c. 19); op. imp. I, 67. VI, 27. 30.

[3] Ein Verzeichniss der gegen die Pelagianer gerichteten Schriften giebt *Münscher v. Cölln* S. 373. Die hierher gehörigen Stellen, welche jedoch nur im Zusammenhange verständlich sind, ebend. S. 377 ff. *Wiggers* S. 99 ff. Ueber *Augustins* Erklärung der Stelle Röm. 5, 12 (*in quo* omnes peccaverunt, Vulg.) s. op. imp. II, 47 ff. 66; contra duas epp. Pel. IV, 7 (c. 4), wogegen *Julianus* die Erklärung giebt: *in quo* omnes peccaverunt nihil aliud indicat, quam: *quia* omnes peccaverunt. Augustins Erklärung wurde von dem karthag. Concil genehmigt, 418. Vgl. *Münscher v. Cölln* S. 381. 382. Es wäre nun freilich ein höchst atomistisches Verfahren, aus diesem exegetischen Missgriff Augustins seine ganze Theorie ableiten zu wollen, die weit tiefer gesucht werden muss, nämlich: 1) in seiner eigenen, durch die merkwürdigen äussern und innern Schicksale (Führungen) des Mannes herbeigeführten Stimmung; 2) wohl auch in einigen ihm selbst unbewussten Ueberbleibseln aus der von ihm verlassenen manichäischen Schule: dahin gehört wenigstens zum Theil die Vorstellung von dem Befleckenden, das in der Zeugung liege, vgl. de nupt. et concup. I, 27; die concupiscentia wird zwar den Wiedergebornen nicht als Sünde angerechnet, aber von Natur geht sie nicht ohne Sünde ab, sie ist die Tochter und auch wieder die Mutter der Sünde, daher jeder auf natürliche Weise Empfangene und Geborne so lange unter der Sünde ist, bis er durch den wiedergeboren wird, quem sine ista concupiscentia virgo concepit; 3) in der realistischen Denkweise, welche Abstractes und Concretes verwechselt, so dass das Einzelne gleichsam nur der vorübergehende und verschwindende Ausdruck des Ganzen ist (massa perditionis), womit 4) zusammenhängen die weiter unten zu erwähnenden Vorstellungen von der Kirche als einem lebendigen Organismus und von den Wirkungen der Kindertaufe; 5) in der einmal nothwendig gewordenen Opposition gegen den die tiefere Auffassung des Christenthums allerdings bedrohenden Pelagianismus und seine möglichen Consequenzen. — Nach Augustin war sonach nicht nur der physische Tod eine Strafe für Adam und alle seine Nachkommen, sondern *die Erbsünde selbst erschien ihm theilweise als Strafe der ersten Sünde,* aber auch als wirkliche Sünde zugleich (Gott straft die Sünde durch die Sünde), und darum auch dem Einzelnen zurechenbar. Aber eben in dieser von ihm zuerst kräftig betonten *Zurechenbarkeit* der Erbsünde unterscheidet sich seine Ansicht von

allen frühern auch noch so strengen Ansichten über das menschliche Verderben. — Vor der Beschuldigung des Manichäismus suchte sich Augustin (dem Julian gegenüber) dadurch zu verwahren, dass er die Sünde nicht als eine *Substanz*, sondern als ein vitium, einen languor bezeichnete; ja er bürdete den Vorwurf des Manichäismus vielmehr dem Gegner auf. — Ueber seine Ansicht von dem schwachen Rest (lineamenta extrema) des göttlichen Ebenbildes und von den Tugenden der Heiden s. *Wiggers* S. 119. Anm.

§. 112.

Zweiter Streitpunkt.

Freiheit und Gnade.

Dass der Mensch in seinem sittlichen Streben der Hülfe Gottes bedürfe, leugnete auch *Pelagius* nicht, und so kannte auch *er* eine die Schwachheit des Menschen unterstützende, ihm durch mancherlei Veranstaltungen entgegenkommende *Gnade Gottes*[1]. Aber diese Gnade Gottes erschien ihm mehr als ein Aeusserliches, zur Anstrengung des freien Willens Hinzukommendes, ja selbst wieder durch den guten Willen zu Verdienendes[2], während *Augustin* in ihr das schöpferische Lebensprincip sah, aus dem erst wieder die im natürlichen Menschen gänzlich verloren gegangene Freiheit des Willens als ein bleibendes Gut sich erzeugt. In der Wahlfreiheit des natürlichen Menschen, auf welche die Pelagianer mit der ältern Kirche einen grossen Werth legten, sah Augustin nur eine Freiheit zum Bösen, da nur der Wiedergeborne das Gute wirklich wollen kann[3].

[1] Deutlich spricht sich darüber *Pelagius* aus (bei Augustin de grat. c. 5): Primo loco posse statuimus, secundo velle, tertio esse. Posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus. Primum illud, i. e. posse, ad Deum proprie pertinet, qui illud creaturæ suæ contulit; duo vero reliqua, h. e. velle et esse, ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt. Ergo in voluntate et opere laus hominis est, immo et hominis *et* Dei, qui *ipsius* voluntatis et operis possibilitatem dedit, quique ipsam possibilitatem gratiæ suæ adjuvat semper auxilio. Quod vero *potest* homo velle bonum atque perficere, solius Dei est. Folglich ist auch *das*, dass der Mensch wollen *kann*, von Gott, vgl. c. 18: Habemus autem possibilitatem a Deo insitam, velut quandam, ut ita dicam, radicem fructiferam atque fecundam etc. Die Freiheit des Willens ist Juden, Heiden und Christen gemeinsam; die *Gnade* dagegen ist auch nach Pelagius etwas Christliches. — Ebenso verwarf Pelagius den Satz des Cælestius: gratiam Dei non ad singulos actus dari.

[2] Zu den Gnadenveranstaltungen rechnet *Pelagius* vorzüglich die *Lehre*, als Offenbarung des göttlichen Willens, die Verheissungen, die Prüfungen (wozu auch die Nachstellungen des Satans gehören); aber dass durch die Gnade erst der Wille *geschaffen* werde (fabricetur, condatur), leugnete

wenigtens *Julian* aufs bestimmteste: er sucht in ihnen ein adjutorium des unzerstörten freien Willens. Vgl. August. de grat. Chr. c. 8; op. imp. I, 94. 95. Richtig bemerkt *Jul. Müller* (von der Sünde, ältere Ausg. S. 475), dass dem Pelagius der Begriff der Entwicklung abgehe: «*Er hat nicht die Anschauung eines sich entfaltenden Lebens, kennt nur die mechanische Verknüpfung einzelner Momente.*» Unterschied von realer und formaler Freiheit.

[3] Dagegen behauptet *Augustin*: Non lege atque doctrina insonante forinsecus, sed interna et occulta, mirabili ac ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum non solum veras revelationes, sed bonas etiam voluntates (de grat. Chr. 24). Er sieht in der gratia eine inspiratio dilectionis, und von ihr geht alles aus. Nolentem prævenit, ut velit; volentem subsequitur, ne frustra velit (enchir. c. 32). — Dem Augustin ist Freiheit das Freisein von Sünde, das keiner Wahl zwischen dem Guten und Bösen mehr bedarf. Diese Ansicht äusserte er auch in der nicht gegen die Pelagianer gerichteten Schrift de civ. Dei XIV, 11: Arbitrium igitur voluntatis tunc est vere liberum, cum vitiis peccatisque non servit. Tale datum est a Deo: quod amissum proprio vitio, nisi a quo dari potuit, reddi non potest. Unde Veritas dicit: *Si vos Filius liberavit, tunc vere liberi eritis.* Idque ipsum est autem, ac si diceret: Si vos Filius salvos fecerit, tunc vere salvi eritis. Inde quippe liberator, unde salvator. Vgl. contra duas epp. Pel. I, 2. Der freie Wille ist um so freier, je gesunder er ist; um desto gesunder aber, je mehr er der göttlichen Barmherzigkeit und Gnade unterworfen ist. — Contra Jul. II, c. 8 nennt er den menschlichen Willen servum propriæ voluntatis arbitrium. — Solche Aeusserungen wurden von den adrumetischen Mönchen (ums Jahr 426) auf eine Weise benutzt, dass ihnen Augustin selbst begegnen musste (namentlich in der Schrift de correptione et gratia), wie er denn überhaupt auf dem praktischen Standpunkte selbst wieder an den Willen des Menschen appellirte (s. den folgenden §.).

§. 113.

Dritter Streitpunkt.

Prädestination.

Aus der Prämisse eines selbstverschuldeten angebornen Verderbens, aus welchem kein menschlicher Entschluss und keine menschliche Kraft, sondern einzig und allein die Gnade Gottes den zu retten vermag, dem sie sich mittheilt, musste von selbst der Schlusssatz folgen, dass Gott somit vermöge eines ewigen Rathschlusses, und zwar ohne Rücksicht auf das künftige Verhalten der Menschen, aus der verdorbenen Masse Einige zu Gefässen seines Erbarmens (vasa misericordiæ) erwählt, die Uebrigen aber als Gefässe des Zorns (vasa iræ) der gerechten Verdammniss überlassen habe. Das erstere nannte Augustin *prædestinatio*, das letztere *reprobatio*, wodurch er vermied, eine Prädestination

auch zum Bösen (prædestinatio duplex) direct auszusprechen[1], wie er denn auch die theoretische Härte durch praktische Cautelen zu mässigen suchte[2]. Diese Lehre ward indessen für Viele ein Stein des Anstosses, den auch die Orthodoxen (namentlich der griechischen Kirche) auf alle Weise zu umgehen suchten[3], was denn auch wieder im Abendlande von selbst zu jenen praktisch wohlgemeinten, aber theoretisch principlosen Compositionen hinführte, wie sie der *Semipelagianismus* (s. den folg. §.) zu Tage förderte.

[1] De præd. sanctorum 37 (c. 18): Elegit nos Deus in Christo ante mundi constitutionem, prædestinans nos in adoptionem filiorum: non quia per nos sancti et immaculati futuri eramus, sed elegit prædestinavitque, ut essemus. Fecit autem hoc secundum placitum voluntatis suæ, ut nemo de sua, sed de illius erga se voluntate glorietur etc., wobei er sich auf Eph. 1, 4. 11 und Röm. 9 berief: und zwar ist *certus numerus electorum, neque augendus, neque minuendus*, de corrept. et gr. 39 (c. 13). — Die Einwendungen des Verstandes widerlegt er mit Röm. 9, 20 und mit Beispielen aus der biblischen Geschichte. Auch in *diesem* Leben schon sind die Glücksgüter, Gesundheit, Schönheit, Leibes- und Geisteskräfte verschieden, und gar nicht immer nach menschlichen Ansichten des Verdienstes vertheilt, ibid. 19, c. 8. Ja, Christus selbst war zum Sohne Gottes prädestinirt, de præd. 31 (c. 15).

[2] De dono persev. 57 (c. 22): Prædestinatio non ita populis prædicanda est, ut apud imperitam vel tardioris intelligentiæ multitudinem redargui quodammodo ipsa sua prædicatione videatur; sicut redargui videtur et præscientia Dei (quam certe negare non possunt), si dicatur hominibus: «Sive curratis, sive dormiatis, quod vos præscivit qui falli non potest, hoc eritis.» Dolosi autem vel imperiti medici est, etiam utile medicamentum sic alligare, ut aut non prosit, aut obsit. Sed dicendum est: «Sic currite, ut comprehendatis, atque ut ipso cursu vestro ita vos esse præcognitos noveritis, ut legitime curreretis,» et si quo alio modo Dei præscientia prædicari potest, ut hominis segnitia repellatur. 59: ... *de ipso autem cursu vestro bono rectoque condiscite vos ad prædestinationem divinæ gratiæ pertinere.*

[3] Trotz der Verdammung des Pelagius auf der ephesinischen Synode blieb der Augustinismus in seinem ganzen Umfange der morgenländischen Dogmatik fremd. *Theodor* von Mopsvheste schrieb (gegen die Vertheidiger des augustinischen Systems) πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους 5 BB. (Photii bibl. cod. 177, in lat. Fragm. bei Mar. Mercator ed. *Baluze; Fritzsche* p. 107 ff. — ob gegen Hieronymus oder gegen Augustin? ibid. p. 109 ss. und *Neander*, KG. II, S. 1360. 1361). Auch *Theodoret*, *Chrysostomus*, *Isidor* von Pelusium u. A. hielten sich fortwährend auf der ältern Linie der dogmatischen Entwicklung. Siehe die Stellen bei *Münscher v. Cölln* I, S. 408—410, und vgl. §. 108.

§. 114.

Der Semipelagianismus und die spätern Kirchenlehrer.

Geffcken, historia Semipelagianismi antiquissima, Gött. 1826. 4. *Wiggers*, de Joh. Cassiano Massiliensi, qui Semipelagianismi auctor vulgo perhibetur. Comment. II. Rost. 1824. 1825. 4. *Dessen* oben angeführte Gesch. Th. II. *Neander*, Denkwürdigkeiten, Bd. III, S. 92 ff.

Unter dem unverkennbaren Einflusse des mit dem Pelaanismus in seinen tiefsten Wurzeln verwachsenen Mönchsums, jedoch auch wieder aus einem gesundern praktischttlichen Triebe heraus, bildete sich im Gegensatze gegen e auf die Spitze getriebene Auffassung des Augustinismus 'rädestinatianismus)[1], wie auch gegen diesen selbst, ein ystem aus, das zwischen den Extremen die Mitte zu halten id das ethische wie das religiöse Bedürfniss durch bengtes Annehmen, aber auch weniger consequentes Durchhren der einen wie der andern Prämissen gleichmässig ı befriedigen suchte[2]. An der Spitze der gallischen Lehr, die dieses System des später so geheissenen *Semipegianismus* vortrugen (Massilienses) stand *Johann Cassian*, n Schüler des Chrysostomus[3], den *Prosper Aquitanus* u. ndere[4] bekämpften. In seine Fusstapfen trat der Bischof *austus von Regium*[5], der über den ultra-augustinischen resbyter *Lucidus* auf der *Synode zu Arles* (475) den Sieg avontrug. Nachdem indess der Semipelagianismus noch inige Jahrzehende sich in Gallien als die herrschende Lehre :halten hatte[6], arbeiteten *Avitus von Vienne*[7], *Cæsarius m Arles*[8], *Fulgentius von Ruspe*[9] und Andere ihm entgeən, bis endlich nach verschiedenen Vorgängen auf den ynoden zu *Aurasio* (Orange) und *Valence* (529) der Auguinismus auch in Gallien den Sieg davontrug, unter dem ichtigen Vorbehalte jedoch, dass man keine Prädestinaɔn zum Bösen lehre[10]. Der römische Bischof Bonifaz II. əstätigte, in Gemässheit der Schritte seiner Vorgänger, iese Schlüsse, 530[11]. «*Durch Gregor den Gr. wurde die ugustinische Lehre nach ihrer gemilderten, mehr auf das raktisch-Christliche als Speculative bezogenen Auffassungseise in die folgenden Jahrhunderte hinübergeleitet*»[12].

[1] Die Mönche von Adrumetum, in der nordafrikanischen Provinz yzacene, und der unten anzuführende Lucidus, der eine prædestinatio ıplex lehrte, mögen immerhin gemeint sein, wenn (dogmatisch) von ädestinatianern die Rede ist; aber dass es (historisch) «nie eine Secte ler auch nur eine besondere sich mit Bewusstsein von Augustinus

entfernende *Partei* von Prädestinatianern gegeben habe» (wie eine solche früher angenommen wurde), ist wohl ausgemacht, vgl. *Wiggers* II, S. 329 ff. 347. Der Irrthum wurde durch *Sirmond,* historia prædestinatiana (Opp. T. IV, p. 267 ss.), und durch den von ihm herausgegebenen Prædestinatus (worin die præd. hæresis als die 90. angeführt wurde) verbreitet, in *Gallandii* bibl. X. Vgl. noch *Walch,* Historie der Ketzereien V, S. 218 ff. *Neander,* KG. II, 3 S. 1339 ff.

[2] Nach den Berichten des *Prosper* und *Hilarius,* scil. Prosperi (128, 129), an Augustin (bei *Wiggers* S. 153; *Münscher v. Cölln* I, S. 111) hatte dessen Büchlein de correptione et gratia unter den gallischen Lehrern und Mönchen mancherlei Bewegungen veranlasst, denen dann die weitern Schriften Augustins de præd. sanctorum und de dono perseverantiæ ihr Dasein verdankten. Wenn auch diese Gallier in einzelnen Dingen von Cassian abwichen (s. *Wiggers* S. 181), so herrschte doch zwischen ihrer Lehre und der seinigen eine grosse Uebereintimmung, vgl. auch *Neander* S. 1345 ff.

[3] Vgl. oben §. 82, Note 21. Von den Collationen ist die 13. am wichtigsten. Ueber seinen Synkretismus beschwert sich Prosper contra collatorem c. 5: Illi (Pelagiani) in omnibus justis hominum operibus liberæ voluntatis tuentur exordia, nos bonarum cogitationum ex Deo semper credimus prodire principia, tu *informe* nescio quid *tertium* reperisti. Dieses Tertium bestand eben darin, dass Cassian, der übrigens die *profana opinio* und die *impietas* Pelagii (*Wiggers* II, S. 19. 20) verabscheute, *a*) weder mit diesem den natürlichen Menschen für sittlich-gesund, noch mit Augustin für sittlich-todt, sondern denselben für krank, für sittlich-geschwächt hielt (dubitari non potest, inesse quidem omnia animæ naturaliter virtutum semina beneficio creatoris inserta, sed nisi hæc opitulatione Dei fuerint excitata, ad incrementum perfectionis non poterunt pervenire (coll. XIII, 12); *b*) dass er weit mehr als Pelagius die Nothwendigkeit der Gnade (welche er zugleich innerlicher fasste als jener) behauptete (coll. XIII, 3), so dass er sich sogar bis zu der Annahme verstieg, die Menschen würden bisweilen wider ihren Willen zum Heil gezogen (nonnunquam etiam inviti trahimur ad salutem, vgl. inst. cœn. XII, 13; *Wiggers* S. 85); dass er aber auch zugleich (im Widerspruch mit Augustin) das nur auf Einzelne (z. B. einen Matthæus und Paulus) beschränkte, was jener auf Alle bezogen wissen wollte, indem ihm Zachäus, der Hauptmann Cornelius, der Schächer am Kreuze u. A. als Belege für das Gegentheil galten. Ja, in der Regel schien er den ascensus zu Gott, wie den descensus zum Irdischen in den freien Willen des Menschen zu stellen und die Gnade mehr als cooperans wirken zu lassen, ob er gleich darüber sich weniger bestimmt äussert. Nur müsse man sich hüten, alle Verdienste der Heiligen so auf Gott zurückzuführen, dass für die menschliche Natur nichts als das Schlechte bleibe. *c*) Dass er die Erlösung durch Christum allgemein fasste, und sonach die Prädestinationslehre (im augustinischen und hyperaugustinischen Sinne) verwarf. Die Behauptung, dass Gott nur Einige beseligen wolle, erschien ihm als ingens sacrilegium (coll. XIII, 7). Einen Abriss seines ganzen Systems s. bei *Wiggers* S. 47—136.

[4] *Augustin* selbst bekämpfte noch den Semipelagianismus in den oben angeführten Schriften. Einen Abriss der Polemik Prospers gegen Cassian und die Semipelagianer giebt *Wiggers* S. 136 ff.

[5] Er war erst Abt von Lerinum, in welchem Kloster überhaupt der Semipelagianismus längere Zeit seinen Sitz hatte, vgl. namentlich auch über *Vincentius Lerinensis*: *Wiggers* S. 208 ff.; über *Faustus* und dessen Lehre S. 224 ff. 235 ff. In der Erbsündenlehre näherte sich Faustus etwas mehr dem Augustin als Cassian, während er hingegen von dem Wesen der Gnade mehr äusserliche (pelagianische) Begriffe hatte als dieser, vgl. *Wiggers* S. 287. Am meisten ist indessen von Faustus der dritte Streitpunkt wegen der Prädestination ins Auge gefasst worden. Entschieden verwirft er die Lehre einer unbedingten Gnadenwahl, indem er zwischen Vorherwissen und Vorherbestimmung unterscheidet, und letzteres unabhängig fasst von ersterm: de grat. et lib. arb. l. *Wiggers* S. 279 ff. Etwas stark anthropomorphistisch argumentirt Faustus unter anderm so: Wenn meine Augen zufällig auf eine Schandthat fallen, so bin ich darum nicht daran Schuld, dass ich sie gesehen habe. So sieht auch Gott den Ehebruch (vorher), ohne dass er deshalb den Menschen zur Unreinigkeit, er sieht den Todtschlag vorher, ohne dass er ihn zur Mordlust entflamme u. s. w. *Wiggers* S. 282. 283. Die absolute Prädestinationslehre, wie sie sein Gegner Lucidus vortrug, belegte er mit den stärksten Ausdrücken: lex fatalis, decretum fatale, fatalis constitutio, originalis definitio vel fatalis, und sah sie als etwas Heidnisches an; *Wiggers* S. 315. Die Erlösung fasste er allgemein.

[6] Vgl. Gennadius Massiliensis und Ennodius Ticinensis bei *Wiggers* S. 350 ff. Eine kurze Uebersicht des semipelagianischen Lehrbegriffs überhaupt in seinem Verhältniss zum Augustinismus und Pelagianismus giebt die Tabelle bei *Wiggers* S. 359—364.

[7] *Wiggers* S. 368.

[8] Ebend. S. 369 über sein Buch: de gratia et lib. arbitrio.

[9] Ebend. S. 369 ff. *Fulgentius* ging unter anderm in der Zurechnung der Erbsünde noch weiter als Augustin, indem er nicht nur die wirklich gebornen, aber vor der Taufe gestorbenen Kinder, sondern auch die unreife Leibesfrucht dem ewigen Feuer übergab; de fide ad Petrum c. 30, bei *Wiggers* S. 376. Dagegen suchte er in Beziehung auf die Prädestination alle die Uebertreibungen, welche ein christliches Gefühl verletzen konnten, sorgfältig zu vermeiden (*Neander*, KG. a. a. O. S. 1354). Auch tadelte er (nach der Dazwischenkunft der scythischen Mönche) nachdrücklich die, welche von einer Prädestination zum Bösen redeten, obwohl er selbst von einer prædest. duplex sprach, allein in einem andern Sinne, nämlich zur Seligkeit und zur Strafe (aber nicht zum Bösen, zur Sünde), ebend. S. 1357. Nach ihm ist die Gnade sowohl præveniens, als comitans und subsequens (ep. ad Theodorum de conversione a seculo, bei *Wiggers* S. 386).

[10] *Mansi* T. VIII, p. 711 ss. August. Opp. T. X, p. II. Append. p. 157 ss. *Wiggers* S. 430. *Münscher v. Cölln* S. 417. Am wichtigsten ist der Schluss: Aliquos vero ad malum divina potestate prædestinatos esse non solum non credimus, sed etiamsi sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus. Ueber die Synode von Valence s. *Mansi* VIII, 723 ss. App. p. 162.

[11] Von den frühern Päpsten hatten bereits *Cœlestinus* und *Gelasius I.* den Semipelagianismus verdammt, *Hormisdas* dagegen den scythischen Mönchen eine grosse Milde des Urtheils entgegengesetzt, ohne darum den

Augustinismus zu verleugnen. Bonifacii II. ep. ad Cæsarium bei *Mansi* T. VIII, p. 735 u. App. 161 ss.

[12] *Neander*, KG. III, S. 287. Vgl. *Wiggers*, de Gregorio M. ejusque placitis anthropologicis, Rost. 1838. *Lau* S. 379 ff. Zusammengefasst findet sich *Gregors* Ansicht in mor. IV, c. 24 vgl. XV, c. 15. 51; IX, c. 21. 34 u. vielen andern Stellen. Neben dem strengen Augustinismus finden sich gleichwohl bei ihm semipelagianische Modificationen, s. *Lau* S. 400. 401. Ueber seine Lehre von der Gnade s. mor. XX, 4; hom. in Ezech. I, 5 (bei *Lau* S. 403 ff.). Auch er unterscheidet gratia præveniens und subsequens. Die erstere ist operans, aber auch zugleich cooperans. Die gratia subsequens hilft dazu: ne inaniter velimus, sed possimus implere. So mor. XXII, c. 9: Sancti viri sciunt, post primi parentis lapsum de corruptibili stirpe se editos, et non virtute propria, sed præveniente gratia superna ad meliora se vota et opera commutatos: et quidquid sibi mali inesse conspiciunt, de mortali propagine sentiunt meritum; quidquid vero in se boni inspiciunt, immortalis gratiæ cognoscunt donum, eique de accepto munere debitores fiunt, qui et præveniendo dedit iis bonum velle quod noluerunt, et subsequendo concessit bonum esse, quod volunt. — Ferner behauptet Gregor die Verlierbarkeit der Gnade, mor. XXV, 8 (was wir sind, wissen wir, aber nicht, was wir sein werden), und wenn er auch (mor. IX, 9) eine Unwiderstehlichkeit derselben zu lehren scheint (sicut nemo obsistit largitati vocantis, ita nullus obviat justitiæ relinquentis), so hebt er doch hervor, dass die Demüthigen das Geschenk annehmen, die Stolzen es verwerfen (mor. XXX, 1; evang. lib. II. hom. 22), vgl. *Lau* S. 410. 411.

Es ist nicht zu übersehen, dass in diesem weitläufigen Streite weit mehr der objective Theil der Anthropologie, als der subjective bearbeitet wurde. Die Heilsordnung blieb noch unausgebildet, was sich z. B. aus dem schwankenden Sprachgebrauche von justificare und justificatio (= justum facere, siehe *Wiggers* S. 380), sowie aus dem Mangel an gehörigen Bestimmungen über das Wesen des Glaubens ergiebt. Mit Recht schliesst daher *Wiggers* seine Darstellung mit den Worten: «*Ein tieferes Eindringen in das Wesen des Glaubens würde schon damals der christlichen Anthropologie eine ganz andere Gestalt gegeben haben.*» Auch ist ferner zu beachten, dass die Prädestinationslehre Augustins fest auf den einmal gegebenen Prämissen von der Erbsünde ruhte. *Vor* dem Sündenfalle war Adam frei und stand sonach ausser dem Prädestinationskreise, wenngleich Gott seine Sünde vorher *wusste* (August. de civ. D. XII, 21). Erst die spätere Zeit zog auch Adam (supralapsarisch) in den Kreis der Vorherbestimmung hinein, und vollendete dadurch die Prädestinationslehre speculativ. Und so wurde dann erst in der Reformationsperiode die eine Lücke des augustinischen Systems (vom Glauben und der Rechtfertigung) vorzugsweise durch die *lutherische*, die andere (von der absoluten Prädestination) durch die *calvinische* Dogmatik ausgefüllt; während die katholische sich entweder mit ihrem Kirchenvater in Widerspruch setzte (Tridentinum und Jesuiten), oder unbedingt bei ihm stehen blieb (Jansenisten).

II. KLASSE.

irchliche Lehrbestimmungen, die entweder nur in nem entferntern oder in keinem Zusammenhange it den häretischen Bewegungen stehen. (Akroamatischer Theil.)

§. 115.

Die Entwicklung der übrigen Dogmen stand mehr oder eniger in Verbindung mit den im Kampfe gereiften Grundberzeugungen. So hängen die weitern theologischen Beimmungen (über das Wesen und die Eigenschaften Gottes, e Schöpfung u. s. w.) mit den trinitarischen, die über den lösungstod Christi und über die Bedeutung des Abendahls mit den christologischen, und die über die Kirche, e Taufe und die Sacramente als Gnadenmittel mit den ithropologischen Bestimmungen zusammen, während die ichatologie an allen zugleich Theil nimmt, und auch die lgemeinern Bestimmungen über das Wesen des Christenums, über den Kanon und sein Verhältniss zur Tradition s. w. den Zusammenhang mit dem einen oder andern unddogma nicht verleugnen können.

Gleichwohl erscheint daneben manches, unberührt vom Kampfe, nur i Fortbildung eines Frühern, was uns eben zu einer gesonderten Bendlung berechtigt.

1. Apologetisches und Normatives. (Prolegomenen.)

§. 116.

Der Religions- und Offenbarungsbegriff.

So wenig auch dieses Zeitalter eine abstracte Religion, trennt von ihrer positiven Erscheinung, für möglich hielt, finden wir doch schon eine genauere Definition des dem mischen Sprachgebrauch entlehnten Wortes bei *Lactanz*, r das Wort nicht (wie früher Tertullian) nur vom äusrn Cultus, sondern — obwohl etymologisch unrichtig — n der Verbindung und Gemeinschaft mit Gott versteht, e er als eine rein menschliche Angelegenheit fasst[1]. Der aube an Offenbarung wurde dabei als nothwendige Bengung gefordert[2].

[1] *Lactanz* inst. IV, 28: Hac enim conditione gignimur, ut generanti s Deo justa et debita obsequia præbeamus, hunc solum noverimus,

hunc sequamur. *Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus, unde ipsa religio nomen accepit, non, ut Cicero interpretatus est, a relegendo.* Vgl. III, 10: Summum igitur bonum hominis in sola religione est; nam cætera, etiam quæ putantur esse homini propria, in cæteris quoque animalibus reperiuntur. 11: Constat igitur totius humani generis consensu, religionem suscipi oportere. Er stellt sie IV, 4 mit der *sapientia* zusammen, von der sie nicht getrennt werden darf. Die sapientia gilt ihm für die Gotteserkenntniss, die Religion für die Verehrung. Die Quelle beider ist Gott. Eine ohne die andere führt zu Verirrungen, wie sie das Heidenthum einerseits in den ungläubigen Philosophen (den abgefallenen, enterbten Söhnen), andererseits in der abergläubischen Menge (den entwichenen Sklaven) darstellt. — *Augustin* schliesst sich mehr an den tertullianischen Sprachgebrauch an; er stellt die religio der fides oder pietas entgegen, de pecc. mer. et rem. II, 2, s. *Baumg.-Crus.* II, S. 751, und vgl. *Nitzsch*, über den Religionsbegriff der Alten, in den theologischen Stud. u. Krit. I, 3. 4. —

Ueber das *Wesen* der Religion, ob sie überwiegend Sache der *Erkenntniss* oder des *Cultus* sei, oder ob sie in der innern Lebensgemeinschaft mit Gott bestehe? siehe den Streit des Eunomius mit seinen Gegnern unten §. 125, und *Neander*, KG. II, 2 S. 857.

[2] Ueber die Nothwendigkeit des *Glaubens* an Offenbarung überhaupt s. *Rufin.* expos. fidei (in *Fells* Ausg. von Cypr.), p. 18: Ut ergo intelligentiæ tibi aditus patescat, recte primo omnium te credere profiteris; quia nec navem quis ingreditur et liquido ac profundo vitam committit elemento, nisi se prius credat posse salvari, nec agricola semina sulcis obruit et fruges spargit in terram, nisi crediderit venturos imbres, affuturum quoque solis teporem, quibus terra confota segetem multiplicata fruge producat ac ventis spirantibus nutriat. Nihil denique est, quod in vita geri possit, si non credulitas ante præcesserit. Quid ergo mirum, si accedentes ad Deum credere nos primo omnium profitemur, cum sine hoc nec ipsa exigi possit vita communis? Hoc autem idcirco in principiis præmisimus, quia pagani nobis objicere solent, quod religio nostra, quia quasi rationibus deficit, in sola credendi persuasione consistat. Vgl. *August.* de utilitate credendi c. 13: Recte igitur catholicæ disciplinæ majestate institutum est, ut accedentibus ad religionem fides persuadeatur ante omnia. Auch *er* zeigt, wie ohne Glauben auch in den menschlichen Verhältnissen keine Freundschaft (c. 10) und keine kindliche Liebe und Pietät bestehen könne (c. 12). Augustin kennt ferner keine andere Religion als die positiv-christliche, und verlangt, dass die Vernunft sich ihr unterordne; denn der *Glaube* ist vor der Erkenntniss der Vernunft da, a. a. O. c. 14: Deinde fateor, me jam Christo credidisse et in animum induxisse, id esse verum, quod ille dixerit, etiamsi nulla ratione fulciatur. Die Vernunft würde nie die Menschen aus der Finsterniss und dem Verderben errettet haben, nisi summus Deus *populari quadam clementia* divini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret atque submitteret, cujus non solum *præceptis*, sed etiam *factis* excitatæ animæ redire in semetipsas et respicere patriam etiam sine disputationum concertatione potuissent. . . . Mihi autem certum est, nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere, non enim reperio valentiorem (contra academ. lib. III, c. 19. 20). Vgl. de vera rel. c. 5; de moribus eccles. cathol.

c. 7: Quare deinceps nemo ex me quærat sententiam meam, sed potius audiamus oracula, nostrasque ratiunculas divinis submittamus affatibus. (Man muss gestehen, dass der *Supranaturalismus* in seinem bestimmten und bewussten Gegensatz gegen den *Rationalismus* in Augustin den geistreichsten und beredtesten Vertheidiger habe.)

§. 117.

Vertheidigung des Christenthums nach aussen.

In dem Maasse, als die apologetische Richtung dieser Periode hinter die polemische zurücktrat, in eben dem Maasse nahm auch die Eigenthümlichkeit der Beweise für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums ab, und man begnügte sich mehr mit Wiederholung des Frühern[1]. Die Angriffe *Porphyrs*, *Julians des Abtrünnigen* u. A. auf das Christenthum riefen indessen neue apologetische Bestrebungen hervor[2], und die Anklagen, welche die Heiden beim Verfall des weströmischen Reiches gegen die auf dessen Trümmern erstehende Weltreligion erhoben, veranlassten *Augustin* zu seiner apologetischen Schrift vom Staate Gottes.

[1] Von den Apologeten *vor* Julians Abfall ist *Arnobius* (adversus gentes) merkwürdig. Sein Beweis a tuto II, 4 ist: .... nonne purior ratio est, ex duobus incertis et in ambigua exspectatione pendentibus id potius credere, quod aliquas spes ferat, quam omnino quod nullas? In illo enim periculi nihil est, si quod dicitur imminere cassum fiat et vacuum; in hoc damnum est maximum, i. e. salutis amissio, si cum tempus advenerit aperiatur non fuisse mendacium. — Weiter vertheidigte das Christenthum *Euseb* v. Cäsarea in der præpar. u. demonstr. evang. (§. 82, Note 1), *Athanasius* in dem λόγος κατὰ Ἑλλήνων, u. A.

[2] Den Porphyr bestritten *Euseb* a. a. O., *Theodoret*, *Augustin* u. A., den Hierokles *Euseb* in einer besondern Schrift. Gegen Julian, der dem Christenthum Widersprüche vorwarf, trat *Cyrill* von Alexandrien auf in 10 BB. — Unter demselben Kaiser mag auch der früher dem Lucian zugeschriebene Dialog Philopatris erschienen sein, s. *Neander*, KG. II, 1 S. 191.

§. 118.

Wunder und Weissagungen.

Indem sich die Christen fortwährend auf die Wunder und Weissagungen als auf Beweise für die Wahrheit ihrer Religion beriefen, kam es darauf an, den Begriff des Wunders genauer zu bestimmen. Dies that *Augustin* durch seine Erklärung, dass das Wunder nicht sowohl *gegen* die Natur überhaupt, als vielmehr gegen die uns bekannte Natur laufe[1]. Rücksichtlich der Weissagungen erklärte man auch

jetzt noch viele Stellen des A. Test. messianisch, die es nicht waren, und die eigentlich messianischen enger, als es die historische Interpretation erforderte[2]. Desgleichen benützte man die längst in Erfüllung gegangene Weissagung Jesu von der Zerstörung Jerusalems und das Schicksal des jüdischen Volkes[3], sowie das dem gleichstehende Gericht, das über die alte römische Welt erging, gegenüber der siegreichen Verbreitung des Christenthums[4], zu apologetischen Zwecken. Auch wurden die sibyllinischen Orakel, die *Lactanz* anführt, noch von *Augustin* beachtet[5].

[1] August. de utilitate cred. c. 16: Miraculum voco, quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet. De civ. D. lib. XXI, c. 8: Omnia portenta *contra* naturam dicimus esse, sed non sunt. Quomodo est enim contra naturam quod Dei fit voluntate, quum voluntas tanti utique conditoris conditæ rei cujusque natura sit? Portentum ergo fit non contra naturam, sed *contra quam est nota natura*.... quamvis et ipsa, quæ in rerum natura omnibus nota sunt, non minus mira sint, essentque stupenda considerantibus cunctis, si solerent homines mirari nisi rara. — Je mehr sich übrigens der Bibelkanon abschloss, desto nothwendiger war es, die *biblischen* Wunder als historisch constatirte Thatsachen von den Wundern zu unterscheiden, die sich (nach dem Glauben der Zeit) noch fortwährend in der Kirche ereigneten. Rücksichtlich des Wunderglaubens im Allgemeinen übte Augustin eine freie Kritik aus, de civ. Dei XXI, c. 6. 7 (in Beziehung auf wunderbare Naturphänomene, aber auch wohl anwendbar auf andere Wundererzählungen der Zeit): Nec ergo volo temere credi cuncta, quæ posui, exceptis his, quæ ipse sum expertus. Cetera vero sic habeo, ut neque affirmanda, neque neganda decreverim. Vgl. de util. cred. a. a. O.; de vera rel. 25 (retract. I, c. 13). — Was aber die biblischen Wundererzählungen selbst betrifft, so galt es besonders, die Wunder Jesu von denen eines Apollonius von Tyana, auf die sich Hierokles und andere Gegner beriefen, zu unterscheiden. Dies that Augustin dadurch, dass er auf den wohlthätigen Zweck der Wunder Jesu aufmerksam machte und sie von den blossen Ostentationswundern (z. B. vor der Menge zu fliegen) unterschied, de utilit. cred. a. a. O. — *Cyrill. Alex.* contra Jul. I, 1: Ἐγὼ δέ, ὅτι μὲν τῶν Ἑλλήνων ἀπηλλάγμεθα ἐμβροντησίας καὶ πολὺς ἀποτειχίζει λόγος τῶν ἐκείνων τερθρείας τὰ χριστιανῶν, φαίην ἄν· κοινωνία γὰρ οὐδεμία φωτὶ πρὸς σκότος, ἀλλ' οὐδὲ μερὶς πιστῷ μετὰ ἀπίστου. — Ueber *Gregors d. Gr.* Ansicht von den Wundern s. *Neander,* KG. III, S. 294 f.

[2] *Augustin* giebt darüber einen Kanon de civ. Dei XVII, c. 16 ss., vgl. XVIII, 20 ss. und unten (§. 122, Note 4) bei der Schriftauslegung.

[3] *August.* de civ. D. IV, 34: ... et nunc quod (Judæi) per omnes fere terras gentesque dispersi sunt, illius unius veri Dei providentia est. Vgl. XVIII, c. 46.

[4] *Arnobius* II, p. 44 s.: Nonne vel hæc saltem fidem vobis faciunt argumenta credendi, quod jam per omnes terras in tam brevi temporis spatio immensi nominis hujus sacramenta diffusa sunt? quod nulla jam

io est tam barbari moris et mansuetudinem nesciens, quæ non ejus ore versa molliverit asperitatem suam et in placidos sensus adsumta aquillitate migraverit? *August.* de civ. D. V, 25. 26; XVIII, 50: .... r horrendas persecutiones et varios cruciatus ac funera Martyrum præstum est toto orbe evangelium, contestante Deo signis et ostentis et iis virtutibus, et Spiritus Sancti muneribus: ut populi gentium credenin eum, qui pro eorum redemtione crucifixus est, Christiano amore ierarentur sanguinem Martyrum, quem diabolico furore fuderunt, ipsi reges, quorum legibus vastabatur Ecclesia, ei nomini salubriter subentur, quod de terra crudeliter auferre conati sunt, et falsos deos inciient persequi, quorum causa cultores Dei veri fuerant antea persecuti.

[5] Lact. IV, 15. 26. August. de civ. Dei XVIII, 23. Cyrill. Alex. contra . I, 1. Doch behaupteten die Gegner schon zu Lactanz' Zeiten, non e illa carmina Sibyllina, sed a Christianis conficta atque composita.

§. 119.

Erkenntnissquellen der Religion. Bibel und Tradition.

Bibel und *Tradition* galten auch in dieser Periode als e christlichen Erkenntnissquellen[1]. Wenn *Augustin* bennt, nur durch die Autorität der Kirche bewogen dem angelium zu glauben, so ist damit nur die subjective Abngigkeit der Gläubigen von dieser Autorität, und nicht e objective Unterordnung der Bibel unter dieselbe ausgerochen[2]. Vielmehr wurde die h. Schrift sowohl in den chlichen Streitigkeiten als höchste Autorität angerufen[3], auch in praktischer Beziehung dem christlichen Volke fs Dringendste empfohlen. Man verehrte in ihr fortihrend die reinste Quelle der Wahrheit, das Buch der cher[4].

[1] Nihil aliud præcipi volumus, quam quod Evangelistarum et Apostoum fides et traditio incorrupta servat, *Gratian* in cod. Theod. lib. XVI, VI, l. 2.

[2] Adv. Man. 5: Evangelio non crederem, nisi me ecclesiæ catholicæ ımoveret auctoritas. Diese Stelle ist im Zusammenhange zu vergleien, s. *Lücke,* Zeitschrift für evangel. Christen I, 1. 4. Die Aushülfe äler Protestanten, *Bucers* und *S. Baumgartens* (Untersuchung theol. eitigkeiten Bd. III, S. 48), das Imperfectum als Plusquamperf. «*nach ikanischer Mundart*» zu nehmen, wird von *Lücke* mit Recht zurückviesen, ebend. S. 71. Ueber einen ähnlichen Ausspruch *Gregors d. Gr.*, s er die vier allgemeinen Concilien eben so verehre wie die vier ngelien (lib. I, ep. 25 und lib. III, ep. 10), s. *Lau* a. a. O. S. 330.

[3] *Athanasius* contra gent. I, p. 1 B: Αὐτάρκεις μὲν γάρ εἰσιν αἱ ἅγιαι θεόπνευστοι γραφαὶ πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἀπαγγελίαν. *Chrysostomus* ntra Anomœos XI (Opp. I, p. 542). *August.* doctr. christ. I, 37: Titulit fides, si scripturarum sacrarum vacillet auctoritas. Ibid. II, 9 u. le andere Stellen.

[4] *August.* ep. 137 (Opp. II, p. 310): [Scriptura Sacra] omnibus [est] accessibilis, quamvis paucissimis penetrabilis. Ea, quæ aperte continet, quasi amicus familiaris sine fuco ad cor loquitur indoctorum atque doctorum. De doctr. christ. II, 63: Quantum autem minor est auri, argenti vestisque copia, quam de Ægypto secum ille populus abstulit in comparatione divitiarum, quas postea Hierosolymæ consecutus est, quæ maxime in Salomone ostenduntur, tanta fit cuncta scientia, quæ quidem est utilis, collecta de libris gentium, si divinarum scripturarum scientiæ comparetur. Nam quicquid homo extra didicerit, si noxium est, ibi damnatur, si utile est, ibi invenitur. Et cum ibi quisque invenerit omnia, quæ utiliter alibi didicit, multo abundantius ibi inveniet ea, quæ nusquam omnino alibi, sed in illarum tantummodo Scripturarum mirabili altitudine et mirabili humilitate discuntur. Vgl. Theodoret, Protheoria in Psalm. (Opp. T. I, p. 602), Basilii M. hom. in Ps. I. (Opp. I, p. 90), *Rudelbach* a. a. O. S. 38, u. *Neander*, gewichtvolle Aussprüche alter Kirchenlehrer über den allgemeinen und rechten Gebrauch der h. Schrift, in dessen kleinen Gelegenheitsschriften (Berlin 1839) S. 155 ff. — Doch ist auch *Chrysostomus* weit entfernt, das Heil an den Bibelbuchstaben zu heften. Besser noch wäre es nach ihm, wir bedürften gar keiner Schrift, sondern unsern Herzen wäre die Gnade Gottes also eingeprägt, wie die Buchstaben der Tinte dem Buche (Eingang zu den Hom. über Matth. Opp. T. VII, p. 1). In gleicher Weise sagt *Augustin* de doctr. chr. I, 39: Homo itaque fide, spe et caritate subnixus, eaque inconcusse retinens, non indiget scripturis nisi ad alios instruendos. Itaque multi per hæc tria etiam in solitudine sine codicibus vivunt. Unde in illis arbitror jam impletum esse quod dictum est (1 Cor. 13, 8): Sive prophetiæ evacuabuntur, sive linguæ cessabunt, sive scientia evacuabitur etc.

§. 120.

Kanon.

* *Lücke*, über den neutestamentlichen Kanon des Eusebius von Cäsarea, Berlin 1816. *L. T. Spittler*, krit. Untersuchung des 60. laodic. Kanons, Bremen 1777. Dagegen: *Bickel*, in den theol. Stud. u. Krit. 1830. 3. S. 591 ff.

In dem Maasse, als die Kirchenlehre sich befestigte, neigte sich auch der Kanon der heil. Schrift, der zur Zeit *Eusebs* in den Hauptbestandtheilen bereits festgestellt war[1], zu seinem Abschluss, wozu die Synoden von Laodicea[2], von Hippo und (die dritte zu) Karthago[3] mitwirkten. Während im Morgenlande die spätern Erzeugnisse der griechisch-jüdischen Litteratur (Apokryphen, libri ecclesiastici) und der Kanon der alttestamentlichen hebräischen Nationallitteratur aus einander gehalten wurden, was auch *Rufin*[4] und *Hieronymus* in der lateinischen Kirche festzuhalten suchten, siegte hier dennoch die afrikanisch-augustinische Sitte, beide als *Eins* zu betrachten und so den Unterschied des Kanonischen und Apokryphischen in Beziehung auf das

A. Test. zu verwischen[5]. — Von dem katholischen Kanon war der der Manichäer bedeutend verschieden[6].

[1] Euseb. h. e. III, 25: Eintheilung in ὁμολογούμενα, ἀντιλεγόμενα, νόθα ob und wie beide letztere Klassen verschieden seien? s. *Lücke* a. a. O.). Zu den erstern gehören die vier Evangelien, die Apostelgeschichte des Lucas, die paulinischen Briefe (auch der Brief an die Hebräer), der 1. Joh. und 1. Petri; zu den Antilegomenen die Briefe Jacobi, Judä, 2. Petri., 2. und 3. Joh. Ueber die Apokalypse schwankt das Urtheil. Sonst werden noch zu den νόθοις gezählt: Acta Pauli, der Hirte des Hermas, die Apocal. Petri, der Brief des Barnab. und die apostolischen Constitutionen. Noch tiefer als die νόθα stehen die ἄτοπα καὶ δυσσεβῆ.

[2] Sie wurde gehalten um die Mitte des 4. Jahrhunderts (zwischen 360 u. 364). In ihrem 59. Kanon bestimmte die Synode, dass in den Kirchen keine unkanonischen Bücher gebraucht werden sollten, und im 60. giebt sie ein Verzeichniss der kanonischen Bücher (bei *Mansi* II, 574). *Spittlers* Zweifel hat *Bickel* a. a. O. zu entkräften gesucht. In diesem Verzeichniss werden die hebräischen Schriften des A. Testam. sämmtlich angenommen, die Apokryphen ausgeschlossen (blos das Buch Baruch und der Brief des Jeremias machen eine Ausnahme). Das Verzeichniss der neutestamentlichen Schriften kommt dem jetzigen gleich, mit Ausnahme der Apokalypse, die jedoch in Aegypten (von Athanasius u. Cyrill) für ächt gehalten wird. Dagegen werden bereits sieben katholische Briefe genannt, und der Brief an die Hebräer dem Paulus zugeschrieben. Das Weitere s. in den Einleitungen ins N. Test.

[3] 393 und 397. Hier werden die sogenannten Apokryphen des A. Test. bereits *mit* zum Kanon gerechnet. Vgl. den 36. Kan. conc. Hippon. bei *Mansi* III, 924, und conc. Carthag. 11. c. 47 ebend. III, 891. Innocenz I. (405) und Gelasius I. (494 ?) bestätigten diesen Kanon.

[4] *Rufin* expos. symb. (a. a. O.) p. 26: Sciendum tamen est, quod et alii libri sunt, qui non catholici, sed ecclesiastici a majoribus appellati sunt, ut est Sapientia Salomonis et alia Sapientia, quæ dicitur filii Syrach, qui liber apud Latinos hoc ipso generali vocabulo Ecclesiasticus appellatur...... Ejusdem ordinis est libellus Tobiæ et Judith et Maccabæorum libri. — Diesen alttestamentlichen Apokryphen stellt er den Pastor Hermæ an die Seite, und behauptet, dass sie wohl dürften gelesen, aber nicht angeführt werden «ad auctoritatem ex his fidei confirmandam». Vgl. Hier. in Prologo galeato bei *de Wette*, Einleitung I, S. 45.

[5] August. de doctr. chr. II, 8 u. andere Stellen bei *de Wette* a. a. O. Vgl. *Münscher*, Handb. III, S. 64 ff. *Gregor d. Gr.* mor. lib. XIX, c. 21: Non inordinate agimus, si ex libris, licet non canonicis, sed tamen ad ædificationem ecclesiæ editis testimonium proferamus. Auch macht Gregor nur einen relativen Unterschied zwischen altem und neuem Testament, lib. I, hom. 6 in Ezech.: Divina eloquia, etsi temporibus distincta, sunt tamen sensibus unita, vgl. *Lau* S. 331.

[6] *Münscher*, ebend. S. 91 ff. *Trechsel*, über den Kanon, die Kritik und Exegese der Manichäer, Bern 1832. 8. Die Gültigkeit des A. Test. und die Zusammengehörigkeit beider Testamente vertheidigte gegen sie besonders Augustin de mor. eccles. cath. I, c. 27; de utilitate credendi und anderwärts.

§. 121.

Inspiration und Interpretation.

(Vgl. über die Litteratur §. 32.)

Der Inspirationsbegriff wurde auch in dieser Periode theils dynamisch-innerlich, theils mechanisch-äusserlich gefasst. Nicht nur betrachtete man den Inhalt der heil. Schrift als von Gott eingegeben[1], sondern man hielt es auch für frevelhaft, an die Möglichkeit chronologischer Irrthümer und historischer Widersprüche bei Abfassung und Aufzeichnung der heil. Schriften zu denken[2]. Und doch wurden wieder an andern Orten die verschiedenen menschlichen Eigenthümlichkeiten der Schriftsteller beachtet, und die Verschiedenheit ihrer Auffassungs- und Darstellungsweise danach erklärt[3]. — Die origenistisch-allegorische Interpretationsweise wich im Morgenlande der nüchternen grammatischen Methode der antiochenischen Schule[4], wogegen im Abendlande einige Andeutungen *Augustins* zu der Annahme eines vierfachen Schriftsinnes hinführten, der sich dann bei den Scholastikern (in der folgenden Periode) festsetzte[5].

[1] Dahin gehören die allgemeinern, schon aus der vorigen Periode stammenden, nun stehend gewordenen Benennungen θεία γραφή, κυριακαὶ γραφαί, θεόπνευστοι γραφαί, cœlestes litteræ (Lact. inst. IV, c. 22), sowie auch das etwas anders gewendete Bild von der Lyra (vgl. §. 32, Note 4). Chrys. hom. de Ignat. (Opp. II, p. 594).

[2] *Euseb* von Cäsarea nennt es θρασὺ καὶ προπετές, zu behaupten, dass die biblischen Schriftsteller einen Namen für den andern (Abimelech für Achis, Ἀγχοῦς) könnten gesetzt haben, comment. in Psalm. 33 (*Montfaucon*, coll. nov. T. I, p. 129). Dass *Chrysostomus* die Worte des Apostels nicht als des Apostels Worte, sondern als Worte des h. Geistes oder Gottes bezeichnet (in ev. Joh. hom. I. Opp. T. VIII, p. 6; de Lazaro conc. 4. Opp. I, p. 755 und anderwärts), liegt zum Theil in der praktisch-rhetorisirenden Tendenz. Wie er (in Act. App. hom. XIX. Opp. T. IX, p. 159) den Mund der Propheten den Mund Gottes nennt, so konnte *Augustin* (de consensu evv. I, 35) die Apostel mit den Händen vergleichen, die das, was das Haupt, Christus, dictirte, niederschrieben. So nennt er auch confess. VII, 21 die h. Schrift venerabilem stilum Spir. Sancti. Seine Theorie über die Inspiration theilt er dem Hieronymus (ep. 82. Opp. II, p. 143) in folgenden Worten mit: Ego enim fateor caritati tuæ: solis eis Scripturarum libris, qui jam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam. Ac si aliquid in eis offendero litteris, quod videatur contrarium veritati, nihil aliud, quam vel mendosum esse codicem*), vel

*) Also doch Aufforderung zur Texteskritik!

interpretem non assecutum esse, quod dictum est, vel me minime intellexisse non ambigam. Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque præpolleant, non ideo verum putem, quia ipsi ita senserunt, sed quia mihi vel per illos auctores canonicos, vel probabili ratione, quod a vero non abhorreat, persuadere potuerunt. — Gleichwohl nimmt er (ebend. p. 150, §. 24) eine Beschränkung des kanonischen Ansehens an, indem er in Beziehung auf den Widerspruch des Paulus gegen Petrus dem erstern einen unbedingten Vorrang einräumt. Vgl. de civ. Dei XVIII, 41: Denique auctores nostri, in quibus non frustra sacrarum litterarum figitur et terminatur canon, absit ut inter se aliqua ratione dissentiant. Unde non immerito, cum illa scriberent, eis Deum vel per eos locutum non pauci in scholis atque gymnasiis litigiosis disputationibus garruli, sed in agris atque in urbibus cum doctis atque indoctis tot tantique populi crediderunt. — Sein Urtheil über die wunderbare Veranstaltung der alexandrinischen Uebersetzung stimmt mit dem der frühern Väter überein, ibid. c. 42—44, wo er sogar (wie später manche Ultralutheraner in Beziehung auf die lutherische Uebersetzung) die Fehler der Uebersetzung auf eine die Zeiten und Umstände berücksichtigende Inspiration zurückführt. Hinter dieser abenteuerlichen Vorstellung versteckt sich jedoch auch wieder der grossartige, in dem Glauben an die Tradition ausgesprochene und über die ängstliche Buchstäblichkeit sich erhebende Gedanke an eine fortwährend in lebendiger That begriffene Offenbarung. In ähnlichem Sinne sagte wohl auch *Gregor d. Gr.* in Beziehung auf die Untersuchungen über den Verfasser des Buches Hiob, es sei nicht nöthig, die Feder zu kennen, womit der grosse König den Majestätsbrief geschrieben; genug, dass man des göttlichen Inhalts versichert sei, so dass, während er auf der einen Seite den heil. Geist als den eigentlichen Verfasser der Schrift bezeichnet, er doch auf der andern die Untersuchung über die menschlichen Schriftsteller freigiebt, eine Untersuchung, vor der man in spätern Zeiten am meisten sich fürchtete. Gregor M. mor. in Iob. præf. c. 1, §. 2. Die übrigen Ansichten Gregors über die h. Schrift s. bei *Lau* a. a. O.

[3] So nahm *Theodor* von Mopsvheste, der übrigens wohl *darin* am weitesten gehen mochte, Grade in der Inspiration an, indem er Salomo nicht die Gabe der Weissagung, sondern nur die der Weisheit zuschrieb, und von einem rein menschlichen Gesichtspunkte aus über Hiob und das Hohelied urtheilte, was aber eben darum die 5. ökumen. Synode an ihm rügte, *Mansi* IX, 223. Aber auch *Chrysostomus* und *Hieronymus* räumten, jener in Beziehung auf die Evangelien (hom. I. in Matth.), dieser auf den Apostel Paulus (zu Gal. 5, 12), menschliche Eigenthümlichkeiten ein (vgl. *Neander*, KG. II, 2 S. 751). Von den Propheten sagt *Basilius d. Gr.* (in dem ihm zugeschriebenen Commentar über Jesaias, Opp. T. I, p. 379, ed. *Ben.*): «Sowie nicht jede Materie geschickt ist, Spiegelbilder aufzunehmen, sondern nur die, welche eine gewisse Glätte und Durchsichtigkeit hat, so ist auch die Wirksamkeit des Geistes nicht sichtbar in allen Seelen, sondern nur in denjenigen, die nichts Schiefes oder Verkehrtes an sich haben» (*Rudelbach* S. 28). Und von den Evangelisten sagt *Augustin* (de consensu evv. II, 12), sie hätten geschrieben, ut quisque meminerat, ut cuique cordi erat, vel brevius vel prolixius; verwahrt sich aber gegen jeden Missverstand (lib. I, c. 2): Quamvis singuli suum quendam narrandi ordinem tenuisse videantur, non tamen unusquisque eorum

velut alterius ignarus voluisse scribere reperitur, vel ignorata prætermisisse, quæ scripsisse alius invenitur: sed sicut unicuique inspiratum est, non superfluam cooperationem sui laboris adjunxit. — Die Schreibart der biblischen Schriftsteller nennt *Arnob.* adv. gent. I, 58: sermo trivialis et sordidus, sieht aber gerade darin ein Zeugniss ihrer Wahrhaftigkeit: Nunquam enim veritas sectata est fucum, nec quod exploratum et certum est, circumduci se patitur orationis per ambitum longiorem. Die Barbarismen und Solöcismen vergleicht er (c. 59) den Dornen an den Früchten. Etenim vero dissoluti est pectoris in rebus seriis quærere voluptatem, et cum tibi sit ratio cum male se habentibus atque ægris, sonos auribus infundere dulciores, non medicinam vulneribus admovere. Uebrigens habe ja auch die schulgerechte Sprache ihre Abnormitäten: Quænam est enim ratio naturalis aut in mundi constitutionibus lex scripta, ut *hic paries* dicatur et *hæc sella?* etc. — Ueber *Gregor* von Naz. orat. II, 105, p. 60 s. bei *Ullmann* S. 305. Anm. — Gegen die aus der alten Mantik herübergenommenen Vorstellungen, wonach das Bewusstsein der Inspirirten auf Null zurücksank, erklärte sich *Epiphanius* aufs bestimmteste, indem er bei den biblischen Propheten ein klares Auffassen des Göttlichen, eine ruhige Fassung des Gemüthes u. s. w. voraussetzt, vgl. hær. 48, c. 3; und ebenso *Hieronymus* proœm. in Nahum, in Habacuc und in Jesaiam: Neque vero, ut Montanus cum insanis feminis somniat, Prophetæ in ecstasi sunt locuti, ut nescirent, quid loquerentur, et quum alios erudirent, ipsi ignorarent, quod dicerent. Was indessen die Zugeständnisse in Beziehung auf menschliche (z. B. grammatische) Fehlerhaftigkeit betrifft, so verwahrt sich Hieronymus (comment. in ep. ad Ephes. lib. II, ad cap. III, 1) sehr gegen nachtheilige Schlüsse: Nos, quotiescunque solœcismos aut tale quid annotamus, non Apostolum pulsamus, ut malevoli criminentur, sed magis Apostoli assertores sumus etc. Eben die Gotteskraft des Wortes selbst vernichtete nach ihm diese scheinbaren Flecken, oder liess die Gläubigen darüber wegsehen. «*Offenbar war der Sinn dieser Lehrer, dass das Eine das Andere, die äussern Phänomene die Realität der höchsten Gnadenwirkungen nicht ausschliessen*» *Rudelbach* S. 42.

[4] *Theodoret*, der als Repräsentant dieser Richtung angesehen werden kann, weist das falsche Allegorisiren ebensowohl zurück, als die auf den nächsten historischen Nothbedarf begrenzte Erklärungsweise, Protheoria in Psalmos (ed. *Schulze*) T. I, p. 603, bei *Rudelbach* S. 36. (Letztere nennt er mehr eine jüdische als christliche Hermeneutik.) Vergl. *Münter*, über die antiochenische Schule a. a. O., und *Neander*, KG. II, 2 S. 748 ff.

[5] Merkwürdig ist, wie *Augustin* auf der einen Seite den strengen historischen Wortverstand biblischer Erzählungen festhält, und auf der andern doch noch für die Allegorie hinlänglichen Spielraum offen lässt. So giebt er sich de civ. Dei XV, 27 alle Mühe, die Erzählung von der Arche Noahs gegen mathematische und physikalische Einwendungen zu vertheidigen (wobei sogar die fleischfressenden Thiere durch ein Wunder in grasfressende verwandelt werden), meint aber doch, dies alles sei ad præfigurandam ecclesiam geschehen, so dass die reinen und unreinen Thiere zu Typen des Juden- und Heidenthums werden u. s. w. Aus der Stelle de Genes. ad litter. ab init.: In libris autem omnibus sanctis intueri oportet, quæ ibi æterna intimentur, quæ facta narrentur, quæ futura

ɪrænuntientur, quæ agenda præcipiantur, hat sich die Lehre vom vier-achen Schriftsinne gebildet, womit zu vergleichen de utilitate cred. 3:)mnis igitur scriptura, quæ testamentum vetus vocatur, diligenter eam ıosse cupientibus quadrifariam traditur, secundum historiam, secundum etiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam, und die weitere Erklärung davon a. a. O. Zur rechten Schrifterkenntniss verlangt Augustin ieben Dinge, doctr. christ. II, 7: *timor, pietas, scientia, fortitudo, consilium, purgatio cordis, sapientia.* Vor allem aber muss der, der einen Schriftsteller würdig erklären will, von Liebe zu ihm beseelt sein, de util. red. 6: Agendum enim tecum prius est, ut auctores ipsos non oderis, leinde ut ames, et hoc agendum quovis alio modo potius, quam expo-ıendis eorum sententiis et litteris. Propterea quia, si Virgilium odisse-ıus, imo si non eum, priusquam intellectus esset, majorum nostrorum ommendatione diligeremus, nunquam nobis satisfieret de illis ejus quæ-tionibus innumerabilibus, quibus grammatici agitari et perturbari solent, ec audiremus libenter, qui cum ejus laude illas expediret, sed ei favere-ıus, qui per eas illum errasse ac delirasse conaretur ostendere. Nunc ero cum eas multi ac varie pro suo quisque captu aperire conentur, his otissimum plauditur, per quorum expositionem melior invenitur poëta, ui non solum nihil peccasse, sed nihil non laudabiliter cecinisse ab eis tiam, qui illum non intelligunt, creditur..... Quantum erat, ut similem enevolentiam præberemus eis, per quos locutum esse Spiritum Sanctum ım diuturna vetustate firmatum est? Selbst *Missverstand* der h. Schrift st (nach August.) nicht verderblich, so lange die regula caritatis befolgt rird; man kann sich über eine Stelle irren, ohne darum zum Lügner zu rerden, und einer, der in guter Meinung, auch mit irrthümlicher Exe-ese, auf das *eine* Ziel der Erbauung (Liebe Gottes) lossteuert, gleicht em, der, statt auf der gebahnten Strasse, querfeldein dem Ziele zuläuft; och mag man einen solchen Irrenden immer zurechtweisen, damit er icht aus Gewohnheit von der wahren Strasse am Ende doch ins Verder-en laufe, de doctr. christ. I, 36; vgl. indessen 37.

§. 122.

Tradition und fortdauernde Inspiration.

Der Glaube an die Inspiration der Schrift schloss je-loch den an die schon vorhandene Ueberlieferung und an ie noch immer fortgehenden Eingebungen des Geistes icht aus. Nicht nur vorübergehende Visionen, worin ein-elnen Frommen göttliche Belehrungen und Aufschlüsse ge-eben wurden[1], sondern vorzüglich auch die fortgehende Erleuchtung, deren sich die Väter auf den Concilien erfreu-en[2], traten in Analogie mit den in der heiligen Schrift nie-lergelegten Offenbarungen. Wie aber die schriftlichen Irkunden, so wurde auch die auf der einmal gegebenen istorischen Grundlage lebendig sich fortbildende Tradition ler Kirche einem Kanon unterworfen, damit nicht einem

jeglichen Geiste geglaubt werde. Einen solchen entwarf genauer *Vincentius* von Lerinum, welcher die drei Kriterien der *antiquitas* (vetustas), *universitas* und *consensio* als Kennzeichen der wahren kirchlichen Tradition feststellte[3].

[1] Vgl. *Münscher*, Handb. III, S. 100: «*Solche hochgespannte Begriffe von der Inspiration können desto weniger befremden, da sie in einem Zeitalter vorhanden waren, wo die Christen eine Menge von göttlichen Offenbarungen und Eingebungen glaubten und erzählten, die zu ihrer Zeit und noch immerfort heil. Männern, besonders Mönchen, sollten zu Theil geworden sein.*» — Freilich durften solche Offenbarungen sich nicht im Widerspruch mit der Schrift befinden, so wenig als die Tradition der Kirche. — So wies jene himmlische Stimme: «*Ego sum, qui sum*» — und «*tolle lege*» den *Augustin* selbst auf die Schrift hin, confess. VIII, 12.

[2] Die Aussprüche der Concilien waren Aussprüche des heil. Geistes (placuit Spiritui Sancto et nobis). Vgl. den Brief Constantins an die alex. Kirche, Socr. I, 9: Ὃ γὰρ τοῖς τριακοσίοις ἤρεσεν ἐπισκόποις, οὐδέν ἐστιν ἕτερον, ἢ τοῦ Θεοῦ γνώμη, μάλιστά γε ὅπου τὸ ἅγιον πνεῦμα τοιούτων καὶ τηλικούτων ἀνδρῶν διανοίαις ἐγκείμενον τὴν θείαν βούλησιν ἐξεφώτισεν. So freilich der Kaiser als Laie. Aber ebenso der Papst *Leo d. Gr.*, der nicht nur den Concilien (ep. 114, 2; 145, 1), sondern auch den Kaisern und ihren Glaubensdecreten (ep. 162, 3; ep. 148. 84, 1), ja sich selbst (ep. 16 u. serm. 25) Inspiration zuschreibt. Vgl. *Griesbach*, opusc. I, p. 21. Die unter sich etwas abweichenden Meinungen des *Gregor* von Naz. (ep. ad Procop. 55) auf der einen, sowie des *Augustin* (de bapt. contra Don.) II, c. 3) und des *Facundus* von Hermiane (defensio trium capitulor. c. 7) auf der andern Seite s. bei *Neander*, KG. II, 1 S. 374—379. Wenn *Augustin* die frühern Concilienbeschlüsse durch die spätern vervollständigt werden lässt, ohne deshalb die Inspiration der frühern zu leugnen, da «*die Entscheidung der Concilien nur mit öffentlicher Autorität das Resultat darstellt, bis zu welchem die kirchliche Entwicklung gediehen ist*», so stimmt dies ganz mit der im vor. §. angeführten Ansicht vom Verhältniss der LXX zum Original. Die Inspiration richtet sich nach den Bedürfnissen der Zeit. Vgl. über diese «Oekonomie» und deren Missbräuche *Münscher* a. a. O. S. 156 ff.

[3] Commonitorium oder tractatus pro catholicæ fidei antiquitate et universitate (geschrieben 433). *Vincentius* stellt eine doppelte Erkenntnissquelle auf: 1) divinæ legis auctoritas, 2) ecclesiæ catholicæ traditio. Letztere ist nothwendig wegen der verschiedenen Erklärungen, welche die h. Schrift erfährt. Der sensus ecclesiasticus ist der allein richtige. Auch Vincentius nimmt indessen, wie Augustin, ein *Fortschreiten* der Tradition an, so dass eine Meinung, über welche die Kirche zur Zeit noch nicht entschieden hat, auch noch nicht als ketzerisch zu betrachten ist, sondern erst dann es wird, wenn sie bei fortgeschrittener Entwicklung des Kirchenglaubens sich dennoch mit ihm in Widerspruch setzt. So konnten manche frühere Meinungen der Väter als Archaismen gerettet werden.

2. Lehre von Gott.

§. 123.

Das Dasein Gottes.

Die überhandnehmende Neigung zur dialektischen Demonstration führte den Versuch mit sich, das Dasein Gottes, welches der Christenglaube als unbestrittenes Axiom festhielt[1], künstlich zu erweisen. Wenn man die der praktischen Frömmigkeit von jeher förderliche Hinweisung auf die Schönheit und Zweckmässigkeit der Schöpfung einen *physiko-theologischen Beweis* nennen will, so finden wir einen solchen in dieser wie in der vorigen Periode, z. B. bei *Athanasius* und *Gregor* von Nazianz, obwohl beide misstrauend einem rein objectiven Beweise, darauf hinwiesen, dass ein reines frommes Gemüth am besten Gott finden und erkennen möge[2]. Schon mehr mit dem Anspruch auf logische Bündigkeit und objective Evidenz treten der auf den zureichenden Grund zurückgehende *kosmologische Beweis* des Diodor von Tarsus[3] und die Versuche des *Augustinus* und *Boëthius* auf, das Dasein Gottes aus dem Vorhandensein allgemeiner Begriffe abzuleiten[4]: eine Vorarbeit zu dem ontologischen Beweis des *Anselm* in der folgenden Periode.

[1] Als ein solches *Axiom* hält noch *Arnobius* diesen Glauben fest adv. gent. I, c. 33, der den Versuch, das Dasein Gottes *beweisen* zu wollen, für eben so gefährlich hält, als es zu leugnen: Quisquamne est hominum, qui non cum principis notione diem nativitatis intraverit? cui non sit ingenitum, non affixum, imo ipsis pæne in genitalibus matris non impressum, non insitum, esse regem ac dominum cunctorum quæcunque sunt moderatorem?

[2] *Athanasius* adv. gent. I, p. 3 ss. geht (ähnlich wie *Theophilus* v. Antiochien, vgl. §. 35, Note 7) davon aus, dass nur eine reine, von bösen Lüsten freie Seele Gott zu schauen im Stande sei (Matth. 5, 8). Auch *er* vergleicht das Herz des Menschen einem Spiegel. Da aber dieser durch die Sünde getrübt ist, so hat Gott zugleich einen andern Offenbarungsweg eingeschlagen vermittelst der *Schöpfung;* und nachdem auch dieses Mittel sich abgenutzt, hat er durch die Propheten und endlich durch den Logos sich geoffenbart. — Aehnlich *Gregor* v. Naz., der von dem Werke auf den Schöpfer schliessen lässt, wie der Anblick der Cither auf den Werkmeister und den Citherspieler hinführt, orat. XXVIII, 6 p. 499, vgl. orat. XXVIII, 16 p. 507. 508; orat. XIV, 33 p. 284. Aber auch *er* geht zurück auf Matth. 5, 8: «Durch den Wandel erhebe dich, durch Reinigung verbinde dich mit dem Reinen. Du willst ein Theologe werden und der Gottheit würdig? so halte die Gebote und wandle nach seinen Vorschriften, *denn die That ist die Vorstufe der Erkenntniss.*» *Ull-*

mann S. 317. — Auch *Augustin* trägt confess. X, 6 den sog. physikotheologischen Beweis in beredter Weise, in Form des Gebetes vor: Sed et cœlum et terra et omnia, quæ in eis sunt, ecce undique mihi dicunt, ut te amem, nec cessant dicere omnibus, ut sint inexcusabiles etc. Aehnliches bei *Ambrosius*, *Basilius d. Gr.*, *Chrysostomus* u. A.

[3] *Diodor* κατὰ εἱμαρμένης bei Phot. bibl. cod. 223, p. 209 B. Die Welt ist der Veränderung unterworfen. Die Veränderung aber weist auf ein ihr zum Grunde liegendes Beharrliches, die Mannigfaltigkeit der Geschöpfe auf eine schaffende Einheit hin, denn die Veränderung ist ein Zustand, der einen Anfang genommen: Τροπὴ γὰρ πάθος ἐστὶν ἀρχόμενον, καὶ οὐκ ἄν τις εἴποι τροπὴν ἄναρχον· καὶ συντόμως εἰπεῖν, τῶν στοιχείων καὶ τῶν ἐξ αὐτῶν ζώων τε καὶ σωμάτων ἡ πάνσοφος τροπὴ, καὶ τῶν σχημάτων καὶ χρωμάτων καὶ τῶν ἄλλων ποιοτήτων ἡ ποικίλη διαφορὰ μονονουχὶ φωνὴν ἀφίησι μήτε ἀγέννητον μήτε αὐτόματον νομίζειν τὸν κόσμον, μήτ' αὖ ἀπρονόητον, Θεὸν δὲ αὐτοῖς καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι παρασχόμενον σαφῶς εἰδέναι καὶ ἀδιστάκτως ἐπίστασθαι.

[4] *August.* de lib. arb. II, c. 3—15. Es giebt allgemeine Begriffe, die für jeden dieselbe Objectivität haben, und nicht (wie sinnliche Vorstellungen) verschieden und durch die subjective Auffassung bedingt sind. Dahin gehören die mathematischen Wahrheiten, wie 3 + 7 = 10; dahin gehört aber auch die höhere metaphysische Wahrheit, Wahrheit an sich = Weisheit (veritas, sapientia). Diese absolute Wahrheit aber, die von dem menschlichen Geiste nothwendig gefordert wird, ist Gott selbst. — Deutlicher noch *Boëthius* de consol. phil. III, Prosa 10, welcher zeigt, wie die empirische Beobachtung und Wahrnehmung des Unvollkommnen nothwendig auf die Idee des Vollkommnen und deren Realität in Gott hinführe: Omne enim, quod imperfectum esse dicitur, id deminutione perfecti imperfectum esse perhibetur. Quo fit, ut si in quolibet genere imperfectum quid esse videatur, in eo perfectum quoque aliquid esse necesse sit. Etenim perfectione sublata, unde illud quod imperfectum perhibetur extiterit, ne fingi quidem potest. Neque enim a diminutis inconsummatisque natura rerum cepit exordium, sed ab integris absolutisque procedens in hæc extrema atque effœta dilabitur. Quodsi .... est quædam boni fragilis imperfecta felicitas, esse aliquam solidam perfectamque non potest dubitari. .... Deum rerum omnium principem *bonum* esse, communis humanorum conceptio probat animorum. Nam cum nihil Deo melius excogitari queat, id, quo melius nihil est, bonum esse quis dubitet? ita vero bonum esse Deum ratio demonstrat, ut perfectum quoque in eo bonum esse convincat. Nam ni tale sit, rerum omnium princeps esse non poterit. ... Quare ne in infinitum ratio procedat, confitendum est summum Deum summi perfectique boni esse plenissimum. Vgl. *Schleiermacher*, Gesch. der Phil. S. 166: «*Man sagt, Augustinus habe den ersten Beweis vom Dasein Gottes gegeben. Das ist nicht auf eine verwerfliche Art zu verstehen, als ob er hätte objectiv demonstriren wollen; sondern er will nur zeigen, dass die Idee Gottes wesentlich allem menschlichen Denken zum Grunde liegt.*» — Auch *Gregor d. Gr.* argumentirt auf ähnliche Weise, mor. XV, c. 46. Vgl. *Lau* S. 317.

§. 124.

Erkennbarkeit und Wesen Gottes.

Schon die Bestimmungen der orthodoxen Lehrer über die Trinität haben das Eigenthümliche an sich, dass sie auf der einen Seite eine Erkennbarkeit Gottes vermittelst der Offenbarung annehmen, auf der andern aber wieder den Inhalt der Offenbarung selbst, wie er sich begriffsmässig in der Kirchenlehre entfaltet, als ein *Geheimniss* fassen; weshalb sie auch an dem Widersprechenden, das in diesen Bestimmungen liegt, keinen Anstoss nehmen, sondern es ganz in der Ordnung finden, dass der Verstand dabei zu kurz komme. Dagegen verlangte die mehr rationalisirende *arianische* Vorstellungsweise, wie sie namentlich in *Eunomius* in aller Strenge hervortritt, eine vollkommne Erkennbarkeit Gottes[1]. — So viel Anthropomorphistisches übrigens sich noch immer in die Vorstellungen von Gott und auch in die kirchlich-dogmatischen Bestimmungen einschlich[2], so wusste sich doch der speculative Geist der ausgezeichnetsten Lehrer dieser Periode auf einer würdigen, die gröbern Anthropomorphismen sorgfältig vermeidenden Höhe zu halten. So lehrt *Athanasius*, dass Gott über alles Wesen hinaus sei; *Augustin* trägt Bedenken, Gott eine *Substanz* zu nennen[3]. Doch zeigte auch hinwiederum *Gregor* von Nazianz, wie mit der blossen Negation des Sinnlichen nicht viel gewonnen sei[4]. Die *Audianer* fanden mit ihren grobsinnlichen Vorstellungen von Gott wenig Beifall[5], während der Monophysitismus durch Vermengung des Göttlichen und Menschlichen die Versinnlichung Gottes unter dem Scheine christlicher Rechtgläubigkeit beförderte[6].

[1] Nach Socr. IV, 7 behauptete *Eunomius*, Gott wisse von seinem eignen Wesen nicht mehr, als wir. Wenn auch der Geist des Einzelnen durch die Sünde verfinstert sei (behauptete er ferner), so folge daraus nicht, dass dies bei Allen der Fall sei. Von Natur zwar hat der Mensch diese Erkenntniss nicht; aber wozu eine Offenbarung, die nichts offenbart? Christus hat uns den Weg gebahnt, Gott vollkommen zu erkennen. Er ist die Thüre, nämlich zur Erkenntniss Gottes. Das Theoretische, Didaktische war ihm das Wichtigste des Christenthums, in der ἀκρίβεια τῶν δογμάτων erkannte er das Wesen desselben. Vgl. die Widerlegungen der beiden *Gregore* und des *Basilius*. *Klose*, Geschichte und Lehre des Eunomius, Kiel 1833. S. 36 ff. *Ullmann*, Greg. S. 318 ff. *Neander*, Chrys. I, S. 353 u. KG. II, 2 S. 854. Welcher letztere das Charakteristische des Eunomius als einen (dem Rationalismus nahe verwandten) «*supranatura-*

listischen Verstandesdogmatismus» bezeichnet; wie ihn denn auch schon seine Gegner beschuldigten, er habe die *Theologie* in eine *Technologie* verwandelt. Auch wirft ihm *Basilius* (ep. 16) vor, dass er doch nicht einmal die Natur einer Ameise zu erklären vermöge, geschweige denn die Natur Gottes! Dagegen lobte es der Arianer *Philostorgius* an ihm, dass er die Lehre von der Unbegreiflichkeit Gottes, der noch *Arius* gehuldigt, verlassen habe, hist. eccles. X, 2. 3.

[2] Beispiele bei *Münscher v. Cölln* I, S. 136. Dazu *Lact.* inst. VII, 21, wo er den heiligen Geist purus ac liquidus und in aquæ modum fluidus nennt.

[3] *Athanas.* contra gent. p. 3: Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, ὑπερούσιος. *Augustin* de trin. V, 2. VII, 5 will lieber den Ausdruck *essentia* als *substantia* gebrauchen, vgl. de civ. Dei XII, 2, obwohl er selbst wieder (ep. 177, 4) Gott *substantialiter ubique diffusus* nennt. Vgl. *Boethius* de trinitate c. 4: Nam quum dicimus: Deus, substantiam quidem significare *videmur,* sed eam, quæ sit *ultra substantiam.* Uebrigens findet sich bei Augustin viel Tiefes über die Gotteserkenntniss. Alles ruht bei ihm auf dem Bewusstsein, dass unsere Sprache weit hinter dem Wesen Gottes zurückbleibe, de doctr. christ. I, c. 6: Imo vero me nihil aliud quam dicere voluisse sentio. Si autem dixi, non est quod dicere volui. Hoc unde scio, nisi quia Deus ineffabilis est: quod autem a me dictum est, si ineffabile esset, dictum non esset. Ac per hoc ne ineffabilis quidem dicendus est Deus, quia et hoc cum dicitur, aliquid dicitur. Et fit nescio quæ pugna verborum, quoniam si illud est ineffabile, quod dici non potest, non est ineffabile quod vel ineffabile dici potest. Quæ pugna verborum silentio cavenda potius quam voce pacanda est. Et tamen Deus, cum de illo nihil digne dici possit, admisit humanæ vocis obsequium et verbis nostris in laude sua gaudere nos voluit. Nam inde est quod et dicitur Deus. — Daher weiss er auch, wie Tertullian (§. 38 Note 3), den Anthropomorphismus recht gut an seinen Ort zu stellen, de vera rel. 50: Habet enim omnis lingua sua quædam propria genera locutionum, quæ cum in aliam linguam transferuntur, videntur absurda, und das Folgende; de Genesi c. 17: Omnes, qui spiritaliter intelligunt scripturas, non membra corporea per ista nomina, sed *spiritales potentias* accipere didicerunt, sicut galeas et scutum et gladium et alia multa. Uebrigens ist ihm ein solcher Anthropomorphismus, der sich nach körperlichen und geistigen Analogien einen, wenn gleich irrigen, Begriff von Gott macht, noch lieber als die aus der Luft gegriffene Speculation eines selbstgefälligen Idealismus, de trin. lib. I. ab init. Nicht *wir* erkennen Gott, sondern Gott giebt sich *uns* zu erkennen, de vera rel. c. 48: Omnia, quæ de hac luce mentis a me dicta sunt, nulla quam eadem luce manifesta sunt. Per hanc enim intelligo vera esse quæ dicta sunt, et hæc me intelligere per hanc rursus intelligo. Und so ist auch wohl ganz im augustinischen Sinne die schöne Stelle aus den (unächten) soliloq. animæ c. 31: Qualiter cognovi te? Cognovi te in te; cognovi te, non sicut tibi es, sed certe sicut mihi es, et non sine te, sed in te, quia tu es lux, quæ illuminasti me. Sicut enim tibi es, soli tibi cognitus es; sicut mihi es, secundum gratiam tuam et mihi cognitus es. . . . Cognovi enim te, quoniam Deus meus es tu (vgl. *Cyrill* von Jerus. unten §. 127, Note 1). — Dass unsre Erkenntniss von Gott seinem Wesen nicht entsprechend sei,

lehrt auch *Gregor d. Gr.* mor. XX, c. 32. Aber darum ist unsre Erkenntniss nicht falsch; wir erkennen ihn im Bilde. So kann auch niemand in die Sonne sehen, wenn sie aufgeht, aber aus den erhellten Bergen erkennt man ihren Aufgang, vgl. *Lau* S. 348 f.

[4] Orat. XXVIII, 7—10 p. 500 ss. (bei *Ullmann* S. 530). Man gewinnt mit der negativen Erkenntniss Gottes nicht mehr, als wenn jemand fragte, wie viel 2 mal 5 sei, und man ihm antwortete, es sei weder 2 noch 3, noch 4, noch 5, noch 20, noch 40, unterliesse aber ihm zu sagen, dass es 10 sei. — Als die relativ besten Ausdrücke zur Bezeichnung des göttlichen Wesens nennt *Gregor* die Worte ὁ ὢν und θεός, giebt aber unter diesen dem Namen ὁ ὢν wieder den Vorzug, theils weil Gott ihn selbst sich beilegt (Exod. 3, 14), theils weil er bezeichnender sei; denn immer sei doch der Ausdruck θεός ein abgeleiteter und beziehungsweise zu nehmen, wie auch der Name *Herr*: die Bezeichnung ὁ ὢν dagegen sei ganz selbstständig und komme allein Gott zu, orat. XXX, 17 u. 18 p. 552 s. *Ullmann* S. 324. Anm.

[5] Vgl. oben §. 106, Note 6.

[6] Vgl. den Theopaschitismus §. 102, Note 3.

§. 125.

Einheit Gottes.

Nach der Besiegung des Polytheismus und des Gnosticismus hatte die Vertheidigung der *Einheit* Gottes nicht mehr die Bedeutung, wie in der vorigen Periode. Blos gegen den Dualismus der Manichäer[1] galt es, den Monotheismus nach aussen zu vertheidigen. Ueberdies nöthigten auch die Bestimmungen über die Trinität die Kirche zu dem fortwährenden Bekenntnisse, dass sie darum die *Einheit* Gottes nicht aufgebe[2]. Die nähern Bestimmungen hierüber kamen denen der frühern Periode gleich[3].

[1] Die Polemik des *Athanasius* contra gent. p. 6 geht noch gegen den Dualismus der Gnostiker. Gegen die Manichäer vertheidigten *Titus* von Bostra (contra Man. lib. I, in *Basnagii* mon. T. I, p. 63 ss.), *Didymus* von Alexandrien (ibid. p. 204 s.), *Gregor* von Nyssa (contra Man. syllogismi X. Opp. III, p. 180), *Cyrill* von Jerusalem (cat. VI, 20 p. 92 [94]) und *Augustin* in seinen verschiedenen polem. Schriften die Lehre von *einem* göttlichen Grundwesen.

[2] Vgl. z. B. das Symb. Athan. §. 97: et tamen non sunt tres Dii etc. — Streit mit den Tritheïten und Tetraditen §. 96.

[3] Z. B. *Lact.* I, 3. *Arnob.* lib. III. *Rufin.* expos. p. 18: Quod autem dicimus, Orientis ecclesias tradere unum Deum, patrem omnipotentem et unum Dominum, hoc modo intelligendum est, unum non numero dici, sed universitate. Verbi gratia: si quis enim dicit unum hominem aut unum equum, hic unum pro numero posuit; potest enim et alius homo esse et tertius, vel equus. Ubi autem secundus vel tertius non potest jungi, unus si dicatur, non numeri, sed universitatis est nomen. Ut si e. c. dicamus unum solem, hic unus ita dicitur, ut alius vel tertius addi

non possit; unus est enim sol. Multo magis ergo Deus cum unus dicitur, unus non numeri, sed universitatis vocabulo notatur, i. e. quia propterea unus dicatur, quod alius non sit.

§. 126.

Eigenschaften Gottes.

Dass das, was wir Eigenschaften Gottes nennen, blosse Bezeichnungen seines Verhältnisses zur Welt, und dass diese Bezeichnungen entweder negativ oder bildlich seien, darauf machten mehrere Kirchenlehrer, wie *Gregor* von Nazianz, *Cyrill* von Jerusalem u. A. aufmerksam[1]. Besonders scharfsinnig zeigte aber *Augustin,* wie sich die Eigenschaften Gottes nicht als zufällige Erscheinungen von seinem Wesen trennen lassen[2]. Diese Vorsicht theilen auch noch andere Theologen dieses Zeitalters bei der Bestimmung einzelner Eigenschaften, z. B. der Allwissenheit und der Allgegenwart[3]. Die Vorstellungen von der Strafgerechtigkeit Gottes suchte man zu läutern und gegen den Vorwurf der Willkür zu schützen[4], sowie man sich auch bemühte, die Allwissenheit, und somit auch das Vorherwissen Gottes mit der menschlichen Freiheit in Uebereinstimmung zu bringen[5].

[1] *Gregor* sagt orat. VI, 12 p. 187: «In der Gottheit kann kein *Gegensatz* sein, woraus eine *Auflösung* ihres Wesens hervorgehen würde; vielmehr ist die Gottheit mit sich selbst sowohl, als mit andern Wesen in so vollkommner Uebereinstimmung, dass sich Gott vorzüglich der hierauf sich beziehenden *Namen* erfreut; denn er wird der *Friede* und die *Liebe* genannt.» Unter den Eigenschaften Gottes stand ihm auch (nächst Gottes Ewigkeit und Unendlichkeit) die Liebe obenan, *Ullmann* S. 333. — Dass unsere Begriffe von Gott und die Eigenschaften, die wir ihm beilegen, seinem Wesen nicht adäquat seien, behauptet *Cyrill* von Jerus. cat. VI, 2 p. 87 (Oxon. 78): Λέγομεν γὰρ οὐχ ὅσα δεῖ περὶ Θεὸν (μόνῳ γὰρ αὐτῷ ταῦτα γνώριμα), ἀλλ' ὅσα ἡμετέρα ἀσθένεια βαστάσαι δύναται. Οὐ γὰρ τὸ, τί ἐστι Θεὸς, ἐξηγούμεθα· ἀλλ' ὅτι τὸ ἀκριβὲς περὶ αὐτοῦ οὐκ οἴδαμεν, μετ' εὐγνωμοσύνης ὁμολογοῦμεν· ἐν τοῖς γὰρ περὶ Θεοῦ μεγάλη γνῶσις, τὸ τὴν ἀγνωσίαν ὁμολογεῖν (vgl. auch das Folgende). Sehr stark protestirt gegen alles Prädiciren von Eigenschaften *Arnob.* adv. gent. III, 19: Quis enim Deum dixerit fortem, constantem, frugi, sapientem? quis probum? quis sobrium? quis immo aliquid nosse? quis intelligere? quis providere? quis ad fines officiorum certos actionum suarum decreta dirigentem? Humana sunt hæc bona, et ex oppositione vitiorum existimationem meruerunt habere laudabilem. Quis est autem tam obtusi pectoris, tam bruti, qui humanis bonis Deum esse dicat magnum? aut ideo nominis majestate præcellere, quod vitiorum careat fœditate? Quidquid de Deo dixeris, quidquid tacitæ mentis cogitatione conceperis, in humanum transiit et corrumpitur sensum: nec habet propriæ significationis notam, quod nostris dicitur verbis.

atque ad negotia humana compositis. Unus est hominis intellectus de Dei natura certissimus, si scias et sentias, nihil de illo posse mortali oratione depromi.

[2] De civ. Dei XI, 10: Propter hoc itaque natura dicitur simplex, cui non sit aliquid habere, quod vel possit amittere, vel aliud sit habens, aliud quod habet, sicut vas aliquem liquorem, aut corpus colorem, aut aër lucem sive fervorem, aut anima sapientiam. Nihil enim horum est id quod habet: nam neque vas liquor est, nec corpus color, nec aër lux sive fervor, neque anima sapientia est. Hinc est, quod etiam privari possunt rebus quas habent, et in alios habitus vel qualitates verti atque mutari, ut et vas evacuetur humore quo plenum est, et corpus decoloretur, et aër tenebrescat, et anima desipiat etc. (identisch mit dem dialektischen Theorem *Schleiermachers*, dass im Absoluten Subject und Prädicat schlechthin zusammenfallen, s. dessen Gesch. d. Phil. S. 166). Vgl. *Boëthius* de trin. 4: Deus vero hoc ipsum, quod est, Deus est; nihil enim aliud est, nisi quod est, ac per hoc ipsum Deus est. In gleichem Sinne behandelt die Eigenschaften Gottes *Gregor d. Gr.*, vgl. *Lau* S. 350 ff.

[3] Nicht darum *weiss* Gott die Dinge, weil sie sind, sondern sie sind, weil er sie *weiss*. *Augustin* l. c.: Ex quo occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non posset. Vgl. rücksichtlich der *Allgegenwart* qu. 20: Deus non alicubi est; quid enim alicubi est, continetur loco, quid loco continetur, corpus est. Non igitur alicubi est, et tamen quia est et in loco non est, in illo sunt potius omnia, quam ipse alicubi. Und wie die Räumlichkeit, so schloss er auch in Beziehung auf die *Ewigkeit* Gottes alle Zeitfolge aus, confess. IX, 10. 2: *Fuisse* et *futurum esse* non est in vita divina, sed *esse* solum, quoniam æterna est. Nam fuisse et futurum esse non est æternum. Vgl. de civ. Dei XI, 5. Augustin verwarf somit auch die (von Justinian verdammte) origenistische Ansicht, dass Gott nur so viel Wesen geschaffen habe, als er habe übersehen können, de civ. Dei XII, 18.

[4] Dem Gegenstande hat *Lactanz* eine eigene Schrift gewidmet: de ira Dei (inst. lib. V). Sein Hauptgrund ist der: Wenn Gott nicht hasste, könnte er auch nicht lieben; da er das Gute liebt, muss er das Böse hassen, und das Gute auf die übertragen, die er liebt, das Böse auf die, die er hasst. Vgl. August. de vera rel. c. 15; de civ. Dei I, 9 u. an verschiedenen Stellen.

[5] *Chrysost.* in ep. ad Ephes. hom. I. (zu 1, 5) unterscheidet in dieser Beziehung einen *vorhergehenden* (θέλημα προηγούμενον) und einen *nachfolgenden* Willen (θέλημα δεύτερον). Nach dem erstern (τὸ σφοδρὸν θέλημα, θέλημα εὐδοκίας) soll Allen geholfen werden, nach dem letztern müssen die Sünder gestraft werden (vgl. Prädestination).

§. 127.

Schöpfung.

Seit der Begriff der *Zeugung* aus dem *Wesen* des Vaters allein auf den Sohn Gottes bezogen und gerade in diesem Gezeugtwerden sein Unterschied sowohl von den übrigen Personen der Gottheit nach der einen, als auch von den

Geschöpfen nach der andern Seite hin gesetzt wurde, grenzte sich auch der Begriff der *Schöpfung* genauer ab. Die origenistische Vorstellung wurde von *Methodius* bekämpft[1], und von den Stammhaltern der rechtgläubigen Kirchenlehre, *Athanasius* und *Augustin,* verworfen[2]. Die bildliche Auslegung der Schöpfungsgeschichte fiel mit der allegorischen Interpretation, und die historische Fassung musste um so mehr festgehalten werden, als sie ja wieder die Grundlage der Geschichte des Sündenfalls bildete, auf dessen objective historische Realität die augustinische Theologie gebaut war; doch suchte Augustin auch *hier* das Buchstäbliche so viel als möglich zu vergeistigen und mit Allegorie zu versetzen[3]. Einen Gegensatz zur Lehre von der Schöpfung aus Nichts bildeten indessen fortwährend die Manichäer und die Priscillianisten durch die dualistische Emanationslehre[4].

[1] In der Schrift περὶ γενητῶν. Auszüge daraus bei Photius bibl. cod. 235 p. 301.

[2] *Athanas.* contra Arian. orat. II (Opp. T. I, p. 336). *Augustin* suchte den Zeitbegriff aus der Vorstellung von Gott zu elidiren, und dadurch den zeitlichen Anfang der Schöpfung zu retten, dass er Gott als Schöpfer der Zeit fasste. Confess. XI, 10 s. c. 13: ... Quæ tempora fuissent, quæ abs te condita non essent? Aut quomodo præterirent, si nunquam fuissent? Cum ergo sis operator omnium temporum, si fuit aliquod tempus, antequam feceras cœlum et terram, cur dicitur, quod ab opere cessabas? Id ipsum enim tempus tu feceras, nec præterire potuerunt tempora, antequam faceres tempora. Si autem ante cœlum et terram nullum erat tempus, cur quæritur, quid tunc faciebas? Non enim erat tunc, ubi non erat tempus. *Nec tu tempore tempora præcedis;* alioquin non omnia tempora præcederes. *Sed præcedis omnia præterita celsitudine semper præsentis æternitatis*, et superas omnia futura, quia illa futura sunt, et cum venerint, præterita erunt; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficiunt *). — Cf. de civ. Dei VII, 30; XI, 4—6; XII, 15—17.

[3] So in Beziehung auf die 6 Tage: Qui dies cujusmodi sint, aut perdifficile nobis aut etiam impossibile est cogitare, quanto magis dicere, de civ. Dei XI, 6, und in Beziehung auf den 7. Tag ibid. 8 fast ganz origenistisch: Cum vero in die septimo requievit Deus ab omnibus operibus suis et sanctificavit eum, nequaquam est accipiendum *pueriliter*, tamquam Deus laboraverit operando, qui *dixit*, et *facta sunt*, verbo intelligibili et sempiterno, non sonabili et temporali. Sed requies Dei requiem significat

*) *« Eine Verwechslung zwischen dem Gegensatz des Idealen und Realen und dem des Allgemeinen und Besondern ist hier Schuld, dass weder die Schöpfung in der Zeit, noch der Gegensatz gegen die Emanationstheorie* rein *herauskommt. . . . . Wenn man also den Augustin consequent machen will, so muss man unterscheiden das ewige Sein der Ideen im göttlichen Verstand und den Act Gottes, wodurch sie productiv werden. Jenes ist dann ihre ideale, dieses ihre reale Seite»* u. s. w. *Schleiermacher*, Gesch. d. Phil. I, S. 167.

orum, qui requiescunt in Deo, sicut lætitia domus lætitiam significat eorum, qui lætantur in domo, etiamsi non eos domus ipsa, sed alia res liqua lætos facit etc. Vgl. über die Zeitrechnung XII, 10.

[4] *Baur*, manich. Rel.-System S. 42 ff.: «*Das manichäische System kennt eine Schöpfung im eigentlichen Sinne, sondern nur eine Mischung, vermöge welcher die beiden einander entgegengesetzten Principien sich gegenseitig so durchdringen, dass daraus als die Mitte des Gegensatzes die entstehende Weltordnung hervorgeht.*» Vgl. die dort mitgetheilten Aussagen des Manichäers Felix. — Ueber die Priscillianisten s. Orosii commonitor. ad Aug. — *Neander*, KG. II, 3 S. 1488 ff. *Baumg.-Crus.* Compend. S. 111. *Lübkert* a. a. O.

§. 128.

Verhältniss der Schöpfungslehre zur Lehre von der Dreieinigkeit.

Seit die Personen der Trinität genauer nach ihren Eienthümlichkeiten unterschieden waren (§. 95), beschäfgte auch *die* Frage die Kirchenlehrer, welcher Person die chöpfung zuzuschreiben sei? Wenn das sog. apostolische ymbolum Gott den Vater schlechthin als den Weltschöpfer ezeichnet hatte, so vindicirten die Symbole von Nicäa und onstantinopel, jenes dem Sohne, dieses dem Geiste einen ntheil an der Schöpfung[1], und übereinstimmend auch mit ndern Kirchenlehrern dieser Periode sprach sich unter ndern *Gregor* von Nazianz dahin aus, dass die Schöpfung urch den Sohn vollbracht und durch den Geist vollndet sei[2].

[1] Symb. apost.: Credo in Deum Patrem omnipotentem, creatorem cœli terræ. Vgl. *Rufin* z. d. St., welcher zeigt, wie alles *durch* den Sohn schaffen sei. Das Symb. Nic. nennt vor allem den Vater παντοκράτορα ντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν, sagt aber auch vom Sohne: δι' οὗ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ. Symb. Const. nnt den Geist τὸ ζωοποιοῦν.

[2] Orat. XXXVIII, 9 p. 668: ... καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ἦν, λόγῳ συμπληρούμενον καὶ πνεύματι τελειούμενον. Er nennt auch den Sohn τεχνίτης λόγος. gl. *Ullmann* S. 490. — Nach *Augustins* Vorgange bezogen auch andere eologen die Schöpfung auf die ganze Trinität. So *Fulg.* von Ruspe de n. c. 8.

§. 129.

Zweck der Schöpfung. Erhaltung, Vorsehung, Weltregierung.

Dass die Schöpfung nicht um Gottes[1], sondern um des nschen willen vorhanden sei, wurde dogmatisch behauptet und rhetorisch ausgeführt[2]. Auf die Zusammengehörigkeit von Schöpfung und Erhaltung machte, einer mechanischen Weltansicht gegenüber, der tiefsinnige *Augustin*

aufmerksam[3], und besonders wurde die Lehre von der Vorsehung in dieser Periode sorgfältig behandelt, indem *Chrysostomus* und *Theodoret* im Morgenlande, *Salvian* im Abendlande ihr ganze Schriften widmeten[4]. Besonders nachdrücklich wurde, dem Geiste des Christenthums gemäss, gezeigt, wie sich die Vorsehung Gottes auch auf das Einzelne erstrecke[5]. Gleichwohl konnte *Hieronymus* sich mit dem Gedanken nicht befreunden, dass Gott auch für die niedere Schöpfung eine specielle Sorge trage, weshalb er nur die Gattung, nicht aber das Individuum in den Bereich der göttlichen Providenz zog[6]. Damit bahnte er dem afrikanischen Bischof *Junilius* (in der Mitte des 6. Jahrhunderts) den Weg zu einer Unterscheidung von gubernatio generalis und specialis[7], die den lebendigen Gottesbegriff wenigstens nach einer Seite hin in einen abstracten Mechanismus zu verwandeln sich anschickte.

[1] So behauptet *Augustin* de vera rel. 15, dass, wenn die Engel Gott dienen, dies nicht Gott, sondern ihnen nütze. Deus enim bono alterius non indiget, quoniam a se ipso est.

[2] *Nemesius* de nat. hom. I, p. 30 ss. (ed. Oxon. 1671): Ἀπέδειξεν οὖν ὁ Λόγος τὴν τῶν φυτῶν γένεσιν μὴ δι' ἑαυτήν, ἀλλ' εἰς τροφὴν καὶ σύστασιν τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ἄλλων ζώων γεγενημένην .... und dann ebenso von den Thieren p. 34: Κοινῇ δὲ πάντα πρὸς θεραπείαν ἀνθρώπων συντελεῖν πέφυκε, καὶ τὰ μὴ ταῖς ἄλλαις χρείαις χρήσιμα, was durch Beispiele der nützlichen Hausthiere erläutert und in Beziehung auf schädliche Thiere durch die Bemerkung berichtigt wird, dass diese erst nach dem Falle schädlich geworden, und dass der Mensch auch jetzt noch Mittel genug in Händen habe, sie zu bekämpfen. — Vgl. *Chrysostom.* hom. πρὸς τοὺς καταλείψαντας τὴν ἐκκλησίαν (Opp. T. VI, p. 272; ed. *Bauermeister* p. 8): Ἥλιος ἀνέτειλε διὰ σέ, καὶ σελήνη τὴν νύκτα ἐφώτισε, καὶ ποικίλος ἀστέρων ἀνέλαμψε χορός· ἔπνευσαν ἄνεμοι διὰ σέ, ἔδραμον ποταμοί· σπέρματα ἐβλάστησαν διὰ σέ, καὶ φῶτα ἀνεδόθη, καὶ τῆς φύσεως ὁ δρόμος τὴν οἰκείαν ἐτήρησε τάξιν, καὶ ἡμέρα ἐφάνη καὶ νὺξ παρῆλθε, καὶ ταῦτα πάντα γέγονε διὰ σέ. Doch lehrt auch Chrysostomus, dass Gott δι' ἀγαθότητα μόνην die Welt geschaffen habe, de prov. I. T. IV, p. 142. Vgl. *August.* de div. quæst. 28. (Opp. T. VI). *Gregor. Nyss.* or. catech. c. 5; de hominis opificio c. 2. *Lact.* inst. VII, 4.

[3] Im Allgemeinen de morib. eccles. cath. c. 6: Nullum enim arbitror aliquo religionis nomine teneri, qui non saltem animis nostris divina providentia consuli existimet. — Dann protestirt er namentlich gegen die vor und nach ihm so beliebte populäre Vorstellung von einem Baumeister, dessen Werk ja fortbesteht, wenn auch der Baumeister sich entfernt. Die Welt würde aufhören, wenn sich ihr Gott entzöge, de Genesi ad litt. IV, c. 12; enchirid. ad Laurent. c. 27. Verwahrung gegen den Pantheismus de civ. Dei VII, 30: Sic itaque administrat omnia, quæ creavit.

m ipsa proprios exercere et agere motus sinat. Quamvis enim nihil esse t sine ipso, non sunt quod ipse. «*Die Welt ist nicht ausser Gott. st in Gott, aber nicht so, dass Gott der Ort ist, sondern auf rein dsche Art.*» *Schleierm.* a. a. O. S. 168. Aehnlich *Gregor* von Naz. XVI, 5 p. 302; bei *Ullmann* S. 491.

Chrysost. 3 BB. de fato et providentia. *Theodoret* 10 Reden περὶ ίας προνοίας. *Salvianus* de gubernatione Dei s. de prov. Vgl. auch *ius* de natura hominis (περὶ φύσεως ἀνθρώπου) c. 42 ss.

Nemes. l. c. c. 44, p. 333: Πάντα γὰρ ἤρτηται τοῦ Θεοῦ θελήματος· τεῦθεν ἀρύεται τὴν διαμονὴν καὶ σωτηρίαν. Ὅτι δὲ καὶ ἡ τῶν ἀτόμων πληθυσμένων ὑπόστασις προνοίας ἐστὶ δεκτική, δῆλον ἐκ τῶν ζώων τῶν πισι καὶ ἡγεμονίαις διοικουμένων, ὧν πολλὰ εἴδη· καὶ γὰρ μέλισσαι καὶ κες καὶ τὰ πλεῖστα τῶν συναγελαζομένων ὑπό τισιν ἡγεμόσι τέτακται, λουθεῖ πειθόμενα. Uebrigens machte Nemes. einen Unterschied zwi- *Schöpfung* und *Vorsehung*, und giebt eine Definition von der letztern p. 308: Οὐ γὰρ ταὐτό ἐστι πρόνοια καὶ κτίσις· κτίσεως μὲν γὰρ τὸ κα- σῆσαι τὰ γινόμενα, προνοίας δὲ τὸ καλῶς ἐπιμεληθῆναι τῶν γενομέ- · u. c. 43, p. 315: Πρόνοια τοίνυν ἐστὶν ἐκ Θεοῦ εἰς τὰ ὄντα γινομένη μα· ὁρίζονται δὲ καὶ οὕτως αὐτήν· πρόνοιά ἐστι βούλησις Θεοῦ, δι' ἣν τὰ ὄντα τὴν πρόσφορον διεξαγωγὴν λαμβάνει κτλ. Ueberhaupt finden er schon eine ausgeführte Teleologie.

Hieronym. comment. in Abacuc c. 1 (Opp. T. VI, p. 148): Sicut in ibus etiam per singulos currit Dei providentia, sic in cæteris ani- is generalem quidem dispositionem et ordinem cursumque rerum ;ere possumus, verbi gratia: quomodo nascatur piscium multitudo it in aquis, quomodo reptilia et quadrupedia oriantur in terra et ı alantur cibis. Cæterum absurdum est ad hoc Dei deducere ma- m, ut sciat per momenta singula, quot nascantur culices, quotve atur [vgl. dagegen Matth. 10, 29. 30], quæ cimicum et pulicum et rum sit multitudo in terra, quanti pisces in mari natent, et qui de bus majorum prædæ cedere debeant. Non simus tam fatui adula- Dei, ut, dum potentiam ejus etiam ad ima detrahimus, *in nos ipsi si simus* (!), eandem rationabilium quam irrationabilium providen- sse dicentes. — Eine ähnliche Vorstellung findet sich schon bei *Ar-* der nicht einmal zugiebt, dass Gott die niedern Thiere geschaffen adv. gent. II, 47), woraus dann freilich sich auch eine specielle Vor- g über dieselben ergeben müsste (IV, 10).

unil. de partibus legis divinæ lib. II, c. 3 ss. (bibl. max. PP. T. X,). Die allgemeine Providenz zeigt sich in der Erhaltung der Gat- ınd der Zustände, die besondere 1) in der Fürsorge Gottes für die und Menschen, 2) in der der Engel für die Menschen, 3) in der enschen für sich selbst.

§. 130.

Theodicee.

Die Polemik gegen die Manichäer, denen sich indessen ermaassen *Lactanz* näherte[1], erforderte eine genauere ition des Bösen in der Welt und eine Scheidung des

physischen Uebels vom sittlichen Bösen (der Sünde) in der Weise, dass das letztere als die eigentliche Wurzel des erstern erkannt wurde: so dass entweder die Uebel in der Welt (objectiv) als nothwendige Folge und Strafe der Sünde, oder (subjectiv) als Erscheinungen betrachtet wurden, die an und für sich gut sind und nur durch die Beschränktheit unsrer Erkenntniss, die Verstimmung unsres Gemüthes, oder durch den verkehrten Gebrauch unsres Willens den Charakter des Bösen annehmen, während sie von dem Weisen und Frommen zu heilsamen Fortschritten in der Erkenntniss und zur Uebung in der Geduld, im Blick auf eine bessere Zukunft, benutzt werden[2].

[1] Inst. div. II, c. 8, wo sich auch die ungenügende Ansicht findet, die übrigens auch dem *Augustin* nicht fremd ist (enchir. ad Laur. c. 27), dass das Böse schon um des *Contrastes* willen da sein müsse, als ob das Gute nur gut wäre durch den Gegensatz des Bösen, und mit der Hebung dieses Gegensatzes selbst aufhörte es zu sein.

[2] *Athanas.* contra gent. c. 7. *Basil. M.* in Hexaëm. hom. II, 4: hom. quod Deus non est auctor malorum (im Zusammenhange) Opp. T. II, p. 78 (al. I, p. 361). *Klose* S. 54—59. *Gregor. Nyss.* orat. catech. c. 6. *Greg. Naz.* orat. XIV, 30. 31; XVI, 5 (bei *Ullmann* S. 493). *Chrysost.* in 2 Tim. hom. VIII (Opp. XII, 518 E). *Arnob* I, 8. 9. *August.* de civ. Dei XI, 9: Mali enim nulla natura est, sed amissio boni mali nomen accepit. Vgl. c. 22. Feuer, Frost, reissende Thiere, Gifte u. s. w. sind alle heilsam an ihrem Orte und im Zusammenhange mit dem Ganzen; es kommt nur auf einen ihrer Bestimmung gemässen Gebrauch an. So sind Gifte den einen tödtlich, den andern heilsam; Speise, Trank schaden nur der Unmässigkeit.... Unde nos admonet divina providentia, non res insipienter vituperare, sed utilitatem rerum diligenter inquirere, et ubi nostrum ingenium vel firmitas deficit, ita credere occultam, sicut erant quædam, quæ vix potuimus invenire; quia et ipsa utilitatis occultatio aut humilitatis exercitatio est aut elationis attritio; cum omnino natura nulla sit malum nomenque hoc non sit nisi privationis boni. Sed a terrenis usque ad cœlestia et a visibilibus usque ad invisibilia sunt aliis alia bona meliora; ad hoc inæqualia, ut essent omnia etc. Vgl. de vera rel. c. 12. Die Uebel sind als Strafe heilsam, ibid. c. 15: . . . amaritudine pœnarum erudiamur. Darüber aber, dass auch die Gerechten wie die Ungerechten zu leiden haben, und warum? de civ. Dei I, 8—10. Erst durch die Liebe zu Gott erhebt sich der Christ über alles Ungemach: *Toto mundo est omnino sublimior mens inhærens Deo,* de morib. eccles. cath. c. 11. Und darin liegt doch wohl der Schwerpunkt aller Theodicee (Röm. 8, 28).

§. 131.

Angelologie und Angelolatrie.

J. B. Carpzovii varia historia Angelicorum ex Epiphanio et aliorum veterum monumentis eruta. Helmst. 1772. 4. *Keil*, opusc. acad. II, p. 548 ss.

Dass die Engel Geschöpfe seien, und keine aus dem Wesen Gottes emanirte Aeonen, stellte sich immer schärfer heraus, seit die Begriffe der Zeugung und des Ausgehens vom Vater ausschliesslich auf Sohn und Geist waren angewandt worden[1]; doch betrachtete man die Engel fortwährend als hochbegabte, weit über die Menschen hinausgestellte Geschöpfe[2]. Man erwies ihnen Verehrung; doch ist *Ambrosius* der einzige unter den Kirchenlehrern dieser Periode, der, und zwar nur im Vorbeigehen, eine Anrufung der Engel empfahl[3]. Sowohl die Synode von Laodicea (Mitte des 4. Jahrh.), welche die Angelolatrie verbot, als das Zeugniss des *Theodoret* beweisen indess, dass der Engeldienst, wenigstens in einigen Gegenden des Morgenlandes (vielleicht schon von früher her), in Uebung gewesen sein muss[4]. Sowohl *Theodoret* als *Augustin* erklären sich gegen die Engelverehrung oder wenigstens gegen deren Anrufung, welche selbst *Gregor I.* missbilligte und nur auf die Zeiten des Alten Testaments eingeschränkt wissen wollte[5]. Die von Kaisern und Bischöfen begünstigte Sitte, den Engeln Kirchen zu weihen[6], musste, trotz allen dogmatischen Erklärungen, bei dem Volke den Glauben befördern, dass die Engel Gebete vernähmen und erhörten. Was die weitern dogmatischen Bestimmungen über das Wesen der Engel betrifft, so liess Gregor von Nazianz die Engel *vor* der übrigen Welt entstehen; Andere, wie Augustin, am ersten Schöpfungstage[7]. In der noch in dieses Zeitalter gehörigen, jedoch erst in der Folgezeit allgemein benutzten Schrift des Pseudo-Dionys (de hierarchia cœlesti) wurden die Engel mit fast naturhistorischer Systematik in drei Klassen und neun Ordnungen abgetheilt[8].

[1] *Lactant.* inst. IV, c. 8: Magna inter Dei filium et *cæteros* [sic] *angelos* differentia est. Illi enim ex Deo taciti spiritus exierunt..... Ille vero cum voce ac sono ex Dei ore processit.

[2] *Basil. M.* de Spir. S. c. 16 nennt die Engel ἀέριον πνεῦμα, πῦρ ἄϋλον nach Psalm. 103, 4, und schreibt ihnen daher auch eine gewisse Körperlichkeit zu. *Gregor* von Naz. orat. VI, 12 p. 187: .... φῶς εἰσι καὶ τελείου φωτὸς ἀπαυγάσματα. Nach orat. XXVIII, 31 p. 521 ss. sind die Engel Diener des göttlichen Willens, mächtig durch ursprüngliche und verliehene

Kraft, alles durchstreifend, allen überall leicht gegenwärtig, theils vermöge ihres Diensteifers, theils vermöge der Leichtigkeit ihrer Natur; die einen haben diesen, die andern einen andern Theil der Welt (als Wirkungskreis) erhalten, oder sind entweder diesem oder jenem Theile vorgesetzt (orat. XLII, 9 p. 755 und 27 p. 768), wie es *dem* bekannt ist, der es so angeordnet und vertheilt hat; sie lenken alles zu *einem* Ziel (orat. VI, 12 p. 187), nach dem *einen* Willen des Weltschöpfers; sie preisen die göttliche Grösse und schauen ewig die ewige Herrlichkeit an: nicht damit Gott verherrlicht werde, sondern damit ununterbrochen auch auf die Gott zunächst stehenden Wesen Wohlthaten ausfliessen. Vgl. *Ullmann* S. 494 f. *Augustin* nennt die Engel *sancti angeli*, de civ. Dei XI, 9. *Fulgentius* von Ruspe de trin. c. 8 unterscheidet an ihnen (gestützt auf die Autorität grosser und gelehrter Männer) bestimmt Körper und Geist: durch den letztern erkennen sie Gott, mit Hülfe des erstern erscheinen sie den Menschen. Nach *Gregor d. Gr.* sind die Engel beschränkte Geister (circumscripti) ohne Körper, während Gott allein incircumscriptus ist, dial. lib. IV, c. 29; mor. II, c. 3. Sie heissen ihm auch rationalia animalia, s. *Lau* S. 357 ff.

[3] *Ambrosius* de viduis IX, c. 55: Obsecrandi sunt angeli, qui nobis ad præsidium dati sunt. Mit ihnen nennt er auch die Märtyrer als Mittelspersonen, obwohl er bald nachher selbst wieder den Rath ertheilt, den göttlichen Arzt unmittelbar um Hülfe anzurufen.

[4] *Theodoret* ad Col. 2, 18 u. 3, 17. — Conc. Laod. (320—372?) can. 35 (*Mansi* II, p. 570; *Fuchs* II, S. 330 ff.; *Bruns*, bibl. eccles. I, p. 77; *Gieseler*, KG. I, S. 517 ff. n. Ausg. 594): Ὅτι οὐ δεῖ χριστιανοὺς ἐγκαταλείπειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ, καὶ ἀπιέναι καὶ ἀγγέλους ὀνομάζειν καὶ συνάξεις ποιεῖν· ἅπερ ἀπηγόρευται (worauf das Anathema). Bemerkenswerth ist die dionysische Uebersetzung der Stelle: *angulos*, statt angelos.

[5] *Theodoret* a. a. O. *August.* de vera rel. c. 55: Neque enim et nos videndo *angelos* beati sumus, sed videndo *veritatem*, qua etiam ipsos diligimus angelos et his congratulamur. . . . . Quare honoramus eos caritate, non servitute. Nec eis templa construimus; nolunt enim, se sic honorari a nobis, quia nos ipsos, cum boni sumus, templa summi Dei esse noverunt. Recte itaque scribitur (Apoc. 22) hominem ab angelo prohibitum, ne se adoraret, sed unum Deum, sub quo ei esset et ille conservus. Vgl. contra Faust. XX, 21; confess. X, 42 u. andere Stellen bei *Keil* a. a. O. p. 552. *Gregor M.* in cant. cant. c. 8 (Opp. T. II, p. 454).

[6] Schon Constantin d. Gr. hatte dem heil. Michael eine Kirche zu Constantinopel geweiht (Μιχαήλιον), Sozom. hist. eccl. II, 3; u. *Theodoret* sagt a. a. O. von den Phrygiern und Pisidiern: Μέχρι δὲ τοῦ νῦν εὐκτήρια τοῦ ἁγίου Μιχαὴλ παρ' ἐκείνοις καὶ τοῖς ὁμόροις ἐκείνων ἔστιν ἰδεῖν. Kaiser Justinian und der Bischof Avitus von Vienne weihten ebenfalls den Engeln Kirchen.

[7] *Greg. Naz.* XXXVIII, 9 p. 668. Der Complex der Engel ist ihm der κόσμος νοητός, gegenüber dem κόσμος αἰσθητὸς, ὑλικὸς καὶ ὁρώμενος. Vgl. *Ullmann* S. 497. Dagegen *August.* de civ. D. XI, 9. Sie sind ihm das Licht, das im Anfang geschaffen wurde vor den übrigen Geschöpfen, wobei er zugleich das dies unus (statt primus, יוֹם אֶחָד) dahin urgirt, dass dieser *eine* Lichttag auch die übrigen Schöpfungstage in sich geschlossen, und dann heisst es: Cum enim dixit Deus: *fiat lux, et facta est lux*, si recte in hac luce creatio intelligitur angelorum, profecto facti sunt participes

lucis æternæ, quod [quæ] est ipsa incommutabilis sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, quem dicimus unigenitum Dei filium, ut ea luce illuminati, qua creati, fierent lux, et vocarentur dies participatione incommutabilis lucis et diei, quod est verbum Dei, per quod et ipsi et omnia facta sunt. Lumen quippe verum, quod illuminat omnem hominem in hunc mundum venientem, hoc illuminat et omnem angelum mundum, ut sit lux non in se ipso, sed in Deo: a quo si avertitur angelus, fit immundus.

⁸ Schon die frühern Kirchenlehrer, wie *Basilius d. Gr.* und *Gregor von Nazianz*, nahmen auf der Grundlage der verschiedenen biblischen Benennungen verschiedene Ordnungen von Engeln an, Basil. de Spir. S. c. 16. Greg. orat. XXVIII, 31 p. 521 nennt ἀγγέλους τινὰς καὶ ἀρχαγγέλους, θρόνους, κυριότητας, ἀρχάς, ἐξουσίας, λαμπρότητας, ἀναβάσεις, νοερὰς δυνάμεις ἢ νόας, ohne jedoch das, wodurch sich diese Ordnungen unterscheiden, genau anzugeben, indem er diese innern Verhältnisse der Geisterwelt für etwas der menschlichen Erkenntniss Unzugängliches hält; *Ullmann* S. 494. Vgl. *Augustin* enchirid. ad Laur. 58: Quomodo autem se habeat beatissima illa et superna societas, quæ ibi sint differentiæ personarum, ut cum omnes tamquam generali nomine angeli nuncupentur ..... ego me ista ignorare confiteor. Sed nec illud quidem certum habeo, utrum ad eandem societatem pertineant sol et luna et cuncta sidera etc. Da weiss freilich der kaum ein Jahrhundert spätere *Pseudo-Dionys* bessern Bescheid, welcher in seiner hierarchia cœlestis (ed. *Lansselii*, Par. 1615. fol.) c. 6 sämmtliche Engel in 3 Klassen (Hierarchien) und jede derselben wieder in 3 Ordnungen (τάγματα) theilt: I. 1) θρόνοι, 2) Χερουβίμ, 3) Σεραφίμ; II. 4) κυριότητες, 5) ἐξουσίαι, 6) δυνάμεις; III. 7) ἀρχαί, 8) ἀρχάγγελοι, 9) ἄγγελοι, — wobei er jedoch bemerkt, dass der letztere Ausdruck, wie auch δυνάμεις οὐράνιαι ein gemeinschaftlicher sei für alle (c. 11)*). An ihn schliesst sich *Gregor d. Gr.* hom. in Ezechiel 34, 7 (Opp. T. I, p. 1603; al. II, p. 477) an, der folgende neun Ordnungen kennt: Angeli, Archangeli, Virtutes, Potestates, Principatus, Dominationes, Throni, Cherubim atque Seraphim, die er dann mit den neun Edelsteinen Ezech. 28, 13 zusammenbringt. Gleichwohl besitzen durch Liebe die Engel alles gemeinschaftlich, s. *Lau* S. 359.

§. 132.

Fortsetzung.

Näher als die metaphysischen Bestimmungen über das Wesen der Engel lag dem religiös-sittlichen, mithin dogmatischen Gebiete die Frage, ob die Engel, gleich den Menschen, mit freiem Willen begabt und der Sünde fähig seien? Dass es *vor* dem Falle der bösen Engel also gewesen, wurde allgemein angenommen. Ob aber die guten Engel, welche damals der Verführung widerstanden, fortwährend

---

*) Uebrigens sucht *Pseudo-Dionys* cap. 1 und 2 die grobsinnlichen Vorstellungen von der Gestalt der Engel zu entfernen, und bezeichnet die übliche Terminologie als ἀπότομον τῶν ἀγγελικῶν ὀνομάτων σκευήν (durum angelicorum nominum apparatum), vgl. c. 15 die mystische Auslegung der Engelsbilder.

über sie erhaben blieben, oder ob die Möglichkeit zu neuen Sünden auch bei ihnen stattfände? darüber waren die Meinungen getheilt, indem *Gregor* von Nazianz, und noch entschiedener, als er, *Cyrill* von Jerusalem an diese[1], *Augustin* und *Gregor d. Gr.* an jene Meinung sich anschlossen[2].

[1] *Gregor* meint, die Engel seien nicht ἀκίνητοι, aber wohl δυσκίνητα zum Bösen, orat. XXVIII, 31 p. 521. Und zu dieser Annahme entschloss er sich aus Consequenz wegen des einmal geschehenen Falles Lucifers, orat. XXXVIII, 9 p. 668; orat. XLV, 5 p. 849. *Ullmann* S. 496. (Vgl. auch *Basil. M.* de Spir. S. c. 16.) — *Cyrill* von Jerus. cat. II, 10 will jedoch das Prädicat der Sündlosigkeit Christo allein reservirt wissen, und behauptet, dass auch die Engel der Sündenvergebung bedürften. — Vgl. *Lactanz* inst. VII, 20: Angeli Deum metuunt, quia *castigari* ab eo possunt inenarrabili quodam modo.

[2] *Augustin* de ver. rel. I, 13: Fatendum est enim, et angelos natura esse mutabiles, si solus Deus est incommutabilis; sed ea voluntate, qua magis Deum quam se diligunt, *firmi et stabiles manent in illo* et fruuntur majestate ipsius, ei uni libentissime subditi. Laut dem enchiridion c. 28 erhielten nach dem Falle der bösen Engel die guten, was sie vorher nicht hatten, certam scientiam, qua essent de sua sempiterna et nunquam casura stabilitate securi, was offenbar auch seinen anthropologischen Ansichten von dem donum perseverantiæ entspricht und deutlich hervortritt de civ. D. XI, 13: Quis enim catholicus christianus ignorat nullum novum diabolum ex bonis angelis ulterius futurum: sicut nec istum in societatem bonorum angelorum ulterius rediturum? Veritas quippe in Evangelio sanctis fidelibusque promittit, quod erunt æquales angelis Dei; quibus etiam promittitur, quod ibunt in vitam æternam. Porro autem si nos certi sumus nunquam nos ex illa immortali felicitate casuros, illi vero certi non sunt: jam potiores, non æquales eis erimus; sed quia nequaquam Veritas fallit, et æquales eis erimus, profecto etiam ipsi certi sunt suæ felicitatis æternæ. Vgl. *Pseudo-Dionys* c. 7. Auch nach *Gregor d. Gr.* haben die guten Engel die confirmatio in bono erlangt als eine Gabe Gottes, Ezech. lib. I, hom. 7; mor. V, c. 38 und XXXVI, c. 7. *Lau* S. 362.

§. 133.

Teufel und Dämonen.

Dass *Hochmuth* die nächste, eigentliche Ursache des Falles gewesen, war die herrschende Vorstellung[1]. Uebrigens wurde der Teufel auch in dieser Periode, mit Ausnahme von *Lactanz*, der sich dem manichäischen Dualismus nähert[2], als ein Wesen von beschränkter Macht gefasst[3], dessen Reizungen der gläubige Christ zu widerstehen vermöge[4]. Nur schüchtern wagten es noch *Didymus* von Alexandrien und *Gregor* von Nyssa die Hoffnung des Origenes zu erneuern, als ob der Teufel sich dereinst wieder

bekehren könnte[5]. *Cyrill* von Jerusalem dagegen, wie auch *Hieronymus* und *Augustin* widersetzten sich dieser Annahme, die mit den übrigen origenistischen Irrthümern im sechsten Jahrhundert von Justinian verdammt wurde[6]. Dämonische Kräfte dachte man sich fortwährend wirksam[7], und rühmte dagegen die Macht des Namens Christi und des Kreuzes[8].

[1] *Euseb.* demonstr. evang. IV, 9. *August.* de vera rel. I, 13: Ille autem angelus magis se ipsum quam Deum diligendo subditus ei esse noluit et *intumuit per superbiam,* et a summa essentia defecit et lapsus est, et ob hoc minus est quam fuit, quia eo quod minus erat frui voluit, quum magis voluit sua potentia frui, quam Dei. De catechiz. rudibus §. 30: *Superbiendo* deseruit obedientiam Dei et Diabolus factus est. De civ. D. XII, c. 6: Cum vero causa miseriæ malorum angelorum quæritur, ea merito occurrit, quod ab illo qui summe est aversi ad se ipsos conversi sunt, qui non summe sunt: et hoc vitium quid aliud quam superbia nuncupatur? *Initium* quippe *omnis peccati superbia.* Vgl. enchirid. ad Laur. c. 28. Mit dem *Stolze* verband sich auch der *Neid,* vgl. *Greg. Naz.* orat. XXXVI, 5 p. 637 u. VI, 13 p. 187. *Ullmann* S. 499. *Greg. Nyss.* orat. catech. c. 6: Ταῦτα δὲ [nämlich die Herrlichkeit des Protoplasten] τῷ ἀντικειμένῳ τοῦ κατὰ τὸν φθόνον πάθους ὑπεκκαύματα ἦν. *Cassian* collat. VIII, 10 nennt beide zugleich, superbia und invidia. *Gregor d. Gr.* hebt ebenfalls den Stolz hervor. Durch diesen wurde der Teufel verleitet, eine privata celsitudo zu erstreben, mor. XXI, c. 2; XXXIV, c. 21. *Lau* S. 365. — Die Vorstellung von wollüstigem Reiz trat zurück, und namentlich ward die von den frühern Lehrern missverstandene Stelle von den Egregoren Gen. 6, 2, die indessen auch von *Eusebius* (præp. ev. V, 4), *Ambrosius* (de Noë et arca c. 4) und *Sulpicius Severus* (hist. sacr. 1, 3) in ähnlichem Sinne ausgelegt wurde, von *Chrysostomus, Theodoret* und *Cyrill* von Alexandrien, *Augustin* und *Cassian* durch eine genauere Exegese berichtigt. Vgl. Chrys. hom. in Gen. XXII (Opp. T. II, p. 216). Theodoret in Gen. quæst. 47 (Opp. T. I, p. 58): Ἐμβρόντητοι ὄντες καὶ ἄγαν ἠλίθιοι, ἀγγέλους τούτους ἀπέλαβον, und fab. hær. ep. V, 7 (Opp. IV, p. 402): Παραπληξίας γὰρ ἐσχάτης τὸ τοῖς ἀγγέλοις προσάψαι τὴν τῶν ἀνθρώπων ἀκολασίαν. Cyrill. Al. contra Anthropomorphitas c. 17 (Opp. T. VI, p. 384); contra Julian. lib. IX, p. 296 s. August. de civ. Dei XV, 23; quæst. 3 in Gen. Cassian coll. VIII, c. 20. 21. *Hilarius* (in Psalm. CXXXII, p. 403) erwähnt noch die ältere Erklärung, ohne sie jedoch zu billigen. *Philastrius* dagegen setzt sie bereits unter die Ketzereien, hær. 107 (de gigantibus tempore Noë).

[2] Inst. II, 8. Ehe Gott die Welt schuf, erzeugte er einen ihm gleichen Geist (den Logos), der mit den Eigenschaften des Vaters begabt war; dann aber schuf er einen andern, in welchem der göttliche Same nicht blieb (in quo indoles divinæ stirpis non permansit). Er fiel *aus Neid* vom Guten zum Bösen ab, und veränderte seinen Namen (contrarium sibi nomen ascivit). Die Griechen nennen ihn διάβολος, die Lateiner criminator, quod crimina, in quæ ipse illicit, ad Deum deferat [daher auch obtrectator]. Er beneidet besonders seinen Vorgänger (den Erstgebornen), weil dieser Gott angenehm blieb. In der Annahme, dass der Neid die

Ursache des Abfalls gewesen, stimmt also *Lactanz* mit den übrigen Lehrern überein. Aber schon die Art, wie er den Satan als den nachgebornen Sohn Gottes betrachtet und ihn mit dem Erstgebornen in Parallele stellt, hat einen gnostisch-manichäischen Anstrich. Wenn nun vollends die in vielen Codicibus fehlende, aber wahrscheinlich nur aus Schonung gegen Lactanz frühzeitig ausgemerzte Stelle ächt wäre, wonach derselbe den Logos die rechte und den Satan die linke Hand Gottes nennt, so würde diese Ansicht noch offener den Manichäismus aussprechen, obwohl auch dann noch über dem Gegensatze von Logos und Satan die Einheit des Vaters bliebe; eine Vorstellung, die indessen wieder den Vorwurf des Arianismus nach sich ziehen würde. Dies haben auch die Kritiker, welche die Stelle wegliessen, gefühlt. Vgl. die Anm. von *Cellarius* in der Ausg. von *Bünemann* I, p. 218. Vgl. Cap. IX, wo der Ausdruck *Antitheus* gebraucht wird (Arnob. contra gent. IV, 12 und *Orelli* z. d. St.). Gegen die manichäische Vorstellung s. *August.* contra Faust. 21, 1 u. 2*).

³ *Gregor d. Gr.* nennt ihn geradezu ein dummes Thier; denn er hofft auf den Himmel, ohne ihn erlangen zu können, und fängt sich in seinem eigenen Netz, mor. XXXIII, c. 15. *Lau* S. 364.

⁴ *Greg. Naz.* orat. XL, 10 p. 697 bezeichnet besonders das *Taufwasser* und den *Geist*, womit man die Pfeile des Bösewichts auslöschen könne. Christo konnte der Satan nichts anhaben; nur durch seine Verhüllung getäuscht, hielt er ihn für einen blossen Menschen. Aber auch der mit Christo verbundene gläubige Christ kann widerstehen, orat. XXIV, 10 p. 443: Παχύτεραι γὰρ αἱ καθαραὶ ψυχαὶ καὶ θεοειδεῖς πρὸς θήραν τοῦ ἐνεργοῦντος, κἂν ὅτι μάλιστα σοφιστικὸς ᾖ καὶ ποικίλος τὴν ἐπιχείρησιν. Der Behauptung des *Hilarius* in Psalm. CXLI, p. 541: Quidquid inquinatum homines gerunt, a Diabolo suggeritur, widersprach *Gennadius* de eccles. dogm. c. 48: Non omnes malæ cogitationes nostræ semper Diaboli instinctu excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt. Vgl. auch *Chrysostomus* de prov. c. 5 (Opp. IV, p. 150.) *August.* de advers. leg. II, 12 und anderwärts.

⁵ *Didym.* enarr. epp. cathol. e vers. lat. (bibl. PP. max. T. IV, p. 325 C) zu 1 Petr. 3, 22 sagt blos, dass Christus die Erlösung für alle vernünftige Wesen (cuncta rationalia) vollbracht habe. Deutlicher spricht sich *Greg. Nyss.* orat. catech. c. 26 aus (s. bei *Münscher v. Cölln* I, S. 97); doch erklärt Germanus bei Photius cod. 233 die Stelle für verfälscht. Auch beklagte sich noch *Orosius* in einem Briefe an Augustin (Opp. Aug. T. VIII) über einige Männer, welche die origenistischen Irrthümer in dieser Beziehung aufwärmten.

⁶ *Cyrill* von Jerus. cat. IV, p. 51 schreibt dem Teufel ein unbiegsames Herz und einen unverbesserlichen Willen zu; vgl. *August.* ad Oros. contra Priscillian. et Orig. c. 5 ss. (Opp. T. VIII, p. 433 ss.); de civ. Dei XXI, 17: . . . Qua in re misericordior profecto fuit Origenes, qui et ipsum Diabolum atque angelos ejus post graviora pro meritis et diuturniora supplicia ex illis cruciatibus eruendos atque sociandos sanctis angelis credidit. Sed illum et propter hoc et propter alia nonnulla . . . .

---

*) Die von *Baumgarten-Crusius* S. 987 angeführte treffende Stelle: Diabolus non simpliciter Deus est, sed illis Deus existit, qui illum Christo anteponunt (nach 2 Cor. 4, 4), findet sich wohl dem *Sinne* nach, aber nicht wörtlich hier.

non immerito reprobavit. Uebrigens zeigt er, wie das Aufhören der Höllenstrafen für die verdammten Menschen consequent auch zur Befreiung des Teufels hinführe, welche Ansicht aber um so verkehrter sei, dem Worte Gottes gegenüber, je gnädiger und milder sie in den Augen der Menschen sich ausnehme. — Ueber die endliche Verdammung der origen. Meinung s. *Mansi* T. IX, p. 399. 518. — Nach *Gregor d. Gr.* behält indessen der Teufel auch in seinem verdammten Zustande eine potentia sublimitatis, mor. XXIV, 20; XXXII, c. 12. 15. Er hat noch immer Freude, das Böse auszusäen, und eine grosse Macht, die jedoch durch Christum gebrochen ist. Ueberdies steht ihm die letzte Strafe erst noch bevor, nach dem allgemeinen Gerichte. Vorher wird er sich noch als Antichrist manifestiren, vgl. die Stellen bei *Lau* S. 365 ff.

[7] *Euseb.* præp. ev. III, c. 14—16. *August.* de civ. Dei II, c. 24; X, 21: Moderatis autem præfinitisque temporibus etiam potestas permissa dæmonibus, ut hominibus quos possident excitatis inimicitias adversus Dei civitatem tyrannice exerceant. — Gegen den allgemein verbreiteten Glauben jedoch, dass der Wahnsinn von dämonischen Einwirkungen herrühre, gab schon der Arzt *Posidonius* (nach Philostorg. h. e. VIII, c. 10) die Versicherung: Οὐχὶ δαιμόνων ἐπιθέσει τοὺς ἀνθρώπους ἐκβακχεύεσθαι, ὑγρῶν δέ τινων κακοχυμίαν τὸ πάθος ἐργάζεσθαι, μηδὲ γὰρ εἶναι παράπαν ἰσχὺν δαιμόνων, ἀνθρώπων φύσιν ἐπηρεάζουσαν. Gleichwohl behauptete sich die populäre Ansicht auch in den meisten theologischen Systemen fort.

[8] *Athanas.* de incarn. verbi Dei c. 48 (Opp. T. I, p. 89). *Cyrill* v. Jerus. cat. XIII, 36: [Ὁ σταυρὸς] σημεῖον πιστῶν καὶ φόβος δαιμόνων· . . . . ὅταν γὰρ ἴδωσι τὸν σταυρὸν, ὑπομιμνήσκονται τοῦ ἐσταυρωμένου, φοβοῦνται τὸν συντρίψαντα τὰς κεφαλὰς τοῦ δράκοντος. *Cassian* coll. VIII, 19 unterscheidet die wahre Macht des Glaubens, der die Dämonen unterliegen, von der Zauberkraft, die auch Gottlose über die bösen Geister üben können, indem diese als ihr Gesinde (familiares) ihnen gehorchen. Ein anschauliches Bild von den magischen Wirkungen des Kreuzeszeichens gegen die dämonischen Einflüsse auch auf die Thierwelt giebt das Gedicht des *Severus Sanctus Endelechius* de mortibus boum (ed. *Piper,* Gött. 1835. 8., wo sich auch in der Einleitung noch mehrere hierauf bezügliche Stellen aus den Vätern finden), p. 105 ss.:

Signum, quod perhibent esse crucis Dei,
Magnis qui colitur solus in urbibus,
Christus, perpetui gloria numinis,
Cujus filius unicus:

Hoc signum mediis frontibus additum
Cunctarum pecudum certa salus fuit.
Sic vero Deus hoc nomine præpotens
Salvator vocitatus est.

Fugit continuo sæva lues greges,
Morbis nil licuit. Si tamen hunc Deum
Exorare velis, credere sufficit:
Votum sola fides juvat.

3. Soteriologie.

§. 134.

Die Erlösung durch Christum.

Tod Jesu.

Dœderlein, de redemtione a potestate Diaboli insigni Christi beneficio (diss. inaug. 1774. 1775), in dessen opusc. acad. Jen. 1789. *Baur*, christliche Lehre von der Versöhnung, S. 67—118.

Eine wichtige Stellung behauptete in dieser Periode die Lehre vom Teufel in der Soteriologie, insofern *Gregor* von Nyssa und mit ihm noch andere Kirchenlehrer, auch des Abendlandes, der frühern Vorstellung von einem betrüglichen Tausch sich hingaben, den Gott mit dem Teufel getroffen habe, um die Menschen zu erlösen[1]; doch fand diese Vorstellung auch lebhaften Widerspruch bei *Gregor* von Nazianz, obwohl auch *er* dem Gedanken an eine Ueberlistung des Teufels von Seiten Gottes Raum gab[2]. Die Vorstellung von einer an Gott abgetragenen Schuld gewann indessen, nach dem Vorgange des *Athanasius*[3], die Oberhand; sowie auch *die* Ansicht, dass noch mehr als das Schuldige geleistet worden sei, zuerst in dem Vortrage rhetorisirender Lehrer ihren Ort hatte[4], ohne dass es damit noch zu einem dogmatischen Abschluss gekommen wäre. Neben dieser objectiven Auffassung finden wir jedoch auch noch die subjective, d. h. sowohl die mystisch-symbolische[5] auf der einen, als die ethisch-rationale Betrachtungsweise des Todes Jesu auf der andern Seite[6]; was damit zusammenhing, dass überhaupt das erlösende Princip auch jetzt noch nicht in den Tod des Erlösers allein, sondern in dessen ganze gottmenschliche Erscheinung und Lebensentwicklung[7] gesetzt und die Vorstellung über das *Wie* der Erlösung noch freigegeben wurde[8].

[1] *Gregor. Nyss.* orat. cat. c. 22—26. Der Gedankenzusammenhang ist dieser: Die Menschen sind durch die Sünde in die Sklaverei des Teufels gerathen. Jesus bot sich nun dem Teufel als Kaufpreis an, um welchen er die Seelen der Uebrigen loslasse. Der schlaue Teufel ging den Tausch ein, weil ihm an dem *einen* hochgestellten Jesus mehr gelegen war, als an all den Uebrigen. Aber er wurde trotz dieser Schlauheit betrogen, da er Jesum nicht in seiner Gewalt behalten konnte. Schon darin, dass Jesus die Gottheit, vor der sich der Teufel wohl gefürchtet hatte, unter seiner Menschheit verbarg und so den Teufel durch den Schein des Fleisches täuschte, lag gewissermaassen ein Betrug von Seiten Gottes*) (ἀπάτη

*) Die nahe Verwandtschaft dieser Annahme mit dem Doketismus, der immer wieder aufzutauchen suchte, liegt auf der Hand. S. *Baur* a. a. O. S. 82. 83.

τίς ἐστι τρόπον τινά). Allein nach dem jus talionis findet Gregor diesen Betrug erlaubt; der Teufel hatte ja zuerst die Menschen betrogen, und während sein Betrug die Absicht hatte, die Menschen zu verführen, lag dem Betruge Gottes die gute Absicht zum Grunde, die Menschen zu erlösen. (Also heiligt der Zweck die Mittel? — Uebrigens versteckt sich hinter diese dramatische Darstellung der Sache jene tiefere, auch in den spätern wunderlichen Sagen des Mittelalters witzig durchgeführte Idee, dass der Teufel bei all seiner List doch am Ende von der Weisheit Gottes überlistet werde und ihr gegenüber als der dumme Teufel erscheine.) Vgl. *Ambrosius* in ev. Luc. (Opp. III, col. 10, I.): Oportuit *hanc fraudem* Diaboli fieri, ut susciperet corpus Dominus Jesus, et corpus hoc corruptibile, corpus infirmum, ut crucifigeretur ex infirmitate. *Rufin* expos. p. 21: Nam sacramentum illud susceptæ carnis hanc habet causam, ut divina filii Dei virtus velut hamus quidam habitu humanæ carnis obtectus..... principem mundi invitare possit ad agonem: cui ipse carnem suam velut escam tradidit, ut hamo eum divinitatis intrinsecus teneret insertum et effusione immaculati sanguinis, qui peccati maculam nescit, omnium peccata deleret, eorum duntaxat, qui cruore ejus postes fidei suæ significassent. Sicuti ergo hamum esca conseptum si piscis rapiat, non solum escam cum hamo non removet, sed ipse de profundo esca aliis futurus educitur: ita et is, qui habebat mortis imperium, rapuit quidem in mortem corpus Jesu, non sentiens in eo hamum divinitatis inclusum; sed ubi devoravit, hæsit ipse continuo, et disruptis inferni claustris velut de profundo extractus traditur, ut esca ceteris fiat (mit Anspielung auf Schriftstellen, namentlich auf Hiob: Adduces draconem in hamo et pones capistrum circa nares ejus). *Leo M.* sermo XXII, 3 und andere Stellen (vgl. *Perthel* a. a. O. S. 171 ff.). *Greg. M.* in ev. L. 1. hom. 16, 2; hom. 25, 8 bei *Münscher v. Cölln* I, S. 429 (vgl. *Lau* a. a. O. S. 446 ff.) und *Isidor. Hispal.* sent. lib. III, dist. 49 (illusus est Diabolus morte Domini quasi avis) bei *Baur* S. 79.

Es herrscht jedoch zwischen den verschiedenen Lehrern der Unterschied, dass die Einen sich mehr bei der allgemeinern Vorstellung begnügen von der Gewalt, welche der Teufel über die Menschen besessen habe, während Andere (namentlich *Augustin*) dem Teufel ein reales Recht einräumen, vgl. *Baur*, Versöhnungslehre S. 68 ff.

[2] Orat. XLV, p. 862 s.: «Wir waren unter der Gewalt des Argen, indem wir unter die Sünde verkauft waren und die Lust für Schlechtigkeit eintauschten. Wenn nun das Lösegeld keinem andern gegeben wird, als dem gewalthabenden Besitzer, so frage ich, wem wurde dieses dargebracht? und um welcher Ursache willen? Etwa dem Argen (dem Satan) selbst? Pfui des tollkühnen (schmählichen?) Gedankens (φεῦ τῆς ὕβρεως). Dann hätte ja der Räuber nicht blos *von* Gott, sondern *Gott selbst* (in Christo) als ein Lösegeld und einen überschwänglichen Lohn empfangen für seine Tyrannei..... Oder dem Vater? Aber hier fragt es sich erstlich, wie so? denn *er* (Gott) hielt uns ja nicht in seiner Gewalt. Sodann, welchen Grund kann man angeben, *dass der Vater sich am Blute des Eingebornen ergötzt haben sollte?* während er nicht einmal den Isaak annahm, der ihm von seinem Vater dargebracht wurde, sondern das Opfer eines vernünftigen Wesens in das eines Widders verwandelte? Oder ist es nicht offenbar, dass der Vater das Lösegeld annahm, nicht weil er

dasselbe verlangte oder bedurfte, sondern um der göttlichen Heilsordnung willen (δι' οἰκονομίαν), und weil der Mensch durch die Menschwerdung Gottes geheiligt werden musste, damit er uns, den Tyrannen mit Gewalt überwindend, befreie und durch Vermittlung des Sohnes zu sich zurückführe?» bei *Ullmann* S. 456 f. Und dennoch war auch Gregor nicht abgeneigt, bei dem Kampfe, in welchem Christus den Satan überwand, einige List gelten zu lassen. «Diese bestand (wie bei Gregor von Nyssa) darin, dass Christus in menschlicher Gestalt erschien, so dass der Teufel meinte, er habe es nur mit einem gewöhnlichen Menschen zu thun, während doch die Kraft und Heiligkeit der Gottheit in ihm wohnte.» Orat. XXXIX, 13 p. 685. *Ullmann* a. a. O.

[3] De incarn. c. 6 ss. Gott hatte den Uebertretenden den Tod gedroht, und musste sonach Wort halten: Οὐκ ἀληθὴς γὰρ ἦν ὁ θεός, εἰ, εἰπόντος αὐτοῦ ἀποθνήσκειν ἡμᾶς, μὴ ἀπέθνησκεν ὁ ἄνθρωπος κτλ. Von der andern Seite aber war es auch wieder Gott nicht geziemend, dass vernünftige und seines Geistes (Logos) theilhafte Geschöpfe verloren gingen wegen des vom Teufel ihnen gespielten Betrugs. War jenes gegen die Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit Gottes, so dieses gegen seine Güte (οὐκ ἄξιον γὰρ ἦν τῆς ἀγαθότητος τοῦ θεοῦ). (Schon die Prämissen zur spätern anselmischen Theorie!) Da nun der Logos sah, dass das Verderben der Menschen nicht anders gehoben werde als durch den Tod, der Logos aber, der unsterbliche Sohn Gottes, nicht sterben konnte, so nahm er einen menschlichen Leib an. Er gab seine Menschheit für alle als Opfer hin und erfüllte das Gesetz durch seinen Tod. Durch seinen Tod hat er zugleich die Gewalt des Todes zerstört (ἠφάνιζε τὸν θάνατον τῇ προσφορᾷ τοῦ καταλλήλου, c. 9, p. 54) u. s. w. Vgl. *Möhlers* Athan. I, S. 157. *Baur* S. 94 ff. Ueber die ähnlichen, mehr allgemein gehaltenen Vorstellungen *Basilius des Gr.* (homil. de gratiar. actione — hom. in Psalm. 48 u. 28 — de Spir. S. 15) vgl. *Klose* S. 65. — Ebenso *Cyrill.* cat. XIII, 33: Ἐχθροὶ ἦμεν θεοῦ δι' ἁμαρτίας, καὶ ὥρισεν ὁ θεὸς τὸν ἁμαρτάνοντα ἀποθνήσκειν· ἔδει οὖν ἓν ἐκ τῶν δύο γενέσθαι, ἢ ἀληθεύοντα θεὸν πάντας ἀνελεῖν ἢ φιλανθρωπευόμενον παραλῦσαι τὴν ἀπόφασιν. Ἀλλὰ βλέπε θεοῦ σοφίαν· ἐτήρησεν καὶ τῇ ἀποφάσει τὴν ἀλήθειαν, καὶ τῇ φιλανθρωπίᾳ τὴν ἐνέργειαν κτλ. *Euseb.* dem. ev. X, 1. *Cyrill. Alex.* de recta fide ad Regin. (Opp. T. V, P. II, p. 132); in ev. Joh. (Opp. T. IV, p. 114).

[4] *Cyrill.* v. Jerus. l. c.: Οὐ τοσοῦτον ἡμάρτομεν, ὅσον ἐδικαιοπράγησεν ὁ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ ἡμῶν τεθεικώς. *Chrysost.* in ep. ad Rom. hom. X, 17: Ὥσπερ εἴ τις ὀβολοὺς δέκα ὀφείλοντά τινα εἰς δεσμωτήριον ἐμβάλοι, οὐκ αὐτὸν δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ γυναῖκα καὶ παιδία, καὶ οἰκέτας δι' αὐτόν· ἐλθὼν δὲ ἕτερος μὴ τοὺς δέκα ὀβολοὺς καταβάλοι μόνον, ἀλλὰ μύρια χρυσοῦ τάλαντα χαρίσαιτο, καὶ εἰς βασιλικὰς εἰσαγάγοι τὸν δεσμώτην . . . . οὕτω καὶ ἐφ' ἡμῶν γέγονε· πολλῷ γὰρ πλείονα ὧν ὀφείλομεν κατέβαλεν ὁ Χριστός, καὶ τοσούτῳ πλείονα, ὅσῳ πρὸς ῥανίδα μικρὰν πέλαγος ἄπειρον. Ueber ähnliche Vorstellungen *Leo's d. Gr.*, sowie über die ganze Erlösungstheorie dieses Kirchenvaters s. *Griesbach* opusc. S. 98 ff.

[5] So bei *Gregor* von Nazianz, orat. XXIV, 4 p. 439: «Er ist an das Kreuz hinaufgegangen und hat mich mit sich genommen, um meine Sünde anzuheften, und über die Schlange zu triumphiren, und das Holz zu heiligen, und die Lust zu überwinden, und den Adam wieder zum Heil

zurückzuführen, und das gefallene Ebenbild wiederherzustellen» .... Orat. XLV, 28 p. 867: «Gott wurde Mensch und starb, damit wir lebten: wir sind mit ihm gestorben, um gereinigt zu werden, mit ihm auferstanden, da wir mit ihm gestorben, mit ihm verherrlicht, da wir mit ihm auferstanden sind.» *Ullmann* S. 450. Vgl. orat. XXXVI, p. 580, bei *Münscher v. Cölln* I, 435 und die dort angeführten Stellen von Hilarius de trin. II, 24 und Augustin de trin. IV, 12.

[6] Es ist bemerkenswerth, dass namentlich *Augustin*, von praktischem Sinne geleitet, diese sittliche Bedeutung des Todes Jesu (gleichsam als Gegengewicht gegen die so leicht missverständliche Heilstheorie) besonders stark heraushob: Tota itaque vita ejus disciplina morum fuit (de vera rel. c. 16). Christus ist gestorben, damit Niemand den Tod, noch die grausamsten Todesarten fürchten möge, de fide et symb. c. 6; de divers. quæst. qu. 25 (Opp. T. VI, p. 7). Die im Tod erwiesene Liebe soll uns zur Gegenliebe erwecken, de catech. rud. c. 4: Christus pro nobis mortuus est. Hoc autem ideo, quia finis præcepti et plenitudo legis charitas est, ut et nos invicem diligamus, et quemadmodum ille pro nobis animam suam posuit, sic et nos pro fratribus animam ponamus...... Nulla est enim major ad amorem invitatio, quam prævenire amando, et nimis durus est animus, qui dilectionem si nolebat impendere, nolit rependere. Vgl. Lact. inst. div. IV, 23 ss. Basil. M. de Spir. S. c. 15.

[7] Vgl. die in Note 3 angeführte Stelle des *Athanasius* im Zusammenhange. So setzt auch *Greg. Nyss.* orat. catech. c. 27 das erlösende Moment keineswegs (wie man aus seiner obigen Deduction erwarten sollte) blos in den Tod, sondern darein, dass Jesus in allen Momenten des Lebens die Reinheit der Gesinnung bewahrt: . . . μολυνθείσης τῇ ἁμαρτίᾳ τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς, (τὸν Χριστὸν) ἐν ἀρχῇ τε καὶ τελευτῇ καὶ τοῖς διὰ μέσου πᾶσιν ἔδει διὰ πάντων γενέσθαι τὴν ἐκπλύνουσαν δύναμιν, καὶ μὴ τῷ μέν τι θεραπεῦσαι τῷ καθαρσίῳ, τὸ δὲ περιϊδεῖν ἀθεράπευτον —, und ebenso stellt *Augustin* de vera rel. c. 26 Christum als den zweiten Adam dar, als den homo justitiæ im Gegensatz gegen den homo peccati; und wie er im Zusammenhange mit Adam die Sünde und das Verderben sieht, so im lebendigen Zusammenhange mit Christo die Erlösung. Vgl. de libero arbitr. III, 10; de consensu evang. I, c. 35, wo in die Erscheinung des Gottmenschen das Wesen der Versöhnung gesetzt wird. So fasst auch *Gregor d. Gr.* das Erlösungswerk summarisch in Folgendes zusammen: Ad hoc Dominus apparuit in carne, ut humanam vitam admonendo excitaret, exemplo præbendo accenderet, moriendo redimeret, resurgendo repararet, moral. XXI, 6; vgl. *Lau* S. 435. Daher *Baur* S. 109 f.: «*Dass der Mensch schon durch die Menschwerdung Gottes in Christus und die dadurch zum Bewusstsein gekommene Einheit des Göttlichen und Menschlichen auch an sich mit Gott versöhnt sei, war der höhere allgemeinere, alles Besondere in sich begreifende Standpunkt, auf welchen sich die Kirchenlehrer jener Zeit immer wieder stellten..... Auf diesem Wege bildete sich eine Ansicht von der Versöhnung, welche wir ... im Allgemeinen die mystische nennen können, da sie mehr auf einer grossartigen Totalanschauung, als auf dialektisch entwickelten Begriffen beruht.*»

[8] So zählt *Gregor* von Nazianz orat. XXXIII, p. 536 das Philosophiren über das Leiden Christi zu den Dingen, in welchen das Rechte zu treffen

nützlich, aber auch worin zu irren gefahrlos sei, indem er es den Fragen über die Weltschöpfung, über das Wesen der Materie und der Seele, über Auferstehung, Gericht u. s. w. gleichstellt. Vgl. *Baur* S. 109. — *Euseb* von Cäsarea demonstr. ev. IV, 12 begnügt sich, mehrere Motive des Todes Jesu unverbunden neben einander zu stellen: 1) um zu beweisen, dass er über Todte und Lebendige Herr sei, 2) und 3) als Erlösungs- und Opfertod für die Sünde, 4) zur Zerstörung der dämonischen Macht, 5) um seinen Jüngern die Hoffnung eines zukünftigen Lebens (durch die Auferstehung) zu versinnlichen, 6) um die alten Opfer überflüssig zu machen.

Je mehr man sich übrigens die Gründe, um derentwillen Christus habe leiden müssen, vorzuführen bemüht war, desto eher musste sich die Frage aufdrängen, ob Gott nicht auch auf anderm Wege die Erlösung hätte bewerkstelligen können? *Augustin* weist diese müssige Frage im Sinne eines Irenæus zurück, de agone christiano c. 11: Sunt autem stulti, qui dicunt: Non poterat aliter sapientia Dei homines liberare, nisi susciperet hominem et nasceretur ex femina et a peccatoribus omnia illa pateretur? Quibus dicimus: *Poterat* omnino, *sed si aliter faceret, similiter vestræ stultitiæ displiceret.* Dagegen bekennt *Gregor d. Gr.* offen, dass der Tod Christi nicht durchaus nothwendig sei, sondern dass wir auch auf andere Weise von den Leiden hätten befreit werden können; indessen zog Gott diese Weise vor, um uns zugleich das grösste Beispiel der Liebe und Selbstaufopferung vor Augen zu stellen: Mor. XX, c. 36. *Lau* S. 445. Das Weitere hierüber bei *Münscher*, Handb. IV, S. 292 ff. *Baur* S. 85. — Eine mystische Erklärung aller einzelnen Passionsmomente giebt *Rufin*, expos. symb. ap. p. 22 ss.

Ueber den *Umfang der Erlösung* ist zu bemerken, dass *Didymus* von Alexandrien (in 1 Petri, bei *Galland* bibl. PP. T. IV, p. 325: Pacificavit enim Jesus per sanguinem crucis suæ quæ in cœlis et quæ in terra sunt, omne bellum destruens et tumultum), und gewissermaassen auch *Gregor* von Nyssa (orat. catechet. c. 26), wo er von πᾶσα κτίσις spricht, die origenistische Idee erneuern, wonach die Wirkungen des Todes Jesu sich über die Erde hinaus auf das ganze Universum erstreckt haben; während der letztere auch wieder behauptet, dass, wenn alle Menschen so heilig wie Moses, Paulus, Ezechiel, Elias und Jesaias gewesen, die Erlösung nicht nöthig geworden wäre (contra Apollin. III, p. 263). Das gerade Gegentheil dazu bildet *Augustin*, der (zufolge seiner Theorie) alle Menschen für erlösungsbedürftig hält, aber gleichwohl den Umfang der Erlösung beschränkt, vgl. die frühern Abschnitte über Erbsünde und Prädestination, dazu: contra Julian. VI, c. 24. Dagegen erweiterte wieder *Leo d. Gr.* den Umfang der Erlösung, ep. 134, c. 14: Effusio sanguinis Christi pro injustis tam fuit dives ad pretium, ut, si universitas captivorum in redemptorem suum crederet, nullum diaboli vincula retinerent. Ja nach *Gregor d. Gr.* erstreckt sich die Erlösung auch auf die himmlischen Wesen: Mor. XXXI, c. 49. *Lau* S. 431.

Ueber den *descensus ad inferos* giebt die dem Euseb von Emisa zugeschriebene Rede «de adventu et annuntiatione Joannis (Baptistæ) apud Inferos» eine dem Ev. Nicodemi nachgebildete dramatische Darstellung, womit zu vgl. Epiphan. in sepulcr. Christi (Opp. II, p. 270; *Augusti's* Ausg. des Eus. v. Emisa p. 1 ff.). — Ob der Apollinarismus Anlass gegeben habe zur Aufnahme der Lehre in das apostol. Symbolum? sowie über das Verhältniss des erstern zur Lehre selbst, s. *Neander*, KG. II, S. 923. Merkwürdig ist auch die Aeusserung *Leo's d. Gr.* serm. LXXI (bei *Perthel* S. 152 Anm.): dass um der Jünger willen die Dauer des Zwischenzustandes so sehr als möglich abgekürzt worden, so dass sein Tod eher einem Schlafe (sopor) als dem Tode geglichen habe.

Was endlich die *subjective* Aneignung des Verdienstes Christi betrifft, so hängt diese mit dem Bisherigen und mit den anthropolog. Bestimmungen (§. 107—114) zusammen. Vgl. *Münscher*, Handb. IV, S. 295. 319. So viel ist gewiss, dass die Wohlthat der Erlösung hauptsächlich auf die *Folgen der Erbsünde* bezogen wurde, und dass sie daher im vollsten Maasse dem Getauften zu gute kam. Wie weit aber auch die nach der Taufe begangenen Sünden in dem Tode Jesu ihre Sühnung finden oder sie anderswoher empfangen müssen, darüber herrscht noch keine befriedigende Ansicht. Vgl. *Lau* zu Gregor d. Gr. S. 430. 458.

4. Kirche und Sacramente.

§. 135.

Die Kirche.

Auf die Feststellung des Begriffs von der *Kirche* wirkte zweierlei: 1) die äussere Geschichte der Kirche selbst, ihr Sieg über das Heidenthum und ihr Aufblühen unter dem Schutze des Staates, 2) der Sieg des Augustinismus über die nach verschiedenen Seiten hin die Katholicität der Kirche gefährdenden Lehren der Pelagianer[1], Manichäer[2] und Donatisten[3]. Im Kampfe namentlich mit den letztern, welche, ähnlich den Novatianern der vorigen Periode, die Kirche nur aus Heiligen bestehen lassen wollten (separatistischer Puritanismus), erkannte schon *Optatus* von Mileve[4] und mit ihm *Augustin*[5] in der Kirche die Gesammtheit aller Getauften; und beförderte durch eine idealistische Auffassung des in der Wirklichkeit gegebenen Organismus die christlich-katholische Weltanschauung, welche, von der Theologie der römischen Bischöfe auf den dortigen Primat ausgedehnt[6], die Hierarchie des Mittelalters vorbereiten und vollenden half. So verschieden aber auch die Meinungen über das Wo und Wie der wahren Kirche waren, so allgemein wurde der schon früher ausgebildete Glaube festgehalten und durchgeführt, dass *ausser der Kirche niemand selig werde*[7].

[1] Der Pelagianismus war insofern unkirchlich, als er in seiner abstracten Verständigkeit nur das *Individuum* achtete und den geheimnissvollen Zusammenhang des Einzelnen mit der Gesammtheit übersah. Ebenso führten seine strengen sittlichen Forderungen von selbst auf Puritanismus, wie ihm auch die Synode von Diospolis im J. 415 vorwarf, dass er gesagt habe, ecclesiam hic esse sine macula et ruga, August. de gestis Pelagii c. 12. Schon früher hatten einige Christen in Sicilien, die überhaupt mit den Pelagianern übereinstimmten, behauptet: Ecclesiam hanc esse, quæ nunc frequentatur populis, et sine peccato esse posse, August. ep. CLVI.

[2] Durch die Scheidung der Electi von den Uebrigen (Auditores) huldigten die Manichäer dem Grundsatze einer ecclesiola in ecclesia, und überdies stand die grössere manichäische Kirche selbst wieder dualistisch der hylischen Masse als die eine auserwählte Lichtwelt gegenüber. «*Was die manichäische Kirche im Verhältniss zur Welt ist, ist dann wieder der engere Kreis der Electi im Verhältniss zu dem weitern Vereine der Auditores, und was in diesem noch vielfach sich theilt und aus einander geht, concentrirt sich in jenem erst zum inhaltsreichen Einheitspunkt.*» *Baur*, Manich. Rel.-Syst. S. 282.

[3] Ueber die äussere Geschichte der Donatisten vgl. die KG. Quellen: *Optatus Milevitanus* (um 368) de schismate Donatistarum, nebst monumenta vett. a Donatist. hist. pertinentia ed. *L. E. du Pin*, Par. 1700 ss. (Opp. August. T. IX). *Valesius* de schism. Donat. im Anhang zum Euseb. *Norisius* (herausg. von den Gebrüdern *Ballerini*), Venet. 1729. IV. fol. *Walch*, Ketzergesch. Bd. 4. Ueber die Ableitung des Namens (ob von Donatus a casis nigris oder von Donat. M.?) s. *Neander*, KG. II, 1 S. 407. Die streitige Frage, ob der von einem Traditor geweihte Cäcilian das Bischofsamt bekleiden könne, und die Gegenwahl des Majorinus führten auf die weitere dogmatische Erörterung über die Reinheit der Kirche. Nach ihnen soll die Kirche eine *reine* sein (sine macula et ruga). Sie muss daher alle unwürdigen Glieder schonungslos ausstossen (1 Cor. 5 und besonders alttestamentliche Stellen). Wenn die Gegner der Donatisten sich auf das Gleichniss vom Unkraut und Weizen beriefen (Matth. 13), so deuteten sie solches (nach Christi eigner Auslegung) auf die *Welt*, nicht auf die *Kirche*. *Augustin* aber meinte, mundum ipsum appellatum esse pro ecclesiæ nomine.

[4] Ueber die Meinungen des *Optatus* (im 2. Buche der Schrift: de schismate Donatistarum) s. *Rothe*, Anfänge der christl. Kirche S. 677 ff. Opt. hat die Ansichten Cyprians weiter ausgebildet. Die Kirche ist *Eine*. Sie hat 5 ornamenta oder dotes: 1) Cathedra (die Einheit des Episkopats in der Cathedra Petri), 2) Angelus (der Bischof selbst), 3) Spiritus S., 4) Fons (die Taufe), 5) Sigillum i. e. Symbolum catholicum (nach Hohelied 4, 12). Von diesen dotes unterscheiden sich wieder die sancta membra ac viscera der Kirche, die ihm noch wesentlicher erscheinen, als die dotes. Sie bestehen nämlich in den sacramentis et nominibus Trinitatis.

[5] *Augustin* hat dem Gegenstande eine eigne Schrift gewidmet: de unitate ecclesiæ. Vgl. contra ep. Parmeniani und de baptismo. Auch *er* geht so gut als die Donatisten von der Reinheit der Kirche aus und fordert strenge Kirchenzucht, aber doch soll dadurch die Kirche nicht entvölkert werden. An dem Hause Gottes giebt es Bestandtheile, die nicht das Haus selbst ausmachen; an dem Körper erscheinen kranke Glieder, die man nicht sogleich abhaut, obwohl das Krankhafte an ihnen nicht zum Körper mitgehört, so wenig als die Spreu, die am Weizen ist, zum Weizen. Augustin unterscheidet daher corpus Domini verum von dem permixtum s. simulatum (de doctr. christ. III, 32), was mit seiner negativen Ansicht vom Bösen zusammenhängt. Eine vermittelnde Ansicht hatte der Grammatiker *Tichonius*, der ein corpus Domini bipartitum annimmt, wovon der eine Theil die wahren, der andere die Scheinchristen umfasst, s. *Neander* a. a. O. S. 445. Die Nothwendigkeit des äussern Zusammenhangs mit der Kirche spricht übrigens Augustin in derselben Weise aus, wie vor ihm Tertullian und Cyprian, de unit. eccles. c. 49: Habere caput Christum nemo poterit, nisi qui in ejus corpore fuerit, quod est ecclesia. Ep. XLI, §. 5: Quisquis ab hac catholica ecclesia fuerit separatus, quantumlibet laudabiliter se vivere existimet, hoc solo scelere, quod a Christi unitate disjunctus est, non habebit vitam, sed Dei ira manebit super eum. — Ebenso betrachtet es *Gregor d. Gr.*, s. *Lau* S. 470.

[6] *Leo M.* sermo I. in natale Apostolorum Petri et Pauli: Ut inenarrabilis gratiæ per totum mundum diffunderetur effectus, Romanum regnum divina providentia præparavit etc. Vgl. sermo II (al. IV, 3): Transivit

quidem in Apostolos alios vis illius potestatis, sed non frustra uni commendatur, quod omnibus intimetur. Petro enim singulariter hoc creditur, quia cunctis ecclesiæ rectoribus proponitur. Manet ergo Petri privilegium, ubicunque ex ipsius fertur æquitate judicium: nec nimia est vel severitas vel remissio, ubi nihil erit ligatum, nihil solutum, nisi quod Petrus aut ligaverit aut solverit. S. zu der Stelle *Perthel* a. a. O. S. 237. Anm. 4 und die dort weiter angeführten Stellen.

[7] Vgl. §. 71. Auch der sonst nicht rein kirchliche *Lactanz* behauptet dasselbe: inst. div. III, 30. — IV, 14 ab init.: Hæc est domus fidelis, hoc immortale templum, in quo si quis non sacrificaverit, immortalitatis præmium non habebit. Indessen verlangt *Rufin* noch keine fides *in* ecclesiam, und unterscheidet damit den Glauben an die Kirche aufs deutlichste von dem Glauben an Gott und Christus, expos. fid. 26. 27. *Gregor d. Gr.* betrachtet die Kirche als das Kleid Christi, sowie die einzelnen Seelen wiederum das Kleid der Kirche sind, mor. XX, c. 9. Sie ist die civitas Domini, quæ regnatura in cœlo adhuc laborat in terra, Ezech. lib. II, hom. 1, vgl. *Lau* S. 468 ff. — Die Ketzer betrachtete man als *ausser* der Kirche, nicht aber ausserhalb des *Christenthums;* man beschuldigte sie nicht der gänzlichen *Apistie,* sondern der *Kakopistie.* Dem *Augustin* heissen sie quoquomodo Christiani, de civ. Dei 18, c. 51. Vgl. *Marheineke* in Daubs Studien a. a. O. S. 186.

§. 136.

Die Sacramente.

Die Organe, durch welche die Kirche auf die Einzelnen wirkt, durch welche sie die in ihr wohnende Fülle göttlichen Lebens in die Glieder überleitet, sind die *heiligen Sacramente,* deren Begriff in dieser Periode genauer bestimmt und begrenzt ward. In ihnen erblickt *Augustin* die geheimnissvolle Verbindung des (übersinnlichen) Wortes und des der Sinnenwelt entlehnten Elementes[1], ohne dass er über die Zahl der Sacramente schon etwas Bestimmtes lehrte[2]. *Pseudo-Dionys* aus dem 5. Jahrhundert kennt bereits sechs kirchliche Mysterien[3]; doch heben sich auch noch in dieser Periode *Taufe* und *Abendmahl* mit Prägnanz heraus[4].

[1] *August.* serm. 272 (Opp. T. V, p. 770): Dicuntur *Sacramenta,* quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem; quod intelligitur, fructum habet spiritalem; daher die der augustinischen Schule angehörige Definition (in ev. Joh. tract. 31, c. 15, und de cataclysmo): *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.*

[2] Nicht nur die Ehe («sacramentum nuptiarum») und die Priesterweihe («sacramentum dandi baptismum»), worüber Stellen bei *Münscher v. Cölln* I, S. 507, sondern gelegentlich auch andere heilige Handlungen rechnete Augustin zu den Sacramenten (wenigstens in einem weitern Sinne), insofern ihm sacramentum s. v. a. omne mysticum sacrumque signum hiess. So de peccat. orig. c. 40 den Exorcismus, die Exsufflatio und die Renuntiatio diaboli bei der Taufe. Ja selbst die alttestamentlichen Gebräuche:

circumcisio carnis, sabbatum temporale, neomeniæ, sacrificia atque omnes hujusmodi innumeræ observationes heissen ihm Sacramente, expos. epist. ad Galat. c. 3, 19 (Opp. III, P. II, p. 692). Vgl. *Wiggers*, August. und Pelag. Bd. I, S. 9. Anm. Indessen mochte allerdings der constantere Anschluss an die Vierzahl zu seinen sonstigen aristotelischen Kategorien passen (c. ep. Parm. II, c. 13). *Neander*, KG. II, 3 S. 1382. 1383. Auch *Leo d. Gr.* gebraucht das Wort sacramentum für verschiedene sehr heterogene Dinge, vgl. *Perthel* S. 219. Anm. Ebenso bedient sich *Gregor d. Gr.* des Wortes bald in einem weitern, bald in einem engern Sinne, vgl. *Lau* S. 480.

[3] De hier. eccles. c. 2—7: 1) *Taufe* (μ. φωτίσματος), 2) *Abendmahl* (μ. συνάξεως, εἴτ' οὖν κοινωνίας), 3) die *Salbung* (Firmelung? μ. τελετῆς μύρου), 4) die *Priesterweihe* (μ. τῶν ἱερατικῶν τελειώσεων), 5) das *Mönchsthum* (μ. μοναχικῆς τελειώσεως), das später nicht mehr als Sacrament zählte, 6) die *Gebräuche bei den Verstorbenen* (μ. ἐπὶ τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων — zwar nicht dasselbe mit der unctio extrema, da die Oelung nicht am Sterbenden, sondern an der Leiche vollzogen wird, aber doch ein Analogon dazu). — Die Ehe dagegen, die Augustin als Sacrament aufführt, fehlt hier.

[4] So noch bei *Augustin*, sermo 218, 14: Quod latus lancea percussum in terram sanguinem et aquam manavit, procul dubio sacramenta sunt, quibus formatur ecclesia (de symb. ad catech. c. 6), und bei *Chrysostom.* in Joh. hom. 85 (Opp. T. VIII, p. 545), der auf dasselbe Ereigniss dasselbe Gewicht legt. — Ueber das Verhältniss der neutestamentl. Sacramente zu den alttestamentl. s. August. de vera rel. c. 17.

§. 137.

Taufe.

Die in der vorigen Periode ausgebildeten Vorstellungen von der hohen Bedeutung und den Wirkungen der Taufe wurden auch in dieser, namentlich von *Basilius d. Gr.* und den beiden *Gregoren* rhetorisch ausgeführt[1] und von *Augustin* noch schärfer dogmatisch bestimmt[2], wobei auch (ausser der Wassertaufe) die Blut- und Thränentaufe ihre Bedeutung behielt[3]. Die Kindertaufe ward auch von griechischen Lehrern eifrig vertheidigt[4], von Augustin jedoch (im Gegensatz gegen die Pelagianer) in eine innigere Verbindung mit der Erbsünde gebracht, und diese mit aus jener erhärtet[5]. Den ungetauften Kindern wurde die Seligkeit abgesprochen[6]. Ueber die Ketzertaufe urtheilten noch *Basilius d. Gr.* und *Gregor* von Nazianz im Sinne Cyprians, obgleich letzterer die Gültigkeit der Taufe nicht von der Würdigkeit des Taufenden abhängig machte[7], während durch *Augustin* die römische Weise, wenn auch unter gewissen Restrictionen, den Sieg erhielt[8]. Die Donatisten beharrten auf der Wiedertaufe[9]. Die Taufe der Manichäer

var eine von der katholischen völlig verschiedene Lustraion[10], und unter den strengen Arianern unterschieden sich lie Eunomianer darin von der orthodoxen Kirche, dass sie ıicht auf den Namen der Trinität, sondern nur auf den Tod Christi tauften[11].

1 Alle drei haben der Taufe eigne Reden geweiht: *Basil. M.* de batismo (Opp. T. II, p. 117); *Greg. Naz.* or. 40; *Greg. Nyss.* de bapt. Christi Opp. T. III, p. 374). Gregor von Nazianz bezeichnet die christliche Taufe, lie er von der Taufe Mosis und Johannis genau unterscheidet, mit den erschiedensten Namen: τὸ φώτισμα λαμπρότης ἐστὶ ψυχῶν, βίου μετάθεσις, περώτημα τῆς εἰς θεὸν συνειδήσεως (1 Petr. 3, 21)· τὸ φώτισμα βοήθεια τῆς σθενείας τῆς ἡμετέρας· τὸ φώτισμα σαρκὸς ἀπόθεσις, πνεύματος ἀκολούησις, λόγου κοινωνία, πλάσματος ἐπανόρθωσις, κατακλυσμὸς ἁμαρτίας, φωτὸς ιετουσία, σκότων κατάλυσις· τὸ φώτισμα ὄχημα πρὸς θεὸν, συνεκδημία Χριτοῦ, ἔρεισμα πίστεως, νοῦ τελείωσις, κλεῖς οὐρανῶν βασιλείας, ζωῆς ἄμειψις, ουλείας ἀναίρεσις, δεσμῶν ἔκλυσις, συνθέσεως μεταποίησις· τὸ φώτισμα, τί εῖ πλείω καταριθμεῖν; τῶν τοῦ θεοῦ δώρων τὸ κάλλιστον καὶ μεγαλοπρεπέσταον, ὥσπερ ἅγια ἁγίων καλεῖταί τινα ..... οὕτω καὶ αὐτὸ παντὸς ἄλλων τῶν αρ' ἡμῖν φωτισμῶν ὂν ἁγιώτερον· καλεῖται δὲ ὥσπερ Χριστὸς, ὁ τούτου δοτὴρ, πολλοῖς καὶ διαφόροις ὀνόμασιν, οὕτω δὲ καὶ τὸ δώρημα κτλ., wo denn auch lie frühern Namen λοῦτρον, σφραγίς u. s. w. wiederholt werden. «*Der wesentliche Gedanke, der dieser ganzen reichen Namengebung zum Grunde iegt, ist der: dass alle Wohlthaten des Christenthums in der Taufe gleichsam in Einen Punkt concentrirt, in Einen Moment zusammengefasst mitgetheilt wurden, wobei jedoch die Beschränkung nicht zu vergessen ist, dass lie Taufe nur insofern alle diese Namen trägt, als der Täufling die rechte, eim Eintritt in das von Christus gestiftete Gottesreich erforderliche Geinnung mitbringt*» *Ullmann* S. 461, wo auch die weiter hierher gehörigen tellen. *Gregor* unterscheidet ferner (um die Nothwendigkeit der Taufe u beweisen) eine *dreifache Geburt* des Menschen (orat. 40, 2 ab init.): die örperliche (τὴν ἐκ σωμάτων), die durch die Taufe, und die durch die Auferstehung. Unter diesen ist die erste nächtlich, sklavisch und mit Beierden verbunden (νυκτερινή τέ ἐστι καὶ δούλη καὶ ἐμπαθής), die zweite ageshell, frei, von Begierden erlösend, zum himmlischen Leben erhebend ἡ δὲ ἡμερινὴ καὶ ἐλευθέρα καὶ λυτικὴ παθῶν, πᾶν τὸ αὐτὸ γενέσεως κάλυμμα εριτέμνουσα, καὶ πρὸς τὴν ἄνω ζωὴν ἐπανάγουσα). — Ueber *Basilius d. Gr.* gl. *Klose* S. 67 ff.; über *Gregor* von Nyssa *Rupp* S. 232 ff. Vgl. auch *Cyrill* von Jerus. cat. XVII, c. 37, wo der Taufe nicht nur (negativ) Sündenvergebung, sondern auch (positiv) Erhöhung der Lebenskräfte ins Wunderbare zugeschrieben wird: cat. III, 3; XIX. XX. *Cyrill* von Alexandr. omm. in Joh. (Opp. T. IV, p. 147).

2 *August.* ep. 98, 2: Aqua exhibens forinsecus *sacramentum gratiæ* et piritus operans intrinsecus *beneficium gratiæ*, solvens vinculum culpæ, econcilians bonum naturæ, regenerans hominem in uno Christo, ex uno dam generatum. Die concupiscentia bleibt indessen auch in den Geaufften zurück, obwohl ihre Schuld vergeben ist, de nupt. et concup. I, 3 (c. 25). — Kein Ungetaufter kann selig werden. Wollte man sich auf as Beispiel des Schächers berufen, der, obwohl nicht getauft, doch von

Christo ins Paradies sei aufgenommen worden, so habe bei ihm wahrscheinlich die Bluttaufe die Wassertaufe ersetzt; auch könne er ja mit dem Wasser getauft worden sein, das aus Jesu Seite floss (!), wenn man nicht annehmen wolle, dass er vielleicht schon vorher getauft worden sei, de anima et ejus origine I, 11 (c. 9); II, 14 (c. 10); 16 (c. 12). Nach *Leo d. Gr.* vertritt das mit dem heil. Geist erfüllte Taufwasser für den Wiedergebornen den mit demselben Geiste erfüllten Schooss der Jungfrau, aus dem der unsündliche Erlöser hervorging, sermo 24, 3; 25, 5 (bei *Griesbach* p. 153). Vgl. *Perthel* S. 213 ff.

[3] So zählt *Gregor* von Nazianz zu den drei Taufen (Mosis, Johannis und Christi) noch die *vierte:* die durch das Märtyrerthum und durch Blut, wodurch auch Christus getauft wurde, und welche um so viel herrlicher ist als die andern Arten, je weniger sie wieder durch Sünden befleckt wird. Ja (setzt er hinzu), ich weiss noch eine *fünfte:* die durch Thränen (τὸ τῶν δακρύων), aber sie ist noch schwerer, weil man jede Nacht sein Lager mit Thränen benetzen muss, orat. XXXIX, 17 p. 688. Aber .... «wie viel Thränen müssen wir darbringen, bis sie der Fluth des Taufbades gleichkommen!» orat. LX, 9 p. 696. *Ullmann* S. 459. 465. 480.

[4] *Gregor* von Nazianz eifert im Allgemeinen in der angeführten 40. Rede gegen das Verschieben der Taufe, das theils in der Ehrerbietung gegen das Sacrament, theils aber auch in unsittlichen und verkehrten Richtungen, oder in lächerlichen Vorurtheilen seinen Grund hatte *). Vgl. *Ullmann* S. 466 ff. Rücksichtlich der Kindertaufe erklärte er sich (ebend. p. 713): «es sei besser, dass diese ohne Bewusstsein geheiligt werden, als dass sie unversiegelt und ungeweiht abscheiden» (ἢ ἀπελθεῖν ἀσφράγιστα καὶ ἀτέλεστα). Zum Beweis dafür dient die Beschneidung nach 8 Tagen, welche ein Vorbild der Taufe ist (vgl. die Ansicht des Fidus §. 72), ebenso das Bestreichen der Thürpfosten u. s. w. Gleichwohl meint Gregor, dass man bei gesunden Kindern das dritte Jahr abwarten könne, oder etwas darüber oder darunter, weil sie dann auch etwas von den Worten (μυστικόν τι) vernehmen oder aussprechen können, wenn sie es auch nicht vollkommen verstünden, sondern es ihnen blos eingeprägt werde (τυπούμενα); doch urtheilte er mild in Beziehung auf die vor der Taufe gestorbenen Kinder, weil er wohl unterschied zwischen absichtlichem und unabsichtlichem Aufschub. Gleichwohl erkannte er jenen Kindern nicht die volle Seligkeit zu. Vgl. *Ullmann* a. a. O.

[5] Dass *Gregor* die Taufe noch nicht in die innige Verbindung mit der Erbsünde brachte, wie Augustin, beweist der Ausspruch (orat. 40, bei *Ullmann* S. 476), dass die von den Kindern aus Unwissenheit begangenen Sünden ihnen des zarten Alters wegen noch nicht zugerechnet werden könnten. Vgl. *Chrysostomus* nach Julians Citat bei *Neander*, KG. II, 3 S. 1385: Hac de causa etiam infantes baptizamus, cum non sint coinquinati peccato, ut eis addatur sanctitas, justitia, adoptio, hæreditas, fraternitas Christi, ut ejus membra sint, — und die Meinungen des *Theodor* von Mopsvheste ebend. **). *Augustin* hatte an den Pelagianern nicht

*) Vgl. u. a. *August.* confess. I, c. 11. Auch *Gregor* von Nyssa bestritt den Aufschub in einer besondern Rede πρὸς τοὺς βραδύνοντας εἰς τὸ βάπτισμα (Opp. T. II, p. 215), und desgleichen *Chrysostomus*. Vgl. *Neander*, Chrys. I, S. 6 u. 74—77. *A. F. Büsching,* de procrastinatione baptismi apud veteres ejusque causis. Halæ 1747. 4.

**) *Neander* führt die Differenz zwischen der orientalischen und occidentalischen

sowohl Gegner der Kindertaufe, als vielmehr nur das an ihnen zu bekämpfen, dass sie aus diesem Gebrauche nicht dieselben Consequenzen zogen, wie er. Auch die Pelagianer gaben zu, dass die Taufe geschehe in remissionem peccatorum, verstanden aber darunter die Vergebung der künftig zu begehenden Sünden. Im Uebrigen sprach sogar *Julian* das Anathem über die, welche die Kindertaufe nicht als nothwendig anerkennen wollten, opus imp. contra Jul. III, 149. «*Wenn gleich es den Pelagianern nach den Principien ihres Systems nahe liegen konnte, der Taufe, als äusserlicher Handlung, eine blos symbolische Bedeutung zuzuschreiben, so konnten sie doch in dieser, wie in vieler anderer Hinsicht, nicht dazu kommen, sich frei von der kirchlichen Ueberlieferung ihrer Zeit zu entwickeln, sondern sie suchten das in derselben Gegebene, so gut sie konnten, mit ihren auf einem ganz andern Wege entstandenen Principien zu vereinigen.*» *Neander*, KG. II, S. 1389.

[6] Rücksichtlich der vor der Taufe gestorbenen Kinder äusserte sich *Pelagius* behutsam (quo non eant, scio; quo eant, nescio). *Ambros.* de Abrah. II, 11 hatte indessen schon gelehrt: Nemo ascendit in regnum cœlorum, nisi per sacramentum baptismatis. . . . . . *Nisi enim quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Utique nullum excipit, non infantem, non aliqua præventum necessitate. Habeant tamen illam opertam pœnarum immunitatem, nescio an habeant regni honorem. Vgl. *Wiggers* I, S. 422. Was den *Augustin* betrifft, so hatte er darüber erst mildere Ansichten gehabt (de libero arb. III, c. 23), in der Folge aber trieb ihn die Consequenz zu härtern Aeusserungen. Sein Gedankenzusammenhang ist der: Jeder Mensch wird in Sünden geboren, und hat sonach Vergebung nöthig. Diese erlangt er in der Taufe: Kinder werden durch sie von der *Erbsünde*, später Getaufte auch von den bisher begangenen wirklichen Sünden befreit (enchirid. ad Laurent. 43). Da die Taufe nun die einzige und nothwendige Bedingung zur Seligkeit ist (vgl. Note 2), so müssen nichtgetaufte Kinder verdammt sein (was mit der Prädestination zusammenstimmte). Indessen war auch Augustin geneigt, diese Verdammung als mitissima und tolerabilior zu fassen (ep. 186, 27 [c. 8]; de pecc. mer. I, 28 [c. 20]), ob er gleich die von der Synode zu Karthago 419 (Canon II) verdammte Lehre von einem Mittelzustand, in welchem sich die ungetauften Kinder befänden, nicht annehmen konnte, s. sermo 294: Hoc novum in ecclesia, prius inauditum est, esse salutem æternam præter regnum Dei. Im Uebrigen nahm, was die *getauften* Kinder betrifft, Augustin (seiner idealistischen Lehre von der Kirche gemäss) und mit ihm die katholische Kirche überhaupt an, diese vertrete (in den Pathen) die Stelle des Glaubens der Kinder. «*Seine Anschauungsweise war also ungefähr diese, dass, wie das Kind, ehe sein leibliches, selbstständiges Dasein sich ausbildet, von den natürlichen Lebenskräften der leiblichen Mutter getragen werde, so werde es vor der selbstständigen geistlichen Entwicklung zu eignem Bewusstsein in geistlicher Hinsicht getragen von den höhern Lebenskräften jener geistlichen Mutter, der Kirche; eine Idee, welche, wenn die sichtbare Kirche ihrem*

Kirche rücksichtlich der Taufe zurück auf die verschiedene Auffassung der Erlösung in beiden Kirchen: dort mehr die positive, hier mehr die negative Seite.

Ideal entspräche . . . eine gewisse Wahrheit haben würde» *Neander*, KG. II, S. 1394.

[7] *Basilius* ep. can. I. erklärte die Taufe der Ketzer wenigstens dann für nichtig, wenn sie von der Taufformel abweiche, oder auch nur ihr einen andern Sinn unterlege; deshalb verwarf er die Taufe der Montanisten, weil sie unter dem Paraklet den Montan verstånden. Die Schismatiker dagegen war er geneigt ohne Taufe aufzunehmen, und ertheilte im Allgemeinen (hierin milder als Cyprian) den Rath, sich nach der Sitte der einzelnen Kirchen zu richten. — *Gregor* von Nazianz verwarf die von *notorischen* Häretikern ausgegangene Taufe (τῶν προδήλως κατεγνωσμένων). Im Uebrigen machte er ihre Wirkung weder von der äussern kirchlichen, noch von der innern sittlichen Würdigkeit (ἀξιοπιστία) des Taufenden abhängig. (Bild von zwei Ringen, einem goldenen und einem von Erz, aber mit demselben königlichen Gepräge, orat. 40, bei *Ullmann* S. 473—475.)

[8] De baptismo contra Donatistas lib. VII (in Opp. Ben. T. IX), wo besonders die Art merkwürdig ist, wie er Cyprian, von dem er abgeht, zu rechtfertigen sucht; s. die Stellen bei *Münscher v. Cölln* S. 477. — Es wurde indessen die Restriction gemacht, dass die ausser der katholischen Kirche erhaltene Taufe zwar rechtskräftig sei, aber statt dem Getauften zum Heil zu gereichen, seine Schuld vermehre, wenn dieser nicht später in die kathol. Kirche eintrete. Damit wurde dann freilich «*die von der einen Seite in den Schatten gestellte Ausschliesslichkeit der kathol. Kirche nach einer andern Seite hin vollends auf die äusserste Spitze getrieben.*» *Rothe* a. a. O. S. 685. — Auch legte man den Uebergetretenen die Hand auf zum Zeichen der Weihe. Dies verlangt *Leo d. Gr.* ep. 159, 7; 166, 2; 167, 18 (*Griesbach* p. 155).

[9] Gegen sie conc. Arel. 314, can. 8. — *Optat. Mil.* de schism. Donat. V, c. 3: Quid vobis (Donatistis) visum est, non post nos, sed post Trinitatem baptisma geminare? Cujus de sacramento non leve certamen innatum est, et dubitatur, an post Trinitatem in eadem Trinitate hoc iterum liceat facere. Vos dicitis: Licet; nos dicimus: Non licet. Inter Licet vestrum et Non licet nostrum natant et remigant animæ populorum.

[10] Ueber das noch «*wenig Sichere*» der manichäischen Taufe s. *Baur*, manich. Religionssystem S. 273.

[11] *Socrat.* V, 24 wirft den Eunomianern vor: . . . τὸ βάπτισμα παρεχάραξαν· οὐ γὰρ εἰς τριάδα, ἀλλ' εἰς τὸν τοῦ Χριστοῦ βαπτίζουσι θάνατον. Wahrscheinlich vermieden sie die gewöhnliche Formel, deren sich Eunomius sonst wieder als Beweis bedient, dass der Geist der dritte sei, um einen bei den Ungelehrten möglichen Missverstand im orthodoxen Sinne zu verhüten. Vgl. *Klose*, Eunom. S. 32. *Rudelbach*, über die Sacramentsworte S. 25. Auch sollen nach Sozom. VI, 26 die Eunomianer alle die, welche zu ihrer Partei übertraten, von neuem getauft haben.

§. 138.

Abendmahl.

Marheineke (vgl. §. 73) p. 32—65. *K. Meyer* S. 18—38. *Ebrard* (vgl. §. 73) S. 278 ff.

Entsprechend der geheimnissvollen Verbindung der beiden Naturen Christi zu einer und derselben Person war die Vorstellung von einer mystischen Verbindung des Leibes Christi mit dem Brot im Abendmahl und seines Blutes mit dem Wein[1]; wozu schon die vorige Periode die Einleitung getroffen hatte und wozu nun die weiter ausgebildete Terminologie und die den ursprünglichen einfachen Ritus ins Magische einleitenden liturgischen Formeln das Ihrige beitrugen[2]. Die *Consubstantialität* des Leibes und Blutes Christi und der dargebotenen sinnlichen Elemente bildet sonach die herrschende Ansicht dieser Periode sowohl in der griechischen *(Cyrill* und *Chrysostomus)*, als in der lateinischen Kirche *(Hilarius, Ambrosius)*, obwohl auch schon von einer förmlichen *Verwandlung* des einen in das andere die Rede ist[3]. Während der nüchternere *Theodoret* am klarsten auf die symbolische Bedeutung hinwies, die sich auch noch bei andern Vätern neben der realistischen Auffassungsweise findet[4], suchte *Augustin* die tiefere mystische Beziehung mit der sinnbildlichen Deutung zu vereinigen[5], und setzte sich überdies der abergläubischen Verehrung des Sacraments, wozu in dieser Zeit grosse Neigung war[6], mit Entschiedenheit entgegen[7]. Der römische Bischof *Gelasius* erklärte sich noch deutlich gegen eine eigentliche Verwandlung[8], während bei *Gregor d. Gr.* die Idee von einem täglich sich wiederholenden Opfer schon offen hervortritt[9].

[1] In den verschiedenen Ansichten vom Abendmahl wiederholt sich gleichsam der Streit über die Naturen in Christo, doch so, dass, was dort die menschliche Natur heisst, hier das irdische Element (das Brot), und was dort die göttliche Natur, hier der Leib Christi ist, der sonst zur menschlichen Natur gerechnet wurde. — Die eigentliche Verwandlungslehre (der spätern römischen Kirche), bei welcher die Elemente zur blossen Sinnestäuschung herabsinken, ist *doketisch*, die rein äusserlich-symbolische Fassung als Ceremonie (später die socinianische Vorstellung) ist *ebionitisch*, die reflectirende Trennung zwischen Bild und Sache (die reformirte Ansicht) hat Verwandtschaft mit dem *Nestorianismus* (besonders die schärfere Zwingli'sche Trennung), während die Consubstantialität, wie sie in dieser Periode vorherrscht und nachmals der Hauptsache nach von Luther wieder aufgegriffen wurde, an die orthodoxe chalcedonische

Lehre erinnern könnte, die beides (Irdisches und Himmlisches) festzuhalten suchte, wenn sie nicht noch eher dem *Eutychianismus* und *Monophysitismus* gleichkommt, in welchen ja auch die orthodoxe Christologie zuletzt wieder umschlug. Wie dort, so waren auch hier die Vermittlungsversuche der Deutung ins Häretische auf die eine oder andere Seite hin ausgesetzt (so die Calvinische Ansicht).

[2] Ueber Benennungen wie λατρεία ἀναίμακτος, θυσία τοῦ ἱλασμοῦ (*Cyrill.* myst. V), ἱερουργία, μετάληψις τῶν ἁγιασμάτων, ἁγία τράπεζα, ἐφόδιον (bei Krankencommunionen), sowie über die üblichen Consecrationsformeln vgl. *Suicer* unter diesen Worten; *Touttée* in diss. ad Cyr. Hier. 3, p. CCXXXIII ss.; *Marheineke* a. a. O. p. 33 ss.; *Augusti* Archäol. Bd. VIII, S. 32 ff.

[3] *Cyrill* von Jerusalem bringt cat. XXII, §. 6 die Verwandlung des Wassers in Wein zu Kana mit der μεταβολὴ der Elemente in eine solche Verbindung, dass man dabei Mühe hat, an etwas anderes zu denken, als an eine *wirkliche* und totale Verwandlung, da er hinzusetzt: Εἰ γὰρ καὶ ἡ αἴσθησίς σοι τοῦτο ὑποβάλλει, ἀλλὰ ἡ πίστις σε βεβαιούτω· μὴ ἀπὸ τῆς γεύσεως κρίνῃς τὸ πρᾶγμα, ἀλλ' ἀπὸ τῆς πίστεως πληροφοροῦ ἀνενδοιάστως, σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ καταξιωθείς — obgleich er dann wieder §. 3 sagt: Ἐν τύπῳ ἄρτου δίδοταί σοι τὸ σῶμα u. s. w. Da er indessen cat. XXI, 3 von einer ähnlichen Verwandlung des Salböls spricht, ohne dabei an eine eigentliche metaphysische Verwandlung der Substanz des Oels in die Substanz des heil. Geistes zu denken, so lässt sich (jedoch nicht mit voller Sicherheit) vermuthen, dass auch dort nur in rhetorischer Uebertreibung eine Verwandlung des Niedern in das Höhere behauptet werden soll. Vgl. *Neander* a. a. O. S. 1396. Jedenfalls denkt sich Cyrill eine reale Verbindung des Communicanten mit Christus (σύσσωμοι καὶ σύναιμοι Χριστοῦ χριστοφόροι γινόμεθα), und indem Christi Leib und Blut in unsere Glieder übergeht, werden wir seiner Natur theilhaft u. s. w. cat. XXIII, vgl. *Ebrard* S. 278 und die dort weiter angeführten Stellen. — *Gregor* von Nyssa stellt die physische Erhaltung des Menschen durch physische Nahrungsmittel in Parallele mit der geistig-leiblichen Consistenz, welche der Genuss des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl uns gewährt. Es ist das wirksame Gegengift gegen die durch die Sünde bewirkte Sterblichkeit. Vgl. die Stellen aus cat. 37 bei *Münscher v. Cölln* I, S. 499. 500. *Rupp* S. 238 ff. Auch Gregor spricht von einem μεταποιεῖσθαι, μετατίθεσθαι, μεταστοιχειοῦσθαι τῆς φύσεως τῶν φαινομένων in ähnlichem Sinne wie Cyrill. Vgl. *Rupp* S. 240. Anm. und *Neander* S. 1397. 1398.— *Chrysostomus* betrachtet die Einsetzung des Abendmahls als Beweis der grössten Liebe des Erlösers zu den Menschen, indem er sich ihnen nicht nur zu sehen, sondern auch zu geniessen und zu berühren gab, hom. 46 in Joh. (Opp. T. VIII, p. 292). Auch er lehrt eine *reale* Verbindung mit Christus: Ἀναφύρει ἑαυτὸν ἡμῖν, καὶ οὐ τῇ πίστει μόνον, ἀλλ' αὐτῷ τῷ πράγματι σῶμα ἡμᾶς αὐτοῦ κατασκευάζει, hom. 83 in Matth. (Opp. T. VII, p. 889), vgl. hom. 24 in ep. ad Cor. (Opp. T. IX, p. 257) und andere Stellen bei *Marheineke* p. 44. Gleichwohl lehrt die Art, wie Chrysost. von dem Verhältniss des Geistigen (νοητόν) zu dem Sinnlichen (αἰσθητόν) spricht, und die Vergleichung mit der Taufe, an eine eigentliche Verwandlung zu denken. «Wären wir unkörperlich, so würde uns Christus auch unkörperliche Dinge (ἀσώματα) zu geniessen geben; da nun aber

die Seele an den Körper gebunden ist, reicht uns Gott ἐν αἰσθητοῖς τὰ νοητά.» Vgl. die obige Stelle zu Matth. bei *Münscher v. Cölln* S. 502. *Ebrard* S. 284 ff. — *Hilarius* de trin. VIII, 13 sagt von Christo: Naturam carnis suæ ad naturam æternitatis sub sacramento nobis communicandæ carnis admiscuit, was Irenæus ἕνωσις πρὸς ἀφθαρσίαν nennt. *Ambrosius* (de initiandis mysteriis c. 8 und 9) sieht nach Joh. 6, 51 in dem Abendmahl das lebendige Himmelsbrot, welches Christus selber ist. Wenn schon (im A. Test.) menschliche Segnungen der Propheten die natürlichen Elemente verwandelt haben, wie vielmehr das Sacrament? Quodsi tantum valuit sermo Eliæ, ut ignem de cælo promeret, non valebit Christi sermo, ut species mutet elementorum? Durch das Wort (Christum) sind alle Dinge geschaffen: wem die Schöpfung möglich, dem ist auch die Verwandlung (mutatio) kein zu hohes Wunder. Der Leib, der wunderbar von der Maria geboren wurde, ist zugleich der sacramentliche Leib. Und doch heisst es wieder (im Widerspruch mit der Annahme einer wirklichen Verwandlung): Ante benedictionem verborum cœlestium species nominatur, post consecrationem corpus Christi *significatur*, und vom Weine: Ante consecrationem aliud dicitur, post consecrationem *sanguis nuncupatur*. (Doch sind die kritischen Zweifel gegen dieses Buch nicht zu vergessen.) Seine Meinung kommt der des Cyrill am nächsten, vgl. *Ebrard* S. 306 ff.

[4] Schon die obigen Stellen zeigen, dass die symbolische Auffassung neben der realistischen herging, oder vielmehr beide in einander überflossen, ohne dass die Reflexion Bild und Sache aus einander hielt; doch befindet sich bereits bei *Euseb* von Cäsarea eine aus der origenistischen Denkweise hervorgegangene Auseinanderhaltung des Bildlichen und Thatsächlichen, demonstr. evang. I, 10. und theol. eccl. III, 12. *Neander* S. 1403. Auch *Athanasius* versuchte eine geistige Deutung von dem Essen des Leibes und Trinken des Blutes Christi, ep. IV ad Serap. (bei *Neander* S. 1399). *Gregor* von Nazianz nannte Brot und Wein Zeichen und Typen (ἀντίτυπα) *) der grossen Geheimnisse, orat. XVII, 12 p. 325 (*Ullmann* S. 484); — und wenn das von *Neander* S. 1397 angeführte Bruchstück aus einem Briefe des *Chrysostomus* an den Mönch Cæsarius ächt wäre, was jedoch dieser Gelehrte bezweifelt, so würde auch bei ihm (s. die Stelle bei *Meyer* S. 28), wie bei seinem Schüler *Nilus*, eine bestimmtere und bewusste Scheidung zwischen Bild und Sache hervortreten. Letzterer nämlich lib. I, ep. 44 (b. *Neander* a. a. O.) vergleicht das Brot nach der Consecration einem Papier, das, nachdem es die kaiserliche Consecration erhalten, eine *sacra* genannt wird. Die Scheidung, welche *Theodoret* zwischen Bild und Sache vollzog, hing bei ihm genau mit der ähnlichen Scheidung zusammen zwischen den Naturen in Christo (vgl. Note 1), dial. II (Opp. IV, p. 126): Οὐδὲ γὰρ μετὰ τὸν ἁγιασμὸν τὰ μυστικὰ σύμβολα τῆς οἰκείας ἐξίσταται φύσεως. Μένει γὰρ ἐπὶ τῆς προτέρας οὐσίας, καὶ τοῦ σχήματος καὶ τοῦ εἴδους, καὶ ὁρατά ἐστι καὶ ἁπτὰ, οἷα καὶ πρότερον ἦν. Νοεῖται δὲ ἅπερ ἐγένετο, καὶ πιστεύεται καὶ προσκυνεῖται, ὡς ἐκεῖνα ὄντα ἅπερ πιστεύεται. Παράθες τοίνυν τῷ ἀρχετύπῳ τὴν εἰκόνα καὶ ὄψει τὴν

*) Vgl. *Suicer*, thesaur. T. I, p. 383 s. und *Ullmann* a. a. O. gegen die Deutung des Elias Cretensis u. des Joh. Dam. Nach dem Einen wären ἀντίτυπα s. v. a. ἰσότυπα, nach dem Andern hätte Gregor Brot und Wein blos *vor* der Consecration ἀντίτυπα genannt.

ὁμοιότητα. Χρὴ γὰρ ἐοικέναι τῇ ἀληθείᾳ τὸν τύπον. Ebenso wird von ihm die μεταβολὴ τῇ χάριτι der μ. τῆς φύσεως entgegengesetzt, dial. I, p. 26.

[5] Schon in der Erklärung der Einsetzungsworte erinnert *Augustin* an das Bildliche derselben, contra Adamant. c. 12, 3. Auch der Ausdruck Joh. 6 enthält nach ihm ein kühnes Bild, contra advers. leg. et prophetar. II, c. 9. (Die Polemik der Manichäer führte ihn dahin, die bildliche Redeweise des A. Test. mit ähnlichen Beispielen aus dem Neuen zu rechtfertigen.) Ja er setzt eben das Charakteristische des Sacraments darein, dass es Bildliches enthalte, ep. 98, 9: Si sacramenta quandam similitudinem earum rerum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent. Ex hac autem similitudine plerumque etiam ipsarum rerum nomina accipiunt. Das Sacrament ist secundum quendam modum der Leib Christi, mithin nicht absolut, und der Genuss desselben eine communicatio corporis et sanguinis ipsius (ep. 54, 1), vgl. de doctr. chr. III, 9. 10. 16. An letzterer Stelle nennt er das Essen des Leibes Christi im capernaitischen Sinne (Joh. 6, 33) geradezu facinus vel flagitium, und führt dann fort: Figura est ergo, præcipiens passioni Dominicæ communicandum et suaviter atque utiliter recondendum in memoria, quod pro nobis caro ejus crucifixa et vulnerata sit, vgl. de civ. Dei XXI, c. 25. Rücksichtlich des Leibes Christi sagt er ep. 146: Ego Domini corpus ita in cœlo esse credo, ut erat in terra, quando ascendit in cœlum, vgl. *Marheineke* p. 56 ss. *Neander* a. a. O. S. 1400. *Ebrard* S. 309 ff. — Ueber den Zusammenhang der augustinischen Vorstellungen vom Abendmahl mit denen von der Taufe s. *Wiggers* II, S. 146, und mit denen vom Sacrament überhaupt vgl. oben §. 137, Note 2.

[6] So glaubte selbst *Gregor* von Nazianz an die magischen Wirkungen des Abendmahls, orat. VIII, 17. 18 p. 228 s. und ep. 240. *Ullmann* S. 483 f. — Ueber die besonders in der lateinischen Kirche übliche Kindercommunion s. die Archäologie.

[7] *Augustin* de trin. III, 10: Possunt habere honorem tamquam religiosa, sed non stuporem tamquam mira. De doctr. christ. III, 9 nennt er die neutestamentlichen Sacramente (im Gegensatz gegen die alttestamentlichen Ceremonien) factu facillima, intellectu augustissima, observatione castissima, die man aber nicht carnali servitute, sondern spiritali libertate verehren müsse. Es ist ihm eine servilis infirmitas, das Zeichen für die Sache zu nehmen.

[8] *Gelasius* († 496) de duab. natur. in Christo, bibl. max. PP. T. VIII, p. 703 (bei *Meyer* S. 34; *Münscher v. Cölln* S. 504): Certe sacramenta, quæ sumimus, corporis et sanguinis Christi, divina res est, propter quod et per eadem divinæ efficimur participes naturæ *et tamen esse non desinit substantia vel natura panis et vini.* Et certe imago et similitudo corporis et sanguinis Christi in actione mysteriorum celebrantur. Satis ergo nobis evidenter ostenditur, hoc nobis in ipso Christo Domino sentiendum, quod in ejus imagine profitemur, celebramus et sumimus, ut sicut in hanc, scilicet in divinam transeant, Sancto Spiritu perficiente, substantiam, *permanente tamen in suæ proprietate naturæ*, sic illud ipsum mysterium principale, cujus nobis efficientiam virtutemque veraciter repræsentant.

[9] Die Opferidee findet sich, nach dem Vorgange Cyprians, bei den meisten Vätern dieser Zeit gleichfalls ausgesprochen. So von *Gregor* von

Naz. (orat. II, 95 p. 56; *Ullmann* S. 483) und *Basilius d. Gr.* (ep. 93), doch ohne nähere Bestimmung (*Klose* S. 72); ebenso von *Leo d. Gr.* (sermo LXVI, 2; CLVI, 5), vgl. *Perthel* S. 218. Anm. (gegen *Griesbach*, der es nur tropisch fasst). Am deutlichsten aber spricht *Gregor d. Gr.* (mor. lib. XXII, 26) von einem *quotidianum immolationis sacrificium*, und bringt es schon in Verbindung mit den Seelenmessen, vgl. *Lau* S. 484 ff. und die dort angeführten Stellen.

5. Die letzten Dinge.

§. 139.

Chiliasmus. Reich Christi.

Gleich nach dem Tode des Origenes wurde der Kampf, den schon dieser Kirchenlehrer gegen die Chiliasten geführt hatte, auf eine zu seinen Gunsten sich entscheidende Weise geschlichtet, indem es seinem Schüler *Dionys* von Alexandrien gelang, die am Buchstaben hangende, anti-allegoristische Partei des ägyptischen Bischofs *Nepos*, an deren Spitze nach des letztern Tode der Landpresbyter *Korakion* stand, mehr durch Milde als Gewalt zum Schweigen zu bringen[1], von wo an der Chiliasmus im Morgenlande nur noch hier und da seine Anhänger fand[2]. Im Abendlande hatten die chiliastischen Hoffnungen noch eine Stütze an *Lactantius*[3]; aber *Augustin,* der sich selbst früher ähnlichen Hoffnungen hingegeben hatte, verwarf dieselben nun entschieden[4]. Uebrigens lag es mit in der Natur der Dinge, dass, nachdem einmal das Christenthum Staatsreligion geworden war und auf Erden sich eine bleibende Wohnung gegründet hatte, es sich auch sofort eine längere irdische Dauer verhiess, so dass zugleich die Erwartung der sichtbaren Wiederkunft Christi und des Weltunterganges unwillkürlich weiter hinaus geschoben wurde und nur vorübergehend bei ausserordentlichen Zeiterschütterungen wieder auftauchte. — Eine merkwürdige Parallele aber zum Chiliasmus bildet die Ansicht des *Marcell,* nach welcher auch das *himmlische* Reich Christi (nach 1 Cor. 15, 25) dereinst ein Ende nehmen sollte[5].

[1] Ueber des Nepos Schrift (255) ἔλεγχος τῶν ἀλληγοριστῶν, und die des Dionys περὶ ἐπαγγελιῶν, sowie über den ganzen Streit vgl. Euseb VII, 24. Gennadius de dogm. eccles. c. 55. *Mosh.* comment. p. 720 — 728. *Neander,* KG. I, 3 S. 1094. Korakion widerrief auf einer von Dionys veranstalteten Disputation.

[2] Der (theilweise) Gegner des Origenes, *Methodius*, trug in seinem dem platonischen Symposium nachgebildeten Gastmahl von den zehn Jungfrauen (Gespräch von der Keuschheit) chiliastische Meinungen vor, orat. IX, §. 5 (in *Combefisii* auctuar. noviss. bibl. PP. græc. P. I, p. 109). *Neander*, KG. I, 3 S. 1233. Und nach Epiph. hær. 72, p. 1031 (vgl. Hieron. in Jes. lib. XVIII) war auch *Apollinaris* Chiliast, indem er der Schrift des Dionys wieder eine andere in 2 Büchern entgegengesetzte, die seiner Zeit viele Anhänger fand: Quem non solum (sagt Hieron. a. a. O.) suæ sectæ homines, sed nostrorum in hac parte duntaxat plurima sequitur multitudo. Ueber den Chiliasmus des mesopotamischen Abtes *Bar Sudaili* zu Edessa gegen Ende des 5. Jahrhunderts s. *Neander* II, 3 S. 1181.

[3] Inst. VII, 14—26. Cap. 14: Sicut Deus sex dies in tantis rebus fabricandis laboravit, ita et religio ejus et veritas in his sex millibus annorum laboret necesse est, malitia prævalente ac dominante. Et rursus, quoniam perfectis operibus requievit die septimo eumque benedixit, necesse est, ut in fine sexti millesimi anni malitia omnis aboleatur e terra et regnet per annos mille justitia, sitque tranquillitas et requies a laboribus, quos mundus jam diu perfert. Hierauf folgt die ausführliche Schilderung der dem tausendjährigen Reiche vorangehenden politischen, kosmischen und sittlich-religiösen Zustände, mit Berufung auf die Sibyllen und den Hystaspes. Vgl. *Corrodi* II, S. 110. 123. 141. 155.

[4] Sermo 159 (Opp. T. V, p. 1060) vgl. mit de civ. Dei XX, 7: .... Quæ opinio esset utcunque tolerabilis, si aliquæ deliciæ spiritales in illo sabbato adfuturæ sanctis per Domini præsentiam crederentur. *Nam etiam nos hoc opinati fuimus aliquando.* Sed cum eos, qui tunc resurrexerint, dicant immoderatissimis carnalibus epulis vacaturos, in quibus cibus sit tantus ac potus, ut non solum nullam modestiam teneant, sed modum quoque ipsius incredulitatis excedant: nullo modo ista possunt, nisi a carnalibus credi. Hi autem, qui spiritales sunt, istos ista credentes χιλιαστὰς appellant græco vocabulo, quos, verbum e verbo exprimentes, nos possumus Milliarios nuncupare. Erklärung der apokalyptischen Stelle in den folgg. Capp.

[5] Vgl. die §. 92, Note 6 angeführten Schriften über *Marcell; Klose* S. 42 ff. und die dort angeführten Stellen; *Cyrill* von Jerus. cat. XV, 27 (14 *Milles*), der diese Meinung aus den Worten des Engels Luc. 1, 33 und der Propheten (Dan. 7, 13. 14 u. s. w.) bestreitet, von der Stelle 1 Cor. 15, 25 aber die Erklärung giebt, dass das ἄχρις den terminus ad quem *mit* einschliesse. — Ob *Photin* Marcells Ansicht auch hierin getheilt? s. *Klose* S. 82, der es bezweifelt.

§. 140.

Auferstehung der Körper.

Die aus der Apokalypse geschöpfte Vorstellung von einer doppelten Auferstehung, die wir noch bei *Lactanz* finden[1], wurde mit dem Chiliasmus aufgegeben[2]. Seit *Methodius* die idealistische Auferstehungslehre des Origenes zurückgewiesen[3], fand dieselbe gleichwohl bei einigen Kir-

chenlehrern des Morgenlandes Anklang[4], bis in den origenistischen Streitigkeiten durch die eifernde Partei der Antiorigenisten die Meinung den Sieg erhielt, dass nach allen Beziehungen hin eben derselbe Leib wieder auferstehe, der in diesem Leben der Seele zum Organ gedient habe, was *Hieronymus* bis auf die äusserste Spitze der Haare und Zähne hinaustrieb[5]. Aber auch *Augustin*, der sich in diesem Lehrstücke früher mehr an die platonisch-alexandrinische Denkweise angelehnt hatte, zog später eine substantiellere Ansicht vor, so sehr er sich auch Mühe gab, sie von grobmateriellen Zuthaten freizuhalten[6]. Spätere Bestimmungen betreffen mehr Unwesentliches[7].

[1] Inst. VII, 20: Nec tamen universi tunc (beim Eintritt des tausendjährigen Reichs) a Deo judicabuntur, sed ii tantum, qui sunt in Dei religione versati. Vgl. c. 26: ... Eodem tempore (beim Weltende nach dem tausendjähr. Reich) fiet secunda illa et publica omnium resurrectio, in qua excitabuntur injusti ad cruciatus sempiternos.

[2] *Augustin* de civ. Dei XX, 7: De his duabus resurrectionibus Joannes ... eo modo locutus est, ut earum prima a quibusdam nostris non intellecta, insuper etiam in quasdam ridiculas fabulas verteretur. Vgl. Epiph. ancor. §. 97, p. 99. Gennad. l. l. c. 6 et 25.

3 Περὶ ἀναστάσεως λόγος. Phot. bibl. cod. 234. *Rössler* I, S. 297. Vgl. Epiph. hær. 64, 12—62.

[4] An die origenistische Ansicht schlossen sich noch die beiden *Gregore* und zum Theil auch *Basilius d. Gr.* an. Gründet doch der Nazianzener (orat. II, 17 p. 20 u. an andern Stellen) den Glauben an Unsterblichkeit hauptsächlich darauf, dass der Mensch, als Geist betrachtet, göttlichen Geschlechts, mithin ewiger Natur sei. Der Körper, der stirbt, ist ihm das Vergängliche, die Seele aber der Hauch des Allmächtigen, und die Befreiung von den Fesseln des Körpers das Wesentliche der einstigen Seligkeit, s. *Ullmann* S. 501. 502. Aehnliches der Nyssener de anima et resurrectione (Opp. T. III, p. 181 [247]), s. *Rupp* S. 187 ff. und *Münscher*, Handb. IV, S. 439. Beide Gregore verglichen unter anderm den Körper (origenistisch) den Röcken von Thierfellen, welche den Menschen nach dem Sündenfalle angezogen wurden. Ueber *Basilius'* schwankende Ansicht (hom. VIII in hexaëmeron p. 78 und in famem p. 72) s. *Klose* S. 77. Auch trug *Titus* von Bostra (fragm. in Jo. Damasceni parallelis sacris; Opp. T. II, p. 763) eine verfeinerte Auferstehungslehre vor. *Chrysostomus* dringt zwar auf Identität des Leibes, hom. X in 2. ep. ad Cor. (Opp. T. IX, p. 603), geht aber nicht über die paulin. Vorstellung hinaus, und urgirt namentlich den Unterschied des jetzigen und des künftigen Leibes: Σὺ δέ μοι σκόπει, πῶς διὰ τῶν ὀνομάτων δείκνυσι (ὁ Ἀπ.) τὴν ὑπεροχὴν τῶν μελλόντων πρὸς τὰ παρόντα· εἰπὼν γὰρ ἐπίγειον (2 Cor. 5, 1) ἀντέθηκε τὴν οὐρανίαν κτλ. Auch der christliche Philosoph *Synesius* aus Cyrene gestand freimüthig, dass er die Meinungen des grossen Haufens über diesen Lehrpunkt nicht annehmen könne, was Einige dahin ver-

standen, als ob er die Auferstehung überhaupt geleugnet hatte. Vgl. Evagr. hist. eccl. I, 15 und ep. 105 ad Euoptium fratrem bei *Vales* zu dieser Stelle.

[5] Die Repräsentanten der eifernden Partei sind *Epiphanius, Theophilus* von Alexandrien, und *Hieronymus*. Die beiden letztern hatten erst selbst früher den freiern Ansichten gehuldigt, und auch nachher trug Theophilus kein Bedenken, den *Synesius* zum Bischof von Ptolemais zu weihen, s. *Münscher,* Handb. IV, S. 442 *). Der Eifer richtete sich aber besonders gegen *Johann* von Jerusalem und *Rufin*, und obwohl letzterer (in der expos. symb. ap.) die Auferstehung *hujus* carnis behauptete, so gab sich *Hieronymus* doch nicht damit zufrieden (apol. contra Rufin. lib. IV; Opp. T. II, p. 145), und noch weniger musste ihm die Vorsicht gefallen, womit Johann (exegetisch richtig) zwischen Fleisch und Körper unterschied, weshalb er denn (adv. errores Joann. Hier. ad Pammach.; Opp. T. II, p. 118 s.), gestützt besonders auf Hiob 19, 26, folgende bestimmte Erklärungen abgiebt: Caro est proprie, quæ sanguine, venis, ossibus, nervisque constringitur. . . . Certe ubi pellis et caro, ubi ossa et nervi et sanguis et venæ, ibi carnis structura, ibi sexus proprietas. . . . Videbo autem in ista carne, quæ me nunc cruciat, quæ nunc præ dolore distillat. Idcirco Deum in carne conspiciam, quia omnes infirmitates meas sanavit. Daher weiter von den auferstandenen Körpern: Habent dentes, ventrem, genitalia et tamen nec cibis nec uxoribus indigent. Dass wir Zähne haben werden, schliesst er aus dem stridor dentium der Verdammten; das Wiedererhalten der Haare beruht auf der Stelle: Capilli capitis vestris numerati sunt. Alles aber gründet er zuletzt auf die Identität mit dem Leibe Christi. In der Stelle 1 Cor. 15, 50 urgirt er das *possidere* regnum Dei, das er von der resurrectio unterscheidet. Vgl. *Prudentius* (apotheos. 1063 ss.):

Nosco meum in Christo corpus resurgere. Quid me
Desperare jubes? Veniam, quibus ille revenit
Calcata de morte viis. Quod credimus, hoc est:
Et totus veniam, nec enim minor aut alius quam
Nunc sum restituar. Vultus, vigor et color idem,
Qui modo vivit, erit. *Nec me vel dente vel ungue*
Fraudatum revomet patefacti fossa sepulcri.

[6] Die freiere Ansicht trug *Augustin* vor de fide et symb. c. 10: Tempore immutationis angelicæ non jam caro erit et sanguis, sed tantum corpus — in cœlestibus nulla caro, sed corpora simplicia et lucida, quæ appellat Ap. spiritalia, nonnulli autem vocant ætheria; wogegen aber retractt. p. 17. Die ganze Entwicklung der Lehre: enchirid. ad Laur. 84—92 und de civ. Dei XXII, c. 11—21: Erit ergo spiritui subdita caro spiritalis, sed tamen caro, non spiritus, sicut carni subditus fuit spiritus ipse carnalis, sed tamen spiritus, non caro. Im Allgemeinen ad Laur. c. 88 s.: Non perit Deo terrena materies, de qua mortalium creatur caro, sed in quemlibet pulverem cineremve solvatur, in quoslibet halitus aurasque diffugiat, in quamcunque aliorum corporum substantiam vel in ipsa elementa vertatur, in quorumcunque animalium, etiam hominum cedat car-

*) Er wollte nur unter der Bedingung, seine freie Meinung behalten zu dürfen, das Bisthum annehmen.

nemque mutetur, illi animæ humanæ puncto temporis redit, quæ illam primitus, ut homo fieret, cresceret, viveret, animavit; indessen doch mit einiger Beschränkung: Ipsa itaque terrena materies, quæ discedente anima fit cadaver, non ita resurrectione reparabitur, ut ea, quæ dilabuntur et in alias atque alias aliarum rerum species formasque vertuntur (quamvis ad corpus redeant, unde lapsa sunt), ad easdem quoque corporis partes, ubi fuerunt, redire necesse sit (was besonders bei den Haaren und Nägeln nicht anginge).... Sed quemadmodum, si statua cujuslibet solubilis metalli aut igne liquesceret, aut contereretur in pulverem, aut confunderetur in massam, et eam vellet artifex ex illius materiæ quantitate reparare, nihil interesset ad ejus integritatem, quæ particula materiæ cui membro statuæ redderetur, dum tamen totum, ex quo constituta fuerat, restituta resumeret: ita Deus mirabiliter atque ineffabiliter artifex de toto, quo caro nostra constiterat, eam mirabili et ineffabili celeritate restituet. Nec aliquid attinebit ad ejus redintegrationem, utrum capilli ad capillos redeant et ungues ad ungues, an quicquid eorum perierat, mutetur in carnem et in partes alius corporis revocetur, curante artificis providentia, ne quid indecens fiat. Ebensowenig ist nöthig, dass die Verschiedenheit der Grösse und des Umfangs der Körper im andern Leben fortdaure, sondern alles wird auf das Maass des göttlichen Ebenbildes zurückgeführt werden. Cap. 90: Resurgent igitur Sanctorum corpora sine ullo vitio, sine ulla deformitate, sicut sine ulla corruptione, onere, difficultate etc. Alle werden die Gestalt des reifern Alters haben. Das dreissigste Jahr (Lebensalter Christi) ist dabei das Normaljahr, de civ. Dei l. l. c. 12. Besondere Bestimmungen wegen der Kinder de civ. Dei l. l. c. 14; der Geschlechtsverschiedenheit c. 17; der zu früh Gebornen und der Missgeburten ib. c. 13 und ad Laur. 85. 87. Uebrigens: Si quis in eo corporis modo, in quo defunctus est, resurrecturum unumquemque contendit, non est cum illo laboriosa contradictione pugnandum, de civ. Dei l. l. c. 16. Aehnliche Ansichten *Gregors d. Gr.* bei *Lau* S. 510 ff.

[7] Nachdem einmal die origenistische Meinung durch Synodalbeschluss (bei *Mansi* IX, p. 399 u. 516) verurtheilt worden war, konnten auf der engen Basis der Orthodoxie nur noch geringere Modificationen sich ausbilden: dahin gehört der Streit zwischen dem griechischen Patriarchen *Eutychius*, welcher behauptete, dass der Körper der Auferstandenen impalpabilis sei, und dem römischen Bischof *Gregor d. Gr.*, der solches widerstritt (Greg. M. moral. in Iobum lib. XIV, c. 29; *Münscher* IV, S. 449; *Lau* S. 29 u. 513); sowie der zwischen den monophysitischen Philoponiten und Kononiten, ob die Auferstehung als eine neue Schöpfung der Materie oder nur als Umbildung der Form zu fassen sei? Vgl. Timoth. de recept. hæret. in *Cotelerii* monum. eccl. græcæ T. III, p. 413 ss. *Walch*, Historie der Ketzereien Th. 8, S. 762 ff. *Münscher* IV, S. 450 f.

§. 141.

Weltgericht. Weltbrand. Reinigungsfeuer.

Höpfner, de origine dogmatis de purgatorio, Halæ 1792.

Die Vorstellungen vom jüngsten Gerichte im Allgemeinen ruhten fortwährend auf dem biblischen Grundgemälde,

das die Phantasie der Zeit noch weiter übermalte und mit Vor- und Hintergründen ausschmückte[1]. Die Vorstellung aber, dass mit dem Weltgericht ein allgemeiner Brand eintreten und durch diesen die Welt untergehen werde, dem auch schon die frühere Zeit eine reinigende Kraft zugeschrieben hatte[2], erhielt durch *Augustin* zunächst *die* Wendung, dass man das reinigende Feuer (ignis purgatorius) in den Hades verlegte, in welchem die Seelen bis zu ihrer Wiedervereinigung mit dem Körper sich befinden[3]. Dadurch, und durch die weitern Zuthaten von Seiten anderer Lehrer, namentlich des *Cæsarius* von Arles[4] und *Gregors d. Gr.*[5], wurde die bestimmtere Lehre vom Fegfeuer eingeleitet, die später, mit der Idee der Messe in Verbindung gesetzt, die Hierarchie und ihre Zwecke befördern und die evangelische Heilsordnung verwirren half.

[1] Dem Ende der Welt gehen Zeichen voraus an Sonne, Mond und Sternen, die Sonne wandelt sich in Blut, des Mondes Glanz erlischt u. s. w. Vgl. *Basilius M.* hom. 6 in hexaëm. p. 54 (al. 63). *Lactanz* VII, 19 ss. c. 25 (mit Rücksicht auf die Sibylle). Kurze Schilderungen des Gerichts bei *Gregor* von Naz. orat. XVI, 9 p. 305 ss.; XIX, 15 p. 373. — Nach *Basilius* moral. regula 68, 2 ist die Erscheinung des Herrn eine plötzliche, die Sterne fallen vom Himmel u. s. w.; doch muss man sich diese Erscheinung nicht denken als eine τοπικὴ ἢ σαρκικὴ, sondern ἐν δόξῃ τοῦ πατρὸς κατὰ πάσης οἰκουμένης ἀθρόως, s. *Klose* S. 74. Vgl. hom. in Psalm. 33, p. 184 (al. 193. 194); ep. 46. — Nach *Cyrill* von Jerusalem wird die Erscheinung des Herrn durch ein Kreuz verkündet, cat. XV, 22; vgl. die ganze Schilderung 19—33. Statt blos bildlicher Schilderungen, wie die griechischen Rhetoren sie liebten, versuchte *Augustin* schon mehr eine dogmatische Verständigung über das im Bilde gegebene Thatsächliche *), indem er die Lehre von der Vergeltung in Uebereinstimmung zu bringen sucht mit seiner Lehre von der Prädestination, de civ. Dei XX, 1: Quod ergo in confessione tenet omnis ecclesia Dei veri, Christum de cœlo esse venturum ad vivos ac mortuos judicandos, hunc divini judicii ultimum diem dicimus, i. e. novissimum tempus. Nam per quot dies hoc judicium tendatur, incertum est: sed scripturarum more sanctarum diem poni solere pro tempore, nemo, qui illas litteras quamlibet negligenter legerit, nescit. Ideo autem cum diem judicii dicimus, addimus ultimum vel novissimum, quia et nunc judicat et ab humani generis initio judicavit, dimittens de paradiso et a ligno vitæ separans primos homines peccati magni perpetratores; imo etiam quando angelis peccantibus non pepercit, quorum princeps homines a se ipso subversus invidendo subvertit, procul dubio judicavit. Nec sine illius alto justoque judicio et in hoc

*) Auf den Wechsel der biblischen Bilder, die sich schwer zu *einer* Vorstellung verbinden lassen, macht er aufmerksam de gestis Pel. c. 4, §. 11.

aërio cœlo et in terris, et dæmonum et hominum miserrima vita est erroribus ærumnisque plenissima. Verum etsi nemo peccasset, non sine bono rectoque judicio universam rationalem creaturam perseverantissime sibi Domino suo hærentem in æterna beatitudine retineret. Judicat etiam non solum universaliter de genere dæmonum atque hominum, ut miseri sint propter primorum meritum peccatorum: sed etiam de singulorum operibus propriis, quæ gerunt arbitrio voluntatis etc. — Ueber den Vorgang des Gerichts selbst vgl. ibid. c. 14.

[2] Vgl. §. 77. Diese Vorstellung vom reinigenden Feuer findet sich u. a. bei *Gregor* von Nazianz entschieden ausgesprochen, orat. XXXIX, 19 p. 690 (*Ullmann* S. 504), weniger bestimmt orat. XL, 36 p. 730 (*Ullm.* S. 505). — Aus dem allgemeinen Ausdruck πυρὶ καθαιρομένη bei *Gregor* von Nyssa, de iis qui præmature abripiuntur (Opp. III, p. 322), haben katholische Erklärer allzuviel zu Gunsten ihrer Ansicht geschlossen, s. *Schröckh*, KG. XIV, S. 135. Nach *Basilius d. Gr.* hom. 3 in hexaëmeron p. 27 (32) ist das Feuer, wodurch die Welt untergeht, schon bei der Schöpfung in dieselbe gelegt, ihm aber die nöthige Quantität Wasser auf so lange entgegengesetzt worden, bis dieses endlich aufgezehrt sein wird. *Klose* S. 73.

[3] *Augustin* theilt mit den übrigen Lehrern die Ansicht von dem Weltbrande überhaupt, de civ. Dei XX, 18, wo er sich zugleich die Frage zu beantworten sucht, wo sich während des Brandes die Gerechten befinden? Possumus respondere, futuros eos esse in superioribus partibus, quo ita non adscendet flamma illius incendii, quemadmodum nec unda diluvii. Talia quippe illis inerunt corpora, ut illic sint, ubi esse voluerint. Sed nec ignem conflagrationis illius pertimescent immortales atque incorruptibiles facti: sicut virorum trium corruptibilia corpora atque mortalia in camino ardenti vivere illæsa potuerunt. Auch knüpft er, wie die frühern Lehrer, die Idee von der mit dem Feuer verbundenen Reinigung an die Stelle 1 Cor. 3, 11—15, enchirid. ad Laur. §. 68, führt aber dann §. 69 (in Beziehung auf das zu grosse Hangen an den Gütern dieser Welt) fort: Tale aliquid *etiam post hanc vitam fieri* incredibile non est, et utrum ita sit, quæri potest. Et aut inveniri aut latere nonnullos fideles *per ignem purgatorium*, quanto magis minusve bona pereuntia dilexerunt, tanto tardius citiusve salvari: non tamen tales, de quibus dictum est, quod regnum Dei non possidebunt, nisi convenienter pœnitentibus eadem crimina remittantur. Vgl. de civ. Dei l. l. c. 24. 26; quæst. ad Dulc. §. 13. Dem *Pelagius* wurde auf der Synode von Diospolis vorgeworfen, er habe gelehrt, am jüngsten Gerichte würden die Gottlosen und Sünder nicht verschont werden, sondern in ewigem Feuer brennen, worauf er antwortete: dies sei dem Evangelium gemäss; wer anders lehre, sei ein Origenist. Augustin aber vermuthet, Pelagius habe damit das reinigende Feuer leugnen wollen, vgl. *Wiggers* I, S. 195. *Neander*, KG. II, 3 S. 1199. 1225 u. 1404. — Ob *Prudentius* es gelehrt? s. *Schröckh*, KG. VII, S. 126. Er redet von verschiedenen Graden der Hölle.

[4] Sermo VIII, 4 in August. Opp. T. V, append. (bei *Müncher v. Cölln* I, S. 62). Hier wird bereits unterschieden zwischen capitalia crimina und minuta peccata. Nur die letztern können entweder schon in diesem Leben durch bittere Leiden, durch Almosen und Versöhnlichkeit gegen

Feinde, oder nach diesem durch das reinigende Feuer (longo tempore cruciandi) gebüsst werden.

[5] *Gregorius* kann eigentlich erst als der «*Erfinder des Fegfeuers*» (mit *Schröckh*) bezeichnet werden, wenn anders in solchen Dingen von einer Erfindung die Rede sein kann. Einmal stellt er dial. IV, 39 das Fegfeuer bereits als einen *Glaubenssatz* fest: De quibusdam levibus culpis esse ante judicium purgatorius ignis *credendus* est, und gründet dies auf Matth. 12, 31 (einige Sünden werden erst in der künftigen Welt vergeben; doch gehören dahin nur die kleinern Sünden, wie Schwatzhaftigkeit, Lachsucht und liederlicher Haushalt) *). Dann aber tritt namentlich bei ihm zuerst die Idee der Befreiung aus dem Fegfeuer durch Fürbitte, Todtenopfer (sacra oblatio hostiæ salutaris) u. s. w. klarer ans Licht, und wird durch Beispiele, denen Gregor selbst Glauben schenkte, erhärtet. Vgl. dial. IV, 25 u. 57; mor. IX, c. 34. *Schröckh*, KG. XVII, S. 255 ff. *Neander* III, S. 271. *Lau* S. 485 ff. 508 ff. Vergleicht man Gregors Lehre mit den frühern (mehr idealistischen) Fassungen von der Gewalt des reinigenden Feuers, so kann man wohl mit *Schmidt* sagen (KG. III, S. 280): «*Es war der Glaube an ein selbst durch den Tod nicht unterbrochenes Fortstreben zu höherer Vollkommenheit, der in den Glauben an ein Fegfeuer ausartete.*»

§. 142.

Zustand der Seligen und Verdammten.

Dass die Seele, auch schon vor ihrer Wiedervereinigung mit dem Leibe, zu Gott komme, nahmen (mit Uebergehung der Lehre vom Hades) *Gregor* v. Nazianz und noch einige Lehrer an, während die Mehrheit die wahre Vergeltung erst nach der Auferstehung und dem Weltgerichte eintreten liess[1]. Die himmlische Seligkeit bestand den beiden Gregoren und andern theilweise an Origenes sich anschliessenden Theologen in der erweiterten Erkenntniss, im Umgange mit allen Seligen und Frommen, und auch wohl mit in der Entfesselung von den drückenden Banden des Körpers, nach *Augustin* auch im Erlangen der wahren Freiheit, wobei indessen alle die Schwierigkeit eingestanden, sich richtige Vorstellungen hierüber zu bilden[2]. Das Gegentheil von alle dem dachte man sich bei den Verdammten, wo denn in den Vorstellungen von den Höllenstrafen das Sinnliche greller heraustrat. So fasste man das Feuer gern als ein materielles Feuer, wovon sich bereits

*) Die Stelle 1 Cor. 3, 13, auf die man sich sonst bezog, kann nach *Gregor* auch auf die tribulationes in hac vita bezogen werden; doch zieht er die übliche Erklärung vor und versteht, merkwürdig genug, 3, 12 Holz, Heu, Stoppeln, von den geringen und leichten *Sünden!*

bei *Lactanz* eine ziemlich raffinirte Vorstellung findet, die Andere noch schrecklicher ausmalten[3]. Noch immer waren auch manche Lehrer geneigt, Stufen, sowohl in der Seligkeit als in der Verdammniss, anzunehmen[4], und wenn gleich die Ewigkeit der Höllenstrafen immer allgemeiner angenommen wurde[5], so behauptete doch noch *Arnob* ein endliches Aufhören derselben, freilich mit Vernichtung des Individuums[6]; und auch selbst die origenistische Humanität wagte noch in einzelnen ihrer Organe einen Schimmer von Hoffnung zu Gunsten der Verdammten zu äussern[7]. *Hieronymus* räumte wenigstens in dieser Hinsicht den Orthodoxen ein Vorrecht vor den Ketzern ein[8]. Merkwürdig, aber nicht unerklärlich ist es endlich, dass *Augustin* in diesem Stücke milder dachte als der gesetzliche *Pelagius*[9], der, sowie der praktische *Chrysostomus*[10], einer streng sittlichen Vergeltungslehre gemäss, an der Ewigkeit der Höllenstrafen festhielt. Die Lehre von einer Wiederbringung aller Dinge fiel sonach mit dem Origenismus[11], und kam in späteren Perioden nur noch in Verbindung mit andern häretischen Meinungen zum Vorschein, meist in Verbindung mit dem sonst anti-origenistischen Chiliasmus.

[1] Orat. X, p. 173. 174. Vgl. Gennad. de dogm. eccles. c. 46. Greg. M. mor. lib. IV, c. 37. Dagegen hielten Andere, namentlich die Abendländer, eine dem Hades verwandte Vorstellung von Mittelzuständen fest. So *Ambrosius* de bono mortis c. 10; de Caïn et Abel lib. II, c. 2: Solvitur corpore anima et post finem vitæ hujus, adhuc tamen futuri judicii ambiguo suspenditur. Ita finis nullus, ubi finis putatur. *Hilarius* tract. in Psalm. CXX, p. 383. *Augustin* enchirid. ad Laur. §. 109: Tempus, quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet: sicut unaquæque digna est vel requie vel ærumna, pro eo, quod sortita est in carne cum viveret. Auch unter den griechischen Lehrern lehrten einige, dass niemand die Vergeltung vor dem ewigen Weltgericht empfange. *Chrysostomus* in ep. ad Hebr. hom. XXVIII (Opp. T. XII, p. 924) et in 1. ep. ad Corinth. hom. XXXIX (Opp. XI, p. 436), wo namentlich der Glaube an die *Auferstehung* als christliches Dogma vertheidigt wird gegenüber einer blossen Hoffnung auf *Fortdauer*. Cyrill. Alex. contra Anthropom. c. 5. 7 ss.

[2] Nach *Gregor* von Nyssa orat. catech. c. 40 lässt sich die Seligkeit des Himmels mit keinen Worten ausdrücken. *Gregor* von Naz. orat. XVI, 9 p. 306 setzt sie besonders in die Erkenntniss Gottes, namentlich der Trinität (θεωρία τριάδος) — ganz gemäss der vorherrschenden intellectuellen, contemplatorischen Richtung der orientalischen Kirche seiner Zeit! Indessen schränkt Gregor die ewige Seligkeit nicht einzig auf die Anschauung und Erkenntniss Gottes ein, sondern, wie diese ihm selbst

schon durch *eine nähere Verbindung mit Gott* vermittelt wird, so setzt er auch die Seligkeit in diese innerliche Verbindung mit Gott selbst, in den innern und äussern Frieden, in den Umgang mit seligen Geistern und in die erhöhte Erkenntniss alles Guten und Schönen überhaupt, orat. VIII, 23 p. 232. Rednerische Schilderungen orat. VII, 17 p. 209; VII, 21 p. 213. *Ullmann* S. 502. Meist negativ schildert auch *Basilius d. Gr.* diese Seligkeit, hom. in Psalm. 114, p. 204 (bei *Klose* S. 76), und auch *Augustin* beginnt de civ. Dei XXII, 29. 30 mit dem Geständniss: Et illa quidem actio, vel potius quies atque otium, quale futurum sit, *si verum velim dicere, nescio;* non enim hoc unquam per sensus corporis vidi. Si autem mente i. e. intelligentia vidisse me dicam, quantum est aut quid est nostra intelligentia ad illam excellentiam? — Hoher, alle Begriffe übersteigender Gottesfriede und das Anschauen Gottes, das sich dem leiblichen Schauen schwer vergleichen lässt, sind nach Augustin die Bestandtheile dieser Seligkeit. Wie aber Gregor von Nazianz die *theologische* Erkenntniss (Einsicht in die Trinität) obenan stellt, so basirt sich bei Augustin die Seligkeitstheorie auf das *anthropologische* Fundament. Die Seligen gelangen nach ihm zur wahren Freiheit, welche eben darin besteht, dass sie nun nicht mehr sündigen *können;* nam primum liberum arbitrium, quod homini datum est, quando primum creatus est rectus, potuit non peccare, sed potuit et peccare; hoc autem novissimum eo potentius erit, quo peccare non poterit. Verum hoc quoque Dei munere, non suæ possibilitate naturæ. Aliud est enim, esse Deum, aliud participem Dei. Deus natura peccare non potest; particeps vero Dei ab illo accipit, ut peccare non possit. Und wie mit der Freiheit, so mit der Unsterblichkeit: Sicut enim prima immortalitas fuit, quam peccando Adam perdidit, posse non mori, novissima erit, non posse mori. Uebrigens schreibt Augustin den Seligen volle Erinnerung zu, auch an die Leiden, die sie auf Erden betroffen haben, doch so, dass sie das Unangenehme derselben nicht fühlen. So wissen sie auch um die Qual der Verdammten, ohne dadurch in ihrer Seligkeit gestört zu werden (ähnlich Chrysostomus hom. X. in 2. ep. ad Cor. Opp. T. XI, p. 605). Gott ist das Ende und Ziel aller Sehnsucht, und so auch der wesentliche Inhalt der Seligkeit: Ipse erit finis desideriorum nostrorum, qui sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur. — Die Summe dessen, was die frühern Lehrer über die Seligkeit gelehrt haben, findet sich bei *Cassiodor* de anima c. 12 (Opp. T. II, p. 604 s.).

[3] *Lactanz* VII, 21: . . . . Quia peccata in corporibus contraxerunt (damnati), rursus carne induentur, ut in corporibus piaculum solvant; et tamen non erit caro illa, quam Deus homini superjecerit, huic terrenæ similis, sed insolubilis ac permanens in æternum, ut sufficere possit cruciatibus et igni sempiterno, cujus natura diversa est ab hoc nostro, quo ad vitæ necessaria utimur, qui, nisi alicujus materiæ fomite alatur extinguitur. At ille divinus per se ipsum semper vivit ac viget sine ullis alimentis, nec admixtum habet fumum, sed est purus ac liquidus et in aquæ modum fluidus. Non enim vi aliqua sursum versus urgetur, sicut noster, quem labes terreni corporis, quo tenetur, et fumus intermixtus exsilire cogit et ad cœlestem naturam cum trepidatione mobili subvolare. Idem igitur divinus ignis una eademque vi atque potentia et cremabit impios et recreabit, et quantum e corporibus absumet, tantum reponet,

ac sibi ipse æternum pabulum subministrabit. Quod poëtæ in vulturem Tityi transtulerunt, ita sine ullo revirescentium corporum detrimento aduret tantum ac sensu doloris afficiet. — Wenn *Gregor* von Nazianz das Wesentliche der Strafe in dem Entferntsein von Gott und im Gefühl der eigenen Unwürdigkeit findet (orat. XVI, 9 p. 306: Τοῖς δὲ μετὰ τῶν ἄλλων βάσανος, μᾶλλον δὲ πρὸ τῶν ἄλλων τὸ ἀπεῤῥίφθαι θεοῦ, καὶ ἡ ἐν τῷ συνειδότι αἰσχύνη πέρας οὐκ ἔχουσα), so giebt dagegen *Basilius d. Gr.* schon ein farbenreicheres Gemälde hom. in Psalm. XXIII (Opp. T. I, p. 151) und anderwärts. Vgl. *Klose* S. 75 f. *Münscher*, Handb. IV, S. 458. Auch die Beredtsamkeit des *Chrysostomus* erschöpfte sich in Grauen erregenden Bildern, in Theod. lapsum I, c. 6 (Opp. T. IV, p. 560 s.), obwohl er anderwärts, z. B. in ep. ad Rom. hom. XXXI (Opp. T. X, p. 396), den weisen Rath gab, lieber danach zu fragen, wie wir die Hölle vermeiden können, als wo und wie sie sei. *Gregor* von Nyssa (orat. catech. 40) sucht den Blick vom Sinnlichen abzuziehen (man soll bei dem Feuer nicht an ein materielles Feuer, und bei dem Wurm, der nicht stirbt, nicht an ein ἐπίγειον θηρίον denken). Auch *Augustin* sieht zunächst in der Entfremdung von Gott den Tod und die Verdammniss (de morib. eccles. cath. c. 11), doch in Betreff der Vorstellung selbst lässt er dem Leser die Wahl zwischen beiden Auslegungsarten, der mehr sinnlichen oder mehr geistigen; besser, meint er, sei es jedenfalls, an beides zugleich zu denken, de civ. Dei XXI, 9. 10, vgl. Greg. M. moral. XV, c. 17.

[4] *Gregor* von Nazianz gründet seine Ansicht von Graden und Stufen der Seligkeit auf Joh. 14, 2, orat. XXVII, 8 p. 493; XIV, 5 p. 260; XIX, 7 p. 367; XXXII, 33 p. 601. *Ullmann* S. 503. Ganz ähnlich *Basilius d. Gr.* in Eunom. lib. 3, p. 273. *Klose* S. 77. Auch *Augustin* nahm solche Stufen an, de civ. Dei XXII, 30. 2. *Worin* sie bestehen, kann man freilich nicht sagen: quod tamen futuri sint, non est ambigendum. Allein bei dem gänzlichen Mangel an Neid geschieht dann auch der Seligkeit derer, die nicht so hoch gestellt sind, kein Abbruch. Sic itaque habebit donum alius alio minus, ut hoc quoque donum habeat, ne velit amplius. — *Hieronymus* rechnete sogar dem Jovinian es als Irrlehre an, dass er diese Stufen leugnete, adv. Jov. lib. II. (Opp. T. II, p. 58 s.). — Stufen der Verdammniss nahm *Augustin* gleichfalls an, ib. XXI, 16: Nequaquam tamen negandum est, etiam ipsum æternum ignem pro diversitate meritorum quamvis malorum aliis leviorem, aliis futurum esse graviorem, sive ipsius vis atque ardor pro pœna digna cujusque varietur (womit ein relatives Aufhören der Verdammniss zugegeben war) sive ipse æqualiter ardeat, sed non æquali molestia sentiatur. Vgl. enchirid. ad Laur. §. 113. Greg. M. moral. IX, c. 39; XVI, c. 28. Besonders waren die Meinungen der Väter schwankend über das Schicksal der vor der Taufe gestorbenen Kinder (vgl. §. 137, Note 5).

[5] Man stützte sich dabei besonders auf das Wort αἰώνιος Matth. 25, 41. 46, das, wenn es an dem *einen* Orte *ewig* heisst, am andern es auch heissen muss; z. B. *August.* de civ. Dei XXI, 23: Si utrumque æternum, profecto aut utrumque cum fine diuturnum, aut utrumque sine fine perpetuum debet intelligi. Paria enim relata sunt, hinc supplicium æternum, inde vita æterna. Dicere autem in hoc uno eodemque sensu, vita

æterna sine fine erit, supplicium æternum finem habebit, multum absurdum est. Unde, quia vita æterna Sanctorum sine fine erit, supplicium quoque æternum quibus erit, finem procul dubio non habebit. Vgl. enchirid. §. 112. Stellen aus andern Vätern anzuführen ist unnöthig, da sie fast alle übereinstimmen.

[6] *Arnob* adv. gent. II, 36 u. 61: Res vestra in ancipiti sita est, salus dico animarum vestrarum, et nisi vos adplicatis dei principis notioni, a corporalibus vinculis exsolutos expectat mors sæva, non repentinam adferens extinctionem, sed per tractum temporis cruciabilis pœnæ acerbitate consumens.

[7] Zu diesen Organen gehörte *Didymus* von Alexandrien, in dessen Schriften, so weit sie uns erhalten sind, nur schwache Spuren dieser Hoffnung entgegentreten, besonders in dem von *Mingarelli* (1769) herausgegebenen Werke de trinitate, vgl. *Neander*, KG. II, 3 S. 1407. Deutlicher spricht sich *Gregor* von Nyssa aus orat. cat. c. 8 und 35 in dem λόγος περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως, und in der Schrift de infantibus qui mature abripiuntur (Opp. T. III, p. 226—229 und 322 ss.), indem er den pädagogischen Zweck der Strafen besonders heraushebt, vgl. *Neander* a. a. O. *Münscher*, Handb. IV, S. 465. (Ueber das Bestreben des constantinop. Patriarchen Germanus, diese Stellen auszutilgen, ebend.) *Rupp* S. 261. Nur schwach angedeutet findet sich die Hoffnung eines endlichen Zieles der Höllenstrafen (als φιλανθρωπότερον καὶ τοῦ κολάζοντος ἐπαξίως) bei *Gregor* von Nazianz orat. XL, p. 665 (*Ullmann* S. 505), und eine gelegentliche Erinnerung an die origenistische ἀποκατάστασις orat. XXX, 6 p. 544. — An diese mildere Richtung schlossen sich auch *Diodor* von Tarsus und *Theodor* von Mopsvheste an (in *Assemani* bibl. orient. T. III, P. 1, p. 223—224. Phot. bibl. cod. LXXXI, p. 200. Mar. Mercator, Opp. p. 346 ed. *Balluzii*), *Neander* a. a. O. S. 1409. — Auch auf diese mildern Ansichten, wie sie zum Theil im Abendlande Eingang gefunden, nehmen *Augustin* enchirid. §. 112, und *Hieronymus* ad Avit. (Opp. T. II, p. 103) u. ad Pammach. (p. 112) Rücksicht.

[8] Hieron. comment. in Jes. c. 66 am Schlusse: Et sicut diaboli et omnium negatorum et impiorum, qui dixerunt in corde suo: Non est Deus, credimus æterna tormenta, sic peccatorum et impiorum et *tamen* [!] Christianorum, quorum opera in igne probanda sunt atque purganda, moderatam arbitramur et mixtam clementiæ sententiam. «*Dieser heillosen Meinung, nach welcher man alle Nichtchristen zu endlosen Qualen verurtheilte, hingegen den trägen und sittenlosen Christen durch Hoffnung auf Errettung in Sicherheit einwiegte, konnte es an Anhängern nicht fehlen.*» *Münscher*, Handb. IV, S. 473.

[9] Zwar hielt *Augustin* mit aller Strenge an der Ewigkeit der Strafen, wie eben gezeigt; dem *Pelagius* aber gegenüber, der auf der Synode zu Diospolis bekannt hatte: in die judicii iniquis et peccatoribus non esse parcendum, sed æternis eos ignibus esse exurendos; et si quis aliter credit, Origenista est (vgl. oben §. 141, Note 3), machte er jedoch wieder mildere Grundsätze geltend (de gestis Pelagii c. 3, §. 9—11) nach dem obersten Grundsatz: Judicium sine misericordia fiet illi, qui non fecit misericordiam. Auch war, wie schon angedeutet, mit Annahme

von einer allmähligen Linderung der Strafe und von Stufen und Graden derselben, das allmählige Verschwinden auf ein Minimum gesetzt (vgl. Note 4).

[10] Von der mildern Denkweise des *Chrysostomus* sollte man auch hierin eine seinem Lehrer *Diodor* von Tarsus gemässe Ansicht erwarten, und wirklich führt Chrysostomus (hom. 39 in ep. 1. ad Cor. Opp. X, p. 372) die Meinung derer an, welche in der Stelle 1 Cor. 15, 28 eine ἀναίρεσις τῆς κακίας finden wollten, ohne sie zu widerlegen. Seine praktische Stellung aber und die allgemeine Sittenverderbniss machten eine grössere Strenge nothwendig, s. in Theodor. lapsum a. a. O.; in ep. 1. ad Thessal. hom. 8: Μὴ τῇ μελλήσει παραμυθώμεθα ἑαυτούς· ὅταν γὰρ πάντως δέῃ γενέσθαι, οὐδὲν ἡ μέλλησις ὠφελεῖ· πόσος ὁ τρόμος; πόσος ὁ φόβος τότε; κτλ. und in ep. 2. hom. 3 (die Schlussanwendung) und andere Stellen. Vgl. die Lehrweise des Origenes in diesem Punkte oben §. 78, Note 6.

[11] Vgl. die Verhandlungen der Synode von Constantinopel (544) can. XII (*Mansi* T. IX, p. 399).

Dritte Periode.

Von Johannes Damascenus bis auf das Zeitalter der Reformation, vom Jahr 730—1517.

Die Zeit der Systematik (Scholastik im weitesten Sinne des Wortes).

A. Allgemeine Dogmengeschichte der dritten Periode.

§. 143.

Charakter dieser Periode.

Engelhardt, DG. Bd. II. v. Anf. *Münscher v. Cölln* Bd. II. *Ritter*, Gesch. der Philosophie, Bd. VII.

Mit dem Werke des griechischen Mönches *Johannes von Damascus*[1] beginnt insofern für die Dogmengeschichte eine neue Periode, als jetzt das Bestreben, das bisher durch den Kampf Errungene in ein übersichtliches Ganzes zu bringen[2] und es dialektisch zu begründen, immer sichtbarer wird. Das Gebäude der Kirchenlehre ist fertig bis auf den Ausbau einzelner Parthien, z. B. der Lehre von den Sacramenten. Fest stehen die Grundpfeiler der Theologie und der Christologie zufolge der Concilienbeschlüsse der vorigen Periode, und ebenso hat (im Abendlande wenigstens) die Anthropologie mit der an ihr hangenden Heilsordnung und der Lehre von der Kirche durch den Augustinismus ihr festes und eigenthümliches Gepräge erhalten. Was daher jetzt noch für die Kirchenlehre geschehen kann, beruht theils auf einer sammelnden, ausfüllenden und ergänzenden, theils auf einer das Einzelne dialektisch begründenden, theils endlich auch auf einer den Stoff sichtenden Thätigkeit, wobei es vergleichungsweise nicht an eigenthümlichen Richtungen des Geistes und an selbstständiger Forschung fehlte.

[1] Ἔκδοσις [ἔκθεσις] ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως (eigentlich der dritte Theil eines grössern Werkes: πηγὴ γνώσεως). Ausg. von *Mich. Le*

Quien. Par. 1712. II. fol. und dessen Dissertt. VII Damascenicae. Vgl. *Schröckh*, KG. Thl. XX, S. 222 ff. *Rösler*, Bibl. der Kirchenv. VIII, S. 246 — 532.

[2] Einen Ansatz zur systematischen Behandlung finden wir zwar schon in den beiden vorigen Perioden bei Origenes (περὶ ἀρχῶν) und bei Augustin (Enchirid. und de doctr. christ.), allein auch nur einen Ansatz. Erst «*Johannes Damascenus schliesst im Wesentlichen die morgenländische Dogmatik ab, und bleibt für die spätere Zeit die erste Autorität in der dogmatischen Litteratur der Griechen. Er selbst bildet schon den Anfangspunkt der noch nicht genug bekannten griechischen Scholastik.*» *Dorner*, Entwicklungsgesch. der Christologie, S. 113. (*Tafel*, Supplementa histor. eccles. Græcor. sæc. XI. XII. 1832. p. 3 ss. 9 ss.) Ueber die Bedeutung des Damasceners auch für das Abendland ebend. und *Baur*, Trin. II, S. 175.

§. 144.

Verhältniss der systematischen Richtung zur apologetischen.

Das apologetische Bestreben, das schon in der vorigen Periode zurückgetreten war, beschränkt sich auch in dieser, der Natur der Sache nach, auf einen noch engern Kreis, indem das Christenthum sich bereits der gebildeten Welt fast ausschliesslich bemächtigt hat. Blos der Mahometanismus und das Judenthum bleiben noch innerhalb dieses Kreises zu bekämpfen übrig[1]. Was als germanisches und slavisches Heidenthum sich kundgiebt, erscheint zugleich der christlichen Civilisation gegenüber unter der Form der Barbarei, welche nicht sowohl auf dem Wege wissenschaftlicher Erörterungen, als auf dem der praktischen Missionsthätigkeit, bisweilen auch auf dem der physischen Gewalt überwunden wird[2]. Doch forderten auch, besonders gegen Ende unserer Periode, die Zweifel, die offener und verdeckter innerhalb des Christenthums von philosophischer Seite her erhoben wurden, die Apologetik zum Kampfe heraus[3].

[1] Gegen die Juden schrieben unter andern im 9. Jahrhundert: *Agobard*, Erzbischof von Lyon: de insolentia Judæorum — de judaicis superstitionibus (vgl. *Schröckh* XXI, S. 300 ff.); *Amulo* (Amularius), Erzbischof von Lyon: contra Judæos (*Schröckh*, ebend. S. 310). Im 11. und 12. Jahrhundert: *Gislebert von Westmünster:* disputatio Judæi cum Christiano de fide christiana (in Anselmi Cantuar. Opp. p. 512—523. Par. 1721. fol. *Schröckh* XXV, S. 358); *Abälard:* dialogus inter philos. Judæum et Christianum (*Rheinwald*, Anecdota ad hist. eccles. pertinent. Berol. 1835. T. I); *Rupert von Deuz:* annulus s. dialogus Christiani et Judæi de fidei sacramentis (*Schröckh*, ebend. S. 363 ff.); *Richard von St. Victor:* de Emmanuele libri duo (ebend. S. 366 ff.). Im 13. Jahrhundert: *Raimund*

Martini: pugio fidei, capistrum Judæorum (ebend. S. 369 ff.) u. s. w. — Gegen die Mahometaner: *Euthymius Zigabenus* (im 24. Abschnitt seiner πανοπλία, herausg. von *Beurer* in Frid. Sylburgii Saracenicis, Heidelb. 1595. 8.); *Raimund Martini:* pugio fidei (*Schröckh* XXV, S. 27 ff.); *Peter der Ehrw. von Clugny:* adv. nefandam sectam Saracenorum (*Martène*, collect. ampl. monum. T. IX, p. 1121; *Schröckh* XXV, S. 34, u. XXVII, S. 245). Noch später hin: *Aeneas Sylvius* (Pius II.): ep. 410 ad Mahom. II. (*Schröckh* XXXII, S. 291 ff.).

Alle diese apologetischen Arbeiten sind indessen der Form nach eher *polemisch* zu nennen: es sind meist «*Declamationen, in welchen der maasslose Eifer nicht selten zu Invectiven sich fortreissen lässt.*» *Baur,* Lehrb. S. 172. Ueber die Bestreitung des Islam im Mittelalter vgl. übrigens *Guss* (§. 146).

[2] Vgl. darüber die KG. (Ausbreitung des Christenthums). Uebrigens wurde dasselbe Verfahren auch gegen die Juden und Mahometaner theilweise beobachtet.

[3] *Savonarola,* triumphus crucis, de fidei veritate, 4 BB. (vgl. *Rudelbach,* Hieronym. Savonarola, Hamb. 1835. S. 375 ff.); *Marsilius Ficinus,* de rel. christ. et fidei pietate, opuscc. vgl. *Schröckh,* KG. XXXIV, S. 343 ff.

§. 145.

Verhältniss zur Polemik und Häresiomachie.

Engelhardt, DG. Bd. II, Cap. 3, S. 51 ff.

Auch die in dieser Periode vorkommenden Ketzereien unterscheiden sich von den frühern darin, dass sie sich nicht sowohl auf einzelne Lehrsätze beziehen, als vielmehr eine praktische Opposition bilden gegen das Ganze des Kirchenthums, meist (ihrer dogmatischen Seite nach) angelehnt an die frühern Häresien des Gnosticismus und Manichäismus, doch bisweilen auch den reinern biblischen Lehrbegriff zurückfordernd[1]. Nur einzelne dogmatische Häresien, wie die adoptianische oder wie die Lehre des Gottschalk und des Berengar, sowie auch einzelne kühnere Behauptungen der Scholastiker (z. B. Roscellins und Abälards über die Trinität), rufen die polemische Thätigkeit der Kirche und Synodalbestimmungen in Beziehung auf das Dogma hervor[2]. Erst gegen Ende der Periode beginnt mit dem Kampfe gegen das Bestehende auch ein Umschwung in den dogmatischen Ideen überhaupt sich vorzubereiten, der zugleich die reformatorische Periode einleitet[3].

[1] Hierher sind zu rechnen im Morgenlande die *Paulicianer* (vgl. vor. Per. §. 85, Not. 4), die *Bogomilen* (vgl. über ihre Lehre: *Mich. Psellus,* περὶ ἐνεργείας δαιμόνων διάλ. ed. *Hasenmüller,* Kil. 1688; *Eythym. Zigabenus,* panoplia P. II. tit. 23; *J. Ch. Wolf,* hist. Bogomilorum, diss. III. Vit. 1712. 4.; **Engelhardt*, kirchenhist. Abhandlungen, Erl. 1832. Nr. 2); im Abendlande die *Katharer* (Leonistae), *Manichäer* (Paterini, Publicani, Bugri,

boni homines), die Anhänger des Peter von Bruis und Henrich von Lausanne (Petrobrusianer, Henricianer); weiterhin die *Waldenser* und *Albigenser*, die *Turlupinen*, die *Begharden*, *Beguinen*, *Fratricellen*, *Spiritualen* u. s. w. Vgl. darüber die KG., namentlich *Füsslin*, Kirchen- u. Ketzerhistorie der mittlern Zeiten, Frankf. u. Lpz. 1770 ff. III. *Mosheim*, de Beghardis et Beguinabus. Lips. 1790. 8. * *Ch. Schmidt*, histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois. II. Genève 1849. (Die Dogmengesch. kann auf diese Erscheinungen nur im Allgemeinen Rücksicht nehmen.)

[2] Vgl. die specielle DG. unter der Lehre von der Trinität, der Christologie, der Prädestination und dem Abendmahl.

[3] Auch hierüber vgl. die KG. und *Flathe*, Gesch. der Vorläufer der Reformation, Lpz. 1835. II. (s. auch §. 155).

§. 146.

Die griechische Kirche.

Ullmann, Nicolaus von Methone, Euthymius Zigabenus und Nicetas Choniates, oder die dogmatische Entwicklung der griech. Kirche im 12. Jahrh. (Stud. u. Krit. 1833. Heft 3, S. 647 ff.). *W. Gass*, Gennadius und Pletho, Aristotelismus und Platonismus in der griech. Kirche, nebst einer Abhandlung über die Bestreitung des Islam im Mittelalter, Breslau 1844.

Wenn in der vorigen Periode Augustin den Wendepunkt bildet in Beziehung auf die dogmatische Priorität der griechischen vor der abendländischen Kirche, so tritt in dieser Periode die erstere, nachdem sie sich in Johann von Damask ihr Monument gesetzt hatte, von dem Schauplatze der lebendigen Entwicklung ab. Als Schatten früherer Grösse treten mit den Scholastikern des Abendlandes in Parallele die an Johann von Damascus sich anschliessenden Theologen *Euthymius Zigabenus*[1], *Nicolaus*, Bischof von Methone[2], und *Nicetas Choniates*[3]. — Unter den von der orthodoxen Kirche getrennten chaldäischen Christen (Nestorianern) sind als Dogmatiker zu nennen *Ebed Jesu*[4], unter den Jakobiten (Monophysiten) *Jakob*, Bischof von Tagrit[5], und *Abulfaradsch*[6].

[1] Auch Zigadenus genannt, † nach 1118 als Mönch zu Constantinopel. Im Auftrag des Kaisers Alexius Comnenus verfasste er sein Hauptwerk: πανοπλία δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως ἤτοι ὁπλοθήκη δογμάτων, siehe *Schröckh* XXIX, S. 332 ff. 373, und *Ullmann* a. a. O. S. 19 ff. Das Original ist nur einmal gedruckt zu Tergovisto (Hauptst. der Wallachei) 1711; vgl. *Fabr.* bibl. gr. Vol. VII, p. 461. Lat. übers. von *Pet. Franc. Zino* Venet. 1556. fol.), wieder abgedruckt in bibl. PP. maxima, Lugd. T. XIX, p. 1 ff. — Ausserdem schrieb er Exegetisches.

[2] Methone in Messenien. Ueber sein Leben ist wenig bekannt. Einige setzen ihn ins 11., andere ins 12. Jahrhundert, letzteres mit grösserer Wahrscheinlichkeit; vgl. *Ullmann* S. 57. — Hauptwerk: die Widerlegung des Platonikers Proclus: ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλο

Πλατωνικοῦ, herausgeg. von Director *Vœmel*, Frkf. a. M. 1825. 8. Dazu: Nicol. Meth. Anecdoti P. I et II. 1825. 1826. «*Die Schrift des Nic. von Methone gehört unstreitig zu den vorzüglichsten Arbeiten jener Zeit.*» *Ullm.* Am wichtigsten für die DG. ist die Erörterung des Verf. über den Erlösungstod Christi. (S. unten §. 179.)

[3] Sein Familienname ist *Acominatus*. Choniates heisst er nach seiner Vaterstadt Chonæ (dem ehemal. Colossæ) in Phrygien, † nach 1206. — Von seinem Θησαυρὸς ὀρθοδοξίας in 27 Büchern sind nur die 5 ersten (wahrscheinlich die wichtigsten) bekannt in der lat. Uebers. des *Morelli* (Par. 1569. 8.), wieder abgedr. in bibl. PP. max. T. XXV, p. 54 ss. Das Buch sollte gewissermaassen eine Ergänzung bilden zur Panoplia des Euthymius. Vgl. *Schröckh*, XXIX, S. 338 ff. *Ullm.* S. 30 ff.

[4] Bischof zu Nisibis, † 1318. Ueber seine Schrift: Margarita s. de vera fide vgl. *Assemani* bibl. orient. T. III, P. I. (*Pfeifers* Auszug Bd. II, S. 407.)

[5] † 1231. Ueber sein Werk: Liber Thesaurorum s. *Assemani* l. c. T. II, p. 237. (*Pfeifer* Bd. I, S. 250.)

[6] Metropolit zu Edessa, auch Barhebräus genannt, † 1286. Ueber sein Candelabrum Sanctorum de fundamentis s. *Assemani* l. c. p. 284.

§. 147.

Die abendländische Kirche.

Bossuet, Einl. in die allg. Gesch. der Welt bis auf Kaiser Karl d. Gr., übers. u. mit einem Anhang histor.-krit. Abhandlungen vermehrt von *J. A. Cramer*. VII Bde. Lpz. 1757—1786.

Wenn in den beiden frühern Perioden nächst den gallischen und italischen Lehrern es vorzüglich die Nordafrikaner gewesen waren, welche die abendländische Kirche repräsentirten, so sind es jetzt (nachdem auch diese Grösse sammt der römisch-byzantinischen untergegangen) die *germanischen* Völker, unter denen eine neue christlich-theologische Bildung aufkeimt. Wir haben hier drei Hauptzeiträume zu unterscheiden: I. die karolingische, nebst der vor- und nachkarolingischen Zeit bis auf den Anfang der Scholastik (8. bis 11. Jahrhund.); II. das eigentliche Zeitalter der Scholastik (11. bis um die Mitte des 15. Jahrh.); III. die Uebergangsperiode zur Reformation (das 15. Jahrhundert, besonders die zweite Hälfte desselben).

Natürlich lassen sich keine scharfen Grenzen ziehen. So findet sich z. B. in dem erstgenannten Zeitraum schon ein Vorbild der Scholastik in Joh. Scotus Erigena, und das Ende der zweitgenannten Periode greift so sehr in den Anfang der dritten ein, dass längere Zeit beide Richtungen (die im Sinken begriffene scholastische und die immer mehr erstarkende reformatorische) neben einander hergehen. — Manche, z. B. *Ritter*, beginnen die Scholastik schon mit dem 9. Jahrhundert; allein das 10. Jahrh. unterbricht den Faden doch in einer Weise, dass das Frühere eher ein Vorspiel ist, als ein erster Act des Drama's; eine «*Blüthe vor*

der Zeit, welche auch eben desshalb ohne Frucht blieb; noch zwei Jahrhunderte vergingen, ehe der Frühling eintrat.» *Hasse* (in der im folg. §. citirten Schrift S. 21; vgl. S. 32).

§. 148.

Das karolingische Zeitalter

(nebst den unmittelbar vor- und nachgehenden Erscheinungen).

* † *Staudenmaier*, Joh. Scot. Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit. 1r Thl. Frkf. a. M. 1834. *Kunstmann*, Hrabanus Magnentius Maurus, Mainz 1841. *Ritter*, Gesch. der Phil. Bd. VII. von Anfang. *Hasse*, Anselm von Cant. Bd. II, S. 18—21.

Die Sentenzensammlung des *Isidor von Sevilla* und ähnliche[1] boten einstweilen den rohen Stoff dar, während die von Karl d. Gr. errichteten Schulen und Lehranstalten die Selbstthätigkeit des Geistes weckten. Unter den Männern, welche auf das karolingische Zeitalter einwirkten, zeichneten sich besonders *Beda der Ehrwürdige*[2] und *Alcuin*[3] durch einen klaren Geist aus. Durch den erstern wurde das Studium der Dialektik in den angelsächsischen, durch den letztern in den fränkischen Kloster- und Domschulen eingeführt. *Claudius*, Bischof von Turin[4], und *Agobard*, Erzbischof von Lyon[5], wirkten mehr anregend und praktisch reformatorisch, als streng dogmatisch ein. Nur bei den in jenem Zeitalter ausgebrochenen kirchlichen Streitigkeiten that sich der theologische Scharfsinn bei einzelnen Theilnehmern in bestimmterer Weise hervor[6]. Dagegen leuchtet *Johann Scotus Erigena* bereits als ein Meteor am theologischen Himmel. Mit hoher geistiger Eigenthümlichkeit suchte er im Geiste des Origenes die Theologie philosophisch zu begründen, wobei jedoch nicht zu übersehen ist, dass die von ihm zuerst wieder betretene Bahn der Speculation den kühnen Forscher bis an den Abgrund grossartiger Irrthümer hinführte[7].

[1] Vgl. die vor. Per. §. 82, Note 30, und *Ritter* VII, S. 171 ff. Ausser *Isidor* sind nachträglich als Compilatoren aus dem 7. Jahrh. zu nennen: *Tajo* von Saragossa um 650, und *Ildefons* von Toledo 659—669. Vgl. *Münscher* v. C. II, S. 5.

[2] Geb. um 672, † 735 in England, zunächst als Historiker berühmt und als Bildner von Geistlichen. Seine Commentarien, Predigten u. Briefe enthalten indessen auch manches Wichtige für die DG. Vgl. *Schröckh* XX, S. 126 ff. Allg. Encykl. VIII, S. 308—312. Ausgaben: Opp. Paris. 1544. 1554. Bas. 1563. Colon. 1612. 1688. VIII. fol.

[3] Auch Flaccus Albinus, Alschwinus, genannt, aus der engl. Provinz York, † 804; Lehrer Karls d. Gr. Sein Werk de fide sanctæ et individuæ Trinitatis in 3 BB. enthält die ganze Glaubenslehre. Vgl. *Bossuet*-

Cramer Bd. V, Abth. 2, S. 552—559. Ueber seine Theilnahme an der adoptianischen Streitigkeit u. a. siehe d. spec. DG. Vgl. Alcuins Leben von *F. Lorenz*, Halle 1829. 8. *Schröckh* XIX, S. 77 ff. 419 ff. XX, S. 113 ff. 217 ff. 348. 585 ff. *Neander*, KG. III, S. 154 u. anderw. — Opera: cura *J. Frobenii*, Ratisb. 1777. II Tom. in 4 Voll. fol.

[4] Aus Spanien gebürtig (vielleicht ein Schüler des Felix von Urgella), schloss sich in seiner dogmat. Richtung an Augustin an, lehrte unter Ludwig d. Fr. und † 840. Seine Commentare enthalten manche dogmatische Erörterungen. Vgl. *Schröckh* XXIII, S. 281. *Neander* IV, S. 325 ff. * *Ch. Schmidt*, Claudius von Turin, in Illgens hist.-theol. Zeitschr. 1843. 2.

[5] Geb. 779, † 840, widersetzte sich, wie Claudius, in manchen Stücken dem Aberglauben der Zeit. Ueber seine Polemik gegen die Juden s. §. 144, über die Bestreitung des Felix von Urgella die spec. DG.; im Uebrigen *Schröckh* XXIII, S. 249. *Neander* IV, S. 322—324. — Ausgabe seiner Opp. Par. 1605. 8.

[6] So *Rabanus* (*Hrabanus*) *Magnentius Maurus*, *Paschasius Radbertus*, *Ratramnus*, *Servatus Lupus*, *Hinkmar v. Rheims*, *Florus Magister*, *Fredegis von Tours* u. a. in den Streitigkeiten über die Prädestination, das Abendmahl u. s. w. Siehe spec. DG. u. über deren Werke die Kirchengesch. und *Münscher v. C.* II, S. 6 u. 7. Vgl. *Ritter*, Gesch. d. Phil. VII, S. 189 ff. Ueber die Bedeutung des Fredegis *Hasse* a. a. O. S. 20.

[7] Auch Scotigena, lebte am Hofe Karls des Kahlen, und † nach 877. Vgl. *Hjort*, Scotus Erigena oder von dem Ursprung einer christl. Philos. Kopenh. 1823. 8. *Schröckh* XXI, S. 208 ff. XXIII, 481—484. *Neander* IV, S. 388 ff. *Staudenmaier* a. a. O. und dessen: Lehre des Joh. Scot. Erig. über das menschl. Erkennen, mit Rücksicht auf einschlägige Theorien früherer und späterer Zeit, in der Freiburger Zeitschr. für Theol. III, 2. * *Frommüller*, die Lehre des Joh. Scot. Erigena vom Wesen des Bösen, Tüb. Zeitschr. für Theol. 1830, H. 1, S. 49 ff.; H. 3, S. 74 ff. (Anonymi) De Joanne Scoto Erigena commentatio, Bonn. 1845. 8. — Schriften: dialogus de divisione naturae libb. V (ed. * *Th. Gale*, Oxon. 1681) — de praedestinatione Dei — Ausgabe des Pseudo-Dionys (Opera S. Dionysii latine versa, wovon blos die hierarchia cœlestis im 1. Bd. der Werke des Hugo von St. Victor). «*Er stand mit seinem tiefen Bewusstsein der göttlichen Allgegenwart und allgemeinen Offenbarung, dem Philosophie und Religion nur als verschiedene Formen desselben Geistes erschienen, einsam und so hoch über seiner Zeit, dass erst im 13. Jahrhundert die Verwerfung der Kirche ihn erreichte*» *Hase*. Vgl. *Ritter* VII, S. 206—296: — «*Er stellt sich wie eine räthselhafte Erscheinung dar unter den vielen Räthseln, welche uns die Betrachtung dieser Zeit vorlegt. Vor den übrigen wissenschaftlichen Männern dieser Jahrhunderte ragt er hervor durch die Kühnheit seines Gedankenfluges, wie Karl d. Gr. vor allen Fürsten dieser Zeit*» *). Treffend nennt *Hasse* (a. a. O. S. 21) das System des

*) Zwischen die Dämmerung der Scholastik im 9. Jahrhundert und ihren eigentlichen geschichtlichen Verlauf vom 11—15. Jahrhundert stellt sich das durch seine Barbarei verschrieene 10. Jahrhundert (vgl. Baronius), aus welchem einzig die Gestalt *Gerberts* (Sylvester II.) bedeutsam hervorragte. Vgl. über ihn: *Hock*. Gerbert oder Papst Sylvester II. und sein Jahrhundert, Wien 1837. *Ritter*, Gesch. der Phil. VII, S. 300 ff.

Erigena «*wenn nicht eine Erneuerung des Gnosticismus, doch des Origenismus auf höherer Stufe*».

§. 149.

Die Scholastik im Allgemeinen.

* *Bulæi* historia Universitatis Parisiensis, Par. 1665—1673. VI. fol. *Semler*, Einl. in die dogmat. Gottesgelehrsamkeit (vor Baumgartens evangel. Glaubenslehre Bd. I, S. 16 ff.). *Brucker*, histor. Phil. T. III. * *Tennemann*, Gesch. der Philos. Bd. VIII u. IX. * *Hegel*, Gesch. der Phil. Bd. III, Thl. 2. * *Ritter*, Gesch. d. Phil. Bd. VII u. VIII. *Cramer* a. a. O. Bd. V. *Engelhardt*, DG. S. 14 ff. *Baur*, Lehre von der Versöhnung S. 142 ff. *Dessen* Abhandlung: Der Begriff der christl. Phil. 3. Art. in Zellers Jahrbb. 1846. 2. **Fr. v. Raumer*, die Philosophie und die Philosophen des 12. u. 13. Jahrh. (histor. Taschenb. 1840). Meine Abhandlung: über die Scholastik und Mystik des Mittelalters, in Illgens hist.-theol. Zeitschr. 1842. 1. * *F. R. Hasse*, Anselm von Canterbury. 2r Thl. Lpz. 1852. von Anf.

Das Bestreben, Philosophie und Theologie zu vereinigen, das sich bei Scotus Erigena auf eine überaus kühne Weise gezeigt hatte, stand eine Zeit lang vereinzelt da, trat dann aber, obwohl in einer gebundenern Form, in der eigentlich sogenannten *Scholastik* heraus[1]. Es galt hier nicht, wie bei den frühern Alexandrinern, das junge, dogmatisch noch wenig entwickelte, lebensfrische Christenthum auf philosophische Ideen zurückzuführen und es einer schon vorhandenen (antiken) Bildung anzupassen; sondern jetzt galt es umgekehrt, auf dem Boden einer aus dem Alterthum vererbten, zum Theil auch schon verunstalteten Kirchenlehre eine moderne christliche Philosophie vorzubereiten. Gleichwohl ward auch *hier* wieder in Ermangelung einer selbstständigen Form die antike Philosophie zu Hülfe gerufen, und später mit dem Aristotelismus[2] eine eben so unnatürliche Verbindung eingegangen, wie früher mit dem Platonismus. Uebrigens bewegte sich das philosophische Denken mehr im Formellen[3] als im Materiellen, es trat mehr in dialektischer als in speculativer Gestalt hervor, so dass hier weniger ein phantasiereiches Ausschweifen in das Weite und Unbestimmte (wie bei dem Gnosticismus)[4], als vielmehr ein sich Verengen und sich Verlieren ins Einzelne und Kleinliche zu befürchten war. Und so ward die grübelnde Spitzfindigkeit des Verstandes allmählig der Ruin der Scholastik, während das Streben nach scharfen theologischen Bestimmungen, die wissenschaftliche Begründung der Lehre und die edle Zuversicht in die Vernunftmässigkeit des Christenthums (auch bei den obwaltenden Vorurtheilen) unstreitig die Lichtseite und das

Verdienst derselben sind[5]. Immerhin ist das gewiss, dass der grossartig angelegte Versuch zuletzt in sein Gegentheil umschlug, dass die Freiheit des Gedankens mit der Knechtschaft des Buchstaben, die Zuversichtlichkeit des Glaubens mit schmählicher Skepsis endete[6].

[1] Ueber die Benennung Scholasticus u. s. w. siehe *du Fresne* p. 739. Doch ist der Name nicht etymologisch, sondern historisch zu erklären, vgl. *Schleiermacher*, Kirchengesch. S. 466 ff. Ueber das Irreleitende und Verwirrende des Namens vgl. auch *Ritter* VII, S. 111 ff. Den Namen aufzugeben, wäre doch bedenklich.

[2] In der vorigen Periode hatte bereits *Cassiodor* einen Abriss der aristotelischen Dialektik gegeben, *Boëthius* einen Theil des Organon übersetzt; aber erst in dieser Periode wurde die Bekanntschaft mit Aristoteles allgemeiner, s. §. 151. Der Platonismus bildet gleichsam die Morgen- und Abendröthe der mittelalterlichen Philosophie, hier in Scotus Erigena, dort in Marsilius Ficinus u. a., und selbst auch noch mehrere Scholastiker der ersten Periode waren vom Platonismus beherrscht. Erst im 13. Jahrh. ward er allmählig durch den Aristotelismus verdrängt. «*Es ist nur eine Fabel alter Unwissenheit, dass man im Mittelalter nur der aristotelischen Philosophie ergeben gewesen sei.*» *Ritter* VII, S. 70; vgl. auch S. 80 u. 90 ff.

[3] «*Die Scholastik ist der Fortgang der Kirche zur Schule, oder, wie ohne Zweifel in demselben Sinne Hegel sagt: die Kirchenväter haben die Kirche erzeugt, weil der entwickelte Geist einer entwickelten Lehre bedarf; später entstanden nicht mehr patres ecclesiæ, sondern doctores. Ging in der Periode der alten Kirche die geistige Thätigkeit auf das Produciren des Stoffes oder auf die Exposition dessen, was der Inhalt des christlichen Dogma's noch in der einfachsten und unmittelbarsten Gestalt in sich begriff; um ihn in bestimmten Lehrsätzen und Formeln auseinanderzulegen, für das religiöse Bewusstsein herauszustellen und zur allgemeinen öffentlichen Anerkennung zu bringen: so hatte alles dies die Scholastik schon zu ihrer Voraussetzung. Der Stoff und Inhalt war das unmittelbar Gegebene . . . aber die Aufgabe war jetzt, das dem Bewusstsein des Geistes zum Object Gewordene und aus demselben Herausgestellte wiederum zur subjectiven Einheit mit ihm zu verknüpfen und für das Bewusstsein zu vermitteln.*» *Baur*, Versöhnungslehre S. 147. 148. Vgl. *Baumgarten-Crusius*, Lehrb. I, S. 445. *Hegel*, Gesch. der Philos. Bd. III, S. 138.

[4] «*Wenn den christlichen Lehrern die Gnostiker mit ihren Systemen gegenübergestellt werden, so wird hierbei meistens verkannt, dass die gnostischen Systeme nicht den Zusammenhang der philosophirenden Vernunft, sondern nur den der Phantasie haben.*» *Staudenm.*, Erigena S. 370.

[5] Ueber die ungerechte Behandlung der Scholastiker klagt schon *Semler*: «*Die armen Scholastici haben sich gar zu sehr müssen verachten lassen, oft von Leuten, die sie nicht zum Abschreiben hätten brauchen können.*» Und selbst Luther, der die Scholastik mit stürzen half, schrieb an Staupitz: Ego Scholasticos cum judicio, non clausis oculis lego . . . Non rejicio omnia eorum, sed nec omnia probo, bei *de Wette*, Briefe u. s. w. I, p. 102. Vgl. auch *Möhlers* Schriften u. Aufss. Bd. I, S. 129 ff., *Ullmann* (Joh. Wessel, 1. Ausg. S. 12) nennt die scholast. Theologie «*bei ihrem Be-*

ginne einen wahren wissenschaftlichen Fortschritt, in ihrem ganzen Verlaufe eine grosse dialektische Uebungsschule der abendländischen Menschheit, in ihrer Vollendung ein gehaltreiches, grossartiges und, wie die gothischen Dome, kunstvoll durchgebildetes Erzeugniss des menschlichen Geistes.»

[6] S. *Baur*, Lehrbuch der Dogmengesch. S. 11. 154 ff.

§. 150.

Die vorzüglichsten scholastischen Systeme.

a. Erste Periode der Scholastik bis auf Peter den Lombarden.

In den unter Karl d. Gr. und seinen Nachfolgern gestifteten Klosterschulen war der scholastische Geist zuerst geweckt worden. Ausgebildet ward er in dem Kloster Bec in der Normandie, wo *Lanfranc* lehrte[1]. Sein Schüler *Anselm von Canterbury* versuchte, vom Glauben, und zwar vom positiven Kirchenglauben ausgehend, zur philosophischen Erkenntniss aufzusteigen, was sich sowohl in seinem Beweis für das Dasein Gottes, als in seiner Satisfactionstheorie zeigte[2]. Sowohl hierin, als in seiner Ansicht von der Realität der allgemeinen Begriffe, fand er Gegner an *Roscellin*[3] und *Peter Abälard*[4], indem dieser, im Widerspruch mit der anselmischen Theorie, den Glauben auf die Evidenz der Erkenntniss stützte, jener aber dem Realismus den Nominalismus entgegensetzte. Zeitgenosse des Anselm war *Hildebertus a Lavardino* (erst Bischof von Mans, dann Erzbischof von Tours)[5], der sich gleichfalls an den Kirchenglauben anschloss, während *Gilbert von Poitiers* sich (wie Roscellin und Abälard) den Vorwurf der Heterodoxie zuzog[6]. — Eine eigenthümliche, die Mystik mit der Scholastik verbindende Richtung finden wir zum Theil schon bei dem Lehrer Abälards, *Wilhelm von Champeaux*[7], sowie auch bei *Hugo*[8] und *Richard von St. Victor*[9]. — Nachdem dann ferner *Robert Pulleyn* und auch andere die Kirchenlehre philosophisch zu stützen sich bemüht hatten[10], fasste *Peter der Lombarde* (im 12. Jahrhundert) das Ganze derselben in seinen Sentenzen zusammen, und legte durch seine Behandlungsweise den Grund zu jener strengen und schwerfälligen Methode, die nach ihm lange Zeit die herrschende blieb[11].

[1] † 1089. Er machte sich besonders im Streit mit *Berengar* bemerklich, wovon unten in der spec. DG. Seine Werke sind herausg. v. *d'Achery*, Par. 1648. fol. Vgl. *Möhler* in der unten angef. Schrift S. 39. Ueber die Stiftung des Klosters Bec ebend.

[2] Geb. zu Aosta in Piemont um 1034, seit 1093 Erzbischof von Canterbury (daher Cantuariensis), † 1109. «*Er und kein Anderer ist der Vater der Scholastik; denn er zuerst hat dem wissenschaftlichen Triebe, welcher seit Isidor in der Kirche sich regte und in Berengar und Lanfranc bereits dem Durchbruche nahe kam, Bewusstsein, Gestalt und Sprache verliehen und ihn in den Stand gesetzt, sich geschichtlich zu bethätigen.*» *Hasse* a. a. O. S. 32. Zu seinen philos. Schriften gehört vorzüglich: Monologium et Proslogium (Beweis über das Dasein Gottes, Trinitätslehre), Auszug bei *Cramer* V, 2 S. 341—372. Zu den mehr theologischen: de casu Diaboli; vorzüglich aber: cur Deus homo? libb. II (Theorie der Menschwerdung und Erlösung); überdies: de conceptu virginali et originali peccato; de libero arbitrio; de concordia præscientiæ et prædestinationis nec non gratiæ Dei cum libero arbitrio u. a. m. — Opera ed. **Gabr. Gerberon*, Par. 1675. fol. 1721. II. fol. (Ven. 1744); von der Schrift: cur Deus homo? eine Handausg. Erl. (Heyder) 1834. 8. Vgl. über ihn *†*Möhler*, gesammelte Schriften und Aufsätze, Regensb. 1839. I, S. 32 ff.; über seine Lehre ebend. S. 129 ff. *I. G. F. Billroth*, de Anselmi Cantuariensis Proslogio et Monologio, Lips. 1832. 8. *Franck*, Anselm von Canterbury, Tüb. 1842. **F. R. Hasse*, Anselm von Canterbury, 1. Thl. Lpz. 1843. 2. Thl. (die Lehre Anselms) 1852. *Ritter* VII, S. 315—354.

[3] Auch Rucelinus und Rüzelin, geb. in der Niederbretagne und Canonicus zu Compiègne, im 11. Jahrhundert. Er wird gewöhnlich der Stifter der Nominalisten genannt; s. *Chladenii* diss. hist. eccles. de vita et hæresi Roscellini, Erl. 1756. 4. Ueber den in der Geschichte der Philos. näher zu erörternden Gegensatz des Nominalismus und Realismus: *Baumgarten-Crusius*, de vero Scholasticorum Realium et Nominalium discrimine et sententia theologica, Jen. 1821. 4. *Engelhardt*, DG. S. 16. 17. *Baur*, Lehrb. S. 165. Ganz unbedeutend für die Theologie war der Gegensatz nicht, wie sich dies namentlich bei der Trinitätslehre zeigen wird. Auch hing im Ganzen und Grossen die Theilnahme an den reformatorischen Bewegungen (z. B. zu Hussens Zeit) von diesem Gegensatz mehr oder weniger ab.

[4] 1079 zu Palais unweit Nantes geb. Ueber seine merkwürdigen Schicksale s. *Bayle* Dict., *Gervaise, Berington, Schlosser* u. s. w. *Neander*, der h. Bernhard S. 112 ff. Ausgaben: Opp. Abælardi et Heloisæ ed. *Andr. Quercetanus* (Duchesne), Par. 1616. 4., enthaltend: de fide S. Trinitatis s. introductio ad theologiam in 3 libros divisa. Seine libri V theologiæ christianæ, zuerst herausgeg. von *Edm. Martène* (thesaur. Anecd. T. V). Ueber den Dialog s. oben §. 144. Eine Ausgabe der noch unedirten Werke hat *Cousin* unternommen in der Collection de documents inédits sur l'histoire de France, publiés par ordre du Roi et par les soins du ministre de l'instruction publique. Deuxième série: Ouvrages inédits d'Abeillard, pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France, Paris 1836. 4. (Vgl. darüber *E. A. Lewald:* commentatio de operibus Petri Abælardi, quæ e codicibus manuscriptis Victor Cousin edidit, Heidelb. 1839. 4.). Das Sic et Non herausgegeben von *Th. Henke* u. *G. St. Lindenkohl*, Marb. 1851. *Cousins* Urtheil über ihn: «*Comme S. Bernard représente l'esprit conservateur et l'orthodoxie chrétienne, dans son admirable bon sens, sa profondeur sans subtilité, sa pathétique éloquence, mais aussi dans ses ombrages et dans ses limites parfois trop étroites, de même Abeillard et son*

école représentent en quelque sorte le côté libéral et novateur du temps avec ses promesses souvent trompeuses et le mélange inévitable de bien et de mal, de raison et d'extravagance.» Vgl. *Franck*, ein Beitrag zur Würdigung Abälards, in der Tüb. Zeitschr. 1840, 4 S. 4. Nach *Baur* (Trin. II, S. 457) ist Abälard mehr dialektischer als speculativer Denker. Ueber seine Verwandtschaft zum Rationalismus ebend. S. 500. 501. Vgl. *Ritter* VII, S. 401 ff., dem er (S. 161) «*weniger freisinnig als unbesonnen*» erscheint.

[5] Geb. 1055 oder 1057, † 1134. Wenngleich ein Schüler Berengars, doch nicht ganz seines Glaubens (seit 1097 Bischof von Mans, seit 1125 Erzbischof von Tours). Längere Zeit ward er für den Verfasser des Tractatus theol. gehalten, der aber nach neuern Untersuchungen dem Hugo von St. Victor (s. Note 8) angehört. Vgl. *Liebner* in den theol. Stud. u. Krit. 1831, H. 2 S. 254 ff. Ausserdem aber sind seine Meinungen über das Abendmahl wichtig, wovon unten in der spec. DG.

[6] Auch Porretanus oder Porseta (de la Porrée), † 1154. Vgl. über ihn *Otto Fresing.* de gestis Friderici lib. I, c. 46. 50—57. *Cramer* VI, S. 530—552. Sein Hauptgegner war der heil. *Bernhard von Clairvaux*, derselbe, der auch Roscellin und Abälard bekämpft hatte, s. *Neander*, der heil. Bernhard, S. 217 ff. *Ritter* VII, S. 437 ff.

[7] Guilelmus de Campellis, † 1121. Er war der Gründer der Schule von St. Victor in einer Vorstadt zu Paris (1109), aus der überhaupt die *mystischen* Scholastiker hervorgingen; vgl. über ihn und seine Dialektik *Schlossers* Abhandlung über den Gang der Studien in Frankreich, vorzüglich von der Schule zu St. Victor, in dessen Vincenz von Beauvais, Frkf. a. M. 1819. Bd. 2, S. 35, und Abälards Werke von *Cousin*. Nach letzterem *Engelhardt* in der unten anzuführenden Schrift S. 308 ff.

[8] † nach Pagi 1140, nach andern 1141, Graf von Blankenburg, Canonicus in St. Victor (alter Augustinus, lingua Augustini, Didascalus), ein Freund des heil. Bernhard. Vgl. **A. Liebner*, Hugo von St. Victor u. die theologischen Richtungen seiner Zeit, Lpz. 1832. 8. — Opera: ex rec. Canonicorum Regularium S. Victoris Paris. Rotomagi 1618. III. fol. Die wichtigste Schrift: de sacramentis christianæ fidei libri duo, T. III, p. 487—712. Auszug bei *Cramer* VI, S. 791—848. Vgl. *Ritter* VII, S. 507 ff.

[9] Magnus Contemplator! Ein Schotte von Geburt, † 1173. Vgl. **Engelhardt*, Richard von St. Victor und Johannes Ruysbroek, zur Gesch. der myst. Theol. Erl. 1838. — Opera: studio Canonicorum S. Victoris, Rotomagi 1650. fol.

[10] † zwischen 1144 und 1150, ward Cardinal, schrieb Sententiar. libb. VIII. Ausg. von *Mathoud*, Par. 1655. fol. Vgl. *Cramer* a. a. O. VI, S. 442—529, und *Ritter* VII, S. 547 ff.

[11] Magister Sententiarum, geb. zu Novara, seit 1159 Bischof von Paris, † 1164; schrieb: Sententiarum libb. IV, Ven. 1477, rec. *J. Aleaume*, Lovan. 1546. — «*mehr durch die kirchliche Stellung des Verfassers, durch Ausgleichung der Gegensätze und durch Gemeinverständlichkeit, als durch Scharfsinn oder Tiefe das Handbuch des damaligen, das Vorbild des nächsten Jahrhunderts*» *Hase*. Eine kleine Probe seiner Methode giebt *Semler* in der Einleit. zu *Baumgartens* Glaubenslehre Bd. II, S. 81 ff. Vgl. *Heinrich*, Gesch. der dogmat. Lehrarten, S. 145. ff. Das erste Buch handelt: de mysterio Trinitatis s. de Deo uno et trino; das zweite: de rerum corporalium et spiritualium creatione et formatione aliisque pluribus eo perti-

nentibus; das dritte: de incarnatione verbi aliisque ad hoc spectantibus; das vierte: de sacramentis et signis sacramentalibus. Vgl. *Engelhardt*, DG. S. 22. — «*Mit Petrus dem Lombarden beginnt die Periode der systematisirenden Scholastik und des unendlichen Commentirens über die Sentenzen des Magister. Es ist zugleich die Periode, in welcher nun erst das Fragen und Antworten, das Gegenüberstellen von Thesen und Antithesen, Gründen und Gegengründen, die Zerspaltung und Zersplitterung des Inhalts des Dogma's ohne Ziel und Maass ins Unendliche fortging.*» *Baur* a. a. O. S. 214. «*Durch ihn ward die scholastische Behandlung des Dogma's in den ruhigen, geordneten Gang gebracht, in welchem sie, ohne von weitern Gegnern angefochten zu werden, dem innern Zuge ihrer Consequenz folgte.*» *Baur*, Lehrb. der DG. S. 159. Vgl. *Ritter* VII, S. 474—501.

§. 151.

b. Zweite Periode bis zu Ende des 13. Jahrhunderts.

Fast gleichzeitig traten *Robert von Melün*[1] (Folioth) und *Alanus von Ryssel*[2] (ab Insulis) mit dogmatischen Werken auf, und in die Fusstapfen des Lombarden trat sein Schüler *Peter von Poitiers*[3]. Aber auch diese Scholastik fand ihre Gegner, namentlich an *Walter von St. Victor*[4] und an *Johannes von Salisbury*[5]. Dennoch hob sich die Scholastik, zum Theil auch durch die Gunst der Umstände. Erstens gewannen die Bettelorden einen grössern Einfluss auf das philosophische und theologische Studium auf den Universitäten. Sodann kamen mit dem 13. Jahrhundert durch die Verbindungen, welche die Kreuzzüge eröffneten, die von den Arabern übersetzten und commentirten Werke des Aristoteles in einer vollständigern Gestalt als bisher in die Hände der abendländischen Theologen, und übten von da einen entschiedenen Einfluss auf ihre Systeme[6]. An die Stelle der Sentenzen traten jetzt mit *Alexander von Hales*[7] die Summen. *Albert d. Gr.* commentirte zuerst den Aristoteles vollständig[8]. Mit dem erreichten Höhepunkt trat aber auch gegen Ende des 13. Jahrhunderts die Spaltung der Schulen als eine dauernde ein. An der Spitze der einen Schule steht der Dominicaner *Thomas von Aquino*[9], an der Spitze der andern sein Gegner, der Franciscaner *Johannes Duns Scotus*[10]. Das gegenseitige Schulgezänke hing mit der Eifersucht der Mönchsorden zusammen[11]. Doch zeigte sich auch in diesem Zeitraume die mystische Richtung bisweilen mit der scholastischen vereint, wie dies bei dem Franciscaner *Johann von Fidanza* (Bonaventura)[12] der Fall war.

¹ **Bischof von Hereford seit 1164, † 1195, Verfasser einer (ungedruckten) Summa theologiæ, bei *Bulæus* a. a. O. T. II, p. 264. 585 ss. 772. 773. *Cramer* a. a. O. VI, S. 553—586.**

² **Doctor universalis, † 1203. Er gehörte zur speculativen Schule des Anselm. Schriften: Summa quadripartita de fide catholica (polemisch gegen die Albigenser, Waldenser, Juden, Mahometaner) — libri V de arte s. articulis catholicæ fidei (herausg. v. *Pez*, thesaur. anecd. noviss. T. I, P. II, p. 475—504, im Auszug bei *Cramer* V, 2 S. 445—459) — regulæ theologicæ. Vgl. *Schleiermacher*, KG. S. 527 ff. *Ritter* VII, S. 593 ff.**

³ † 1205. Schrieb: libb. V Sententiarum, mit *Pulleyn* herausg. von *Mathoud*, Paris 1655. fol. (s. d. vor. §. Note 9). *Cramer* VI, S. 754—790.

⁴ Um 1180. Schrieb: libb. IV contra manifestas et damnatas etiam in conciliis hæreses, quas sophistæ Abælardus, Lombardus, Petrus Pictavinus et Gilbertus Porretanus, quatuor labyrinthi Galliæ, uno spiritu Aristotelico efflati, libris sententiarum suarum acuunt, limant, roborant. Auszüge aus dieser noch ungedruckten Schrift bei *Bulæus* l. c. T. II, p. 629—660.

⁵ Sarisberiensis, Bischof von Chartres seit 1176, † 1182. An Thomas Becket schrieb er um 1156: Policraticus, sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII. Daran reihen sich: Metalogici libri IV (herausg. Lugd. Bat. 1639. 8. Amst. 1664. 8.) — epistolæ CCCII (geschr. von 1155—1180, ed. *Papirius Masson*, Par. 1611. 4.). Vgl. bibl. Patr. max. Lugd. T. XXIII. *Schleiermacher* a. a. O. S. 527. ⁺ *Herrm. Reuter*, Joh. von Salisbury, zur Gesch. der christl. Wissensch. im 12. Jahrh. Berlin 1842. *Ritter* VII, S. 605 ff.

⁶ Trotz der kirchlichen Verbote nahm das Studium des Aristoteles mehr und mehr überhand. Ueber den geschichtlichen Verlauf dieser Studien s. *Amad. Jourdain*, recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, et sur les commentaires grecs ou arabes, employés par les docteurs scolastiques (Par. 1819. 8.), und die Gesch. der Philos. von *Tennemann* VIII, S. 353.

⁷ Alesius, Doctor irrefragabilis, † 1245, der erste, welcher durchgängigen Gebrauch von der aristotel. Philosophie machte. Verf. einer Summa universæ theologiæ (abgetheilt in quæstiones, membra u. articuli), nach seinem Tode auf Befehl Innocenz' IV. herausg. v. *Guilelmus de Melitona* um 1252. Ausgaben: Venet. 1576. Colon. 1622. IV. fol. Auszüge bei *Semler* a. a. O. S. 120 ff. *Cramer* VII, S. 161 ff. *Heinrich* S. 208 ff. Vgl. *Schleiermacher* S. 531. 532.

⁸ Simia Aristotelis genannt, der gelehrteste unter den Scholastikern; von Geburt ein Schwabe, lehrte zu Paris, Cöln, ward Bischof von Regensb., † zu Cöln 1280. Opera: ed. *Petrus Jammy*, Ord. Prædic. Lugd. 1651. XXI T. fol. Darunter Commentarien über Aristoteles und den Lombarden, und Summa Theol. (ex edit. Basil. 1507. II. fol.). *Ritter* VIII, S. 181—256.

⁹ Doctor angelicus, geb. 1224 im Neapolitanischen, ein Schüler Alberts (doch trat bei ihm noch mehr, als bei seinem Lehrer, das theologische Interesse hervor), lehrte zu Paris, Rom, Bologna und Pisa, † 1274 (auf der Reise zum Concil von Lyon), wurde von Johann XXII. 1323 canonisirt. Schriften: commentarii in libb. IV Sententiar. Petri Lombardi (c. notis *J. Nicolai*, Par. 1659. IV. fol.) — summa totius theologiæ in III partes distributa (Auszüge bei *Semler* a. a. O. S. 58 ff. *Cramer* VII, S. 161 ff. *Hein-*

rich S. 249 ff. *Schröckh* XXIX, S. 71—196). Opera omnia: Romæ 1572. XVII. fol. Antw. 1575. Venet. 1745. XX. fol. Das Weitere bei *Münscher v. Cölln* S. 19. Vgl. *Ch. F. Kling,* descriptio Summæ theologicæ Thomæ Aquinatis succincta, Bonn. 1846. 4. *H. Hörtel,* Thomas von Aquino u. seine Zeit, nach Touron, Delecluze u. den Quellen, Augsb. 1846. *Ritter* VIII, S. 257—354.

[10] Doctor subtilis, geb. zu Dunston in Northumberland, seit 1301 Lehrer der Theol. zu Oxford, seit 1304 zu Paris, † zu Cöln 1308. Von ihm datiren sich die barbarischen Kunstwörter der Quidditäten, Hæcceitäten, Incircumscriptibilitäten u. s. w., und mit diesen beginnt die Ausartung in Spitzfindigkeiten. Opera: ed. *Luc. Wadding,* Lugd. 1639. XII. fol. Hauptwerk: Quodlibeta et Commentaria in libros IV Sententiarum. Ueberdies: quæstiones quodlibeticæ. Vgl. *Semler* a. a. O. S. 68—73. *Cramer* VII, S. 295—308. *Heinrich* S. 226 ff. *Schröckh* XXIX, S. 237 ff. *Ritter* VIII, S. 354—472.

[11] Schon formal unterscheidet sich der Thomismus vom Scotismus darin, dass ersterer mehr auf das Wissen, letzterer mehr auf das Praktische in der Religion ausgeht*), *Ritter* VIII, S. 365. 366. *Baur,* Lehrb. S. 160. Mit der speculativen Richtung der Thomisten hängt das Streben zusammen, den Ideen Realität beizulegen, während die Scotisten auf dem Boden der Erfahrung stehen bleiben und schon deshalb zum Nominalismus hinneigen: dort eine tiefere Fassung des Verhältnisses der göttlichen Gnade zur menschlichen Freiheit (Augustinismus); hier eine pelagianisirende, dem praktischen Verstand wie dem sittlichen Interesse sich empfehlende Hervorhebung des freien Willens. Endlich findet sich auch ein Gegensatz im Dogma von der unbefleckten Empfängniss der Maria, der die beiden Orden wider einander erbitterte, in den beiden Schulen wieder; vgl. die spec. DG.

[12] Doctor seraphicus, bei den Griechen Eutychius, auch Eustachius, 1257 Doctor Theol. Parisiensis und Præpositus generalis des Franciscanerordens, † 1274 als Cardinal, und wurde 1482 von Sixtus IV. canonisirt. Opera: Romæ 1588—1596. VIII. fol. Mogunt. 1609. Darunter: Commentarius in libros IV Sententiarum; Breviloquium; Centiloquium. Auch wird ihm zugeschrieben Compendium theologicæ veritatis (de natura Dei). Mystische Tractate: Speculum animæ; Itinerarium mentis in Deum; de reductione artium ad theologiam. Vgl. *Semler* a. a. O. S. 52—58. *Heinrich* S. 214 ff.

§. 152.

c. Dritte Periode. Das Ende der Scholastik im 14. und 15. Jahrhundert.

In der letzten Periode der ihrem Untergang sich zuneigenden Scholastik traten nur noch wenig selbstdenkende Köpfe auf, unter denen *Durandus von St. Pourçain*[1], *Raimund von Sabunde*[2] und der nominalistische Skeptiker *Wilhelm Occam*[3] sich auszeichnen. Der weniger originelle

*) Dasselbe findet sich in den entsprechenden Orden wieder. Der Dominicaner eifert für das Dogma und wird Inquisitor; der Franziscaner eifert für die Sitte und läuft in seinem Reformationseifer Gefahr, sogar Häretiker zu werden.

Schüler des letztern, *Gabriel Biel*[4], beschliesst die Reihe der Scholastiker, obschon die ausgeartete Richtung selbst noch länger andauerte und die Sehnsucht nach einer gänzlichen Umgestaltung des theologischen Studiums nur um so lebhafter hervorrief[5].

[1] De Sancto Porciano (aus der Diöces von Clermont), Doctor resolutissimus, seit 1312 Lehrer der Theologie zu Paris, später Bischof von Annecy und von Meaux. Verf. eines Opus super sententias Lombardi, Par. 1508. Venet. 1571. fol. (selten). Obwohl Dominicaner, wagte er es doch, dem Thomas zu widersprechen, wurde aber eben deshalb von den ächten Thomisten für einen Abtrünnigen gehalten; s. *Cramer* Bd. VII, S. 801 ff. Vgl. *Baur*, Lehrb. S. 163. *Ritter* VIII, S. 547—574.

[2] Lehrte zu Toulouse ums Jahr 1436. In der Absicht, die Scholastik zu popularisiren, bearbeitete er die natürliche Theologie in dem Werke: Liber creaturarum s. theol. naturalis, Argent. 1496. fol. Francof. 1635. 8.; umgearb. von *Amos Comenius:* Oculus fidei, Amst. 1661. 8. Vgl. *Montaigne*, essais l. II, c. 12. *Matzke*, die natürliche Theologie des Raymundus von Sabunde, Bresl. 1846. *Ritter* VIII, S. 658—678.

[3] † 1347. Wie der Dominicaner Durandus von Thomas, so wich dieser Franciscaner von Scotus ab, so dass hier der strenge Zusammenhang des Ordensgeistes mit dem Schulgeiste aufhört. Occam nahm auch im Politischen, den Päpsten (Johann XXII.) gegenüber, eine freie Stellung ein und vertheidigte das Dogma von der Armuth Christi, vgl. darüber die KG. Als Scholastiker verschaffte er dem Nominalismus neues Ansehen. Dogmatische Werke: Compendium errorum Joh. XXII. (in *Goldasti* monarchia, Han. 1612. p. 957) — Quodlibeta VII tract. de sacramento altaris — Centiloquium theologicum (worin besonders viele Spitzfindigkeiten), s. *Cramer* VII, S. 812 ff. Ueber seine unter der Maske der starrsten Orthodoxie sich versteckende ironische Skepsis s. *Rettberg* in den Studien u. Kritiken 1839, 1. Lächerliche Fragen (wie die unten Note 5 angeführten) finden sich bei ihm in Menge vor. Vgl. *Rettb.* S. 80. *Ritter* VIII, S. 574—604. *Baur*, Trin. II, S. 867 ff.

[4] Aus Speier gebürtig, Lehrer der Phil. u. Theol. zu Tübingen, † 1495. Verf. eines Collectorium s. Epitome ex Guilelmo Occam in IV libros Magistri sententiarum, ed. *Wend. Steinbach*, Tub. 1502. II. fol. — Biel hatte noch einige Nachzügler an *Antoninus Florentinus* u. *Paul Cortesius*, siehe *Münscher von Cölln* S. 30. Auch waren ja *Cajetan, Eck* u. s. w. zur Zeit Luthers noch vollkommene Scholastiker.

[5] So fragte man unter anderm: Num possibilis propositio: Pater Deus odit filium? Num Deus potuerit suppositare mulierem, num diabolum, num asinum, num cucurbitam, num silicem? Tum quemadmodum cucurbita fuerit concionatura, editura miracula, figenda cruci? Et quid consecrasset Petrus, si consecrasset eo tempore, quo corpus Christi pendebat in cruce? . . . «Sunt innumerabiles λεπτολεσχίαι his quoque multo subtiliores, de instantibus, de notionibus, de relationibus, de formalitatibus, de quidditatibus, de ecceïtatibus, quas nemo possit oculis assequi, nisi tam Lynceus, ut ea quoque per altissimas tenebras videat, quæ nusquam sunt.» *Erasmi* stultitiæ laus, Bas. 1676. p. 141 ss. und in Annotatt. in 1 Tim. 1,

6 u. s. w. Vgl. *Ad. Müller,* Erasmus S. 155. *Gieseler,* KG. II, 4 S. 324. — Ueber den Verfall der scholastischen Studien schreibt Luther an Joh. Lange zu Erfurt: Aristoteles descendit paulatim, inclinatus ad ruinam prope futuram sempiternam. Mire fastidiuntur lectiones sententiariæ, nec est ut quis sibi auditores sperare possit, nisi theologiam hanc, i. e. Bibliam aut S. Augustinum aliumve ecclesiasticæ auctoritatis doctorem velit profiteri (bei *de Wette,* Briefe u. s. w. I, Nr. 34 S. 57; vgl. Brief 60 [an Staupitz], S. 102).

§. 153.

Die Mystik.

* *H. Schmidt*, der Mysticismus des Mittelalters in seiner Entstehungsperiode, Jena 1824. * *Charles Schmidt*, essai sur les mystiques du quatorzième siècle, Strasb. 1836. 4. *Franz Pfeifer*, deutsche Mystiker des 14. Jahrh. 1r Bd. Lpz. 1845. *Wilh. Wackernagel*, über die Gottesfreunde, s. Beiträge zur vaterländ. Geschichte 2r Bd. Basel 1843. S. 111 ff. *Ullmann*, Reformatoren vor der Reformation. II. v. Anf.

Ein heilsames Gegengewicht gegen die Scholastiker bildete die *Mystik*, welche die der Theologie durch das Uebermaass der Dialektik entzogenen Lebensströme ihr in reichen, wenn auch nicht immer in klaren Ergüssen des Gemüthes wieder zuführte[1]. Wenn früherhin die positiven Theologen, wie *Bernhard von Clairvaux*, eine am Kirchenglauben festhaltende fromme Gesinnung und andächtige Gemüthsstimmung, den speculativen Bestrebungen gegenüber, geltend gemacht[2], ja wenn auch einige der Scholastiker selbst die Ansprüche des frommen Gefühls mit den Forderungen der damaligen Wissenschaft zu vereinigen gesucht hatten (mystische Scholastiker oder dialektisirende Mystiker)[3], so trat dagegen in dem Zeitpunkte des Verfalles der Scholastik die Mystik um so kräftiger und um so selbstständiger auf, wenn auch in sehr verschiedener Gestalt. Auch hier fand nämlich (wie in der Scholastik) bald ein genaueres Anschliessen an die Kirchenlehre, bald eine häretisch sich von ihr entfernende Richtung statt[4], und auch rücksichtlich der wissenschaftlichen Begründung der mystischen Lehren zeigten sich die Einen philosophischer gestimmt und vorgebildet, als die Andern. Während die Lehren des *Meister Eckart*[5] noch vieles von dem Schwärmerischen pantheistischer Secten an sich trugen und deshalb von dem päpstlichen Stuhle verdammt wurden, schlossen sich (obwohl auch mit manchen Abstufungen) näher an die Kirchenlehre an: *Johann Tauler*[6], *Heinrich Suso*[7], *Johann Ruysbroek*[8], der (anonyme) Verfasser des

Büchleins von der deutschen Theologie[9], *Thomas a Kempis*[10] und *Johann Charlier Gerson*[11], welcher letztere zugleich die Mystik wissenschaftlich zu begründen suchte. Auch in der griechischen Kirche hatte die Mystik ihre Vertreter *(Nicolaus Cabasilas)*[12].

[1] «*An sich bildet das Mystische einen Gegensatz zu dem eigentlich Scholastischen, sofern die durchaus vorherrschende Richtung der Scholastik ein dialektischer Verstandesformalismus ist. Die Mystik konnte sich aber auch wieder mit der Scholastik selbst verbinden, indem sie in ihr das Bedürfniss erweckte, zur Ergänzung dessen, was das rein dialektische Denken unbefriedigt liess, den Herd der Religion in der Tiefe und Innigkeit des Gefühls, als des eigentlichen Sitzes der Religion, zu bewahren.*« *Baur*, Lehrb. S. 167. Ueber den gewiss begründeten Unterschied zwischen psychologischer (religiöser) und speculativer (theosophischer) Mystik s. ebend. S. 168, und Trin. II, S. 880 ff.

[2] Doctor mellifluus, † 1153. Opera ed. *Mabillon*, Par. (1666—1690) 719. II. fol. Ven. 1726. III. fol. — Briefe, Predigten und mystische Tractate de consideratione ad Eugenium III. Papam; libri V de gratia et libero arbitrio u. a. m.). Vgl. **Neander*, der h. Bernhard und sein Zeitalter, Berlin 1813. 8. *Ellendorf*, der h. Bernhard von Clairvaux und die Hierarchie seiner Zeit, Essen 1837. *H. Schmid* a. a. O. S. 187 ff. *de Wette*, Sittenl. II, 2 S. 208 ff. — Eine praktische Wirksamkeit entwickelte auch (mit Anstreifen an die Mystik) der Franciscaner *Berthold* (zwischen 1247 u. 1272), s. dessen Predigten, herausg. v. *Kling*, Berl. 1824, u. die Rec. von *Jak. Grimm* in den Wiener Jahrbb. Jahrg. 1825 (Bd. 32), S. 194 ff.

[3] Namentlich Wilhelm von Champeaux und die Victoriner, nebst Bonaventura. Vgl. §. 150. 151. Aber auch bei Anselm von Canterbury, bei Albertus Magnus und bei Thomas von Aquino findet sich ein mystischer Hintergrund. Und zwar drängt sich hier die Bemerkung auf, dass die ältere Mystik mit dem Realismus eine innere Verwandtschaft zeigt, während die spätere sich mit dem Nominalismus befreundete.

[4] «*Bei den kirchlichen Mystikern ruht alles auf dem positiven Grunde der Glaubensartikel, und alle von ihnen beschriebenen innern Ereignisse hängen aufs Genaueste mit der Lehre von der Dreieinigkeit, mit der Menschwerdung Christi, mit der von Christo verheissenen Wirkung des Geistes und mit dem Geheimniss des Abendmahls zusammen, indess bei den häretischen Mystikern in der Regel die Abstraction allein zu dem tiefsten Grunde der Seele, welcher ihrer Lehre zufolge nichts anderes als Gott selbst ist, führt, die Vergottung vom Menschen selbst ausgeht und die erwähnten positiven Lehren höchstens als Symbole derjenigen innern Vorgänge gelten, welche die Erreichung des letzten Zieles bedingen. Es ist von besonderer Wichtigkeit, diese zwei Reihen kirchlicher und ausserkirchlicher oder orthodoxer und häretischer Mystiker beim Vortrage der Geschichte wohl auseinanderzuhalten.*» *Engelhardt*, Richard von St. Victor S. 2 vgl. S. 97. 98

[5] Schon die Anhänger des Amalrich von Bena hatten das mystisch-pantheistische System des Joh. Scotus Erigena ins Schwärmerische ausgebildet und ihm die praktisch-gefährliche Richtung gegeben, die wir auch

bei spätern Secten des Mittelalters wiederfinden, vgl. *Krönlein*, Amalrich von Bena und David von Dinanto (Stud. u. Krit. 1847. 2.) *); *Engelhardt*, kircheng. Abh. Erl. 1832, S. 251; *Mosheim*, de Beghardis et Beguinabus, p. 211. 255. Mehr systematisirt tritt dieselbe Richtung im 14. Jahrh. auf bei *Meister Eckart* (Aichard), einem Sachsen von Geburt u. Dominicanerprovincial von Cöln. «*Sein Gefühl der Gottesnähe und seine herrliche Liebesgluth steht gleichsam schwindelnd vor einem Abgrunde der Sündenlust und Gotteslästerung.*» *Hase.* Seine Lehren wurden von Johann XXII. in einer Bulle von 1329 verdammt. Vgl. *Charles Schmidt*, essai p. 51—57, und Stud. u. Krit. 1839, 3. *Mosh.* l. c. p. 280. Sprüche deutscher Mystiker in *Wackernagels* altdeutschem Lesebuch I, Sp. 889—892. * *H. Martensen*, Meister Eckart, Hamb. 1842. *Ullmann* a. a. O. S. 20.

[6] Doctor sublimis et illuminatus, Dominicaner zu Cöln u. Strassburg, † 1361, ein geistreicher Prediger. Opera: lat. ed. *Laur. Surius*, Col. 1548. Nachfolge des armen Lebens Christi. Die Medulla animæ (eine Sammlung mehrerer Tractate) ist eine spätere Compilation. Predigten (III Bde, Lpz. 1826). Vgl. *Wackernagels* altd. Leseb. Sp. 857 ff. Ueber ihn schreibt Luther an Spalatin (14. Dec. 1516): Si te delectat puram, solidam, antiquæ simillimam theologiam legere, in germanica lingua effusam, sermones Johannis Tauleri, prædicatoriæ professionis, tibi comparare potes .... Neque enim ego vel in latina vel in nostra lingua theologiam vidi salubriorem et cum Evangelio consonantiorem; bei *de Wette* Bd. I, Nr. 25 S. 46. Hingegen *dessen* christl. Sittenl. II, 2 S. 220 ff.: «*Diese Mystik ist sehr tief und innig, und zugleich sehr speculativ; aber es fehlt ihr doch der Gehalt: sie ist nämlich fast nur negativ, Verleugnung des Irdischen, Endlichen; das Wahre hingegen, das Wesentliche, Göttliche, weil es nicht in bestimmtem Verhältniss zum menschlichen Leben und Herzen gefasst wird, ist gewissermaassen eine leere Stelle*» u. s. w. * *Ch. Schmidt*, J. Tauler, Hamb. 1841.

[7] Der Seuse (Amandus vom Berg), aus Constanz, † 1365. Opera: lat. ed. *Laur. Surius*, Col. 1532. *Quétif* et *Echard*, scriptores Ord. Præd. Par. 1719. T. I, p. 654. * † Leben und Schriften, herausgeg. von *Melch. Diepenbrock*, mit Einl. von *Görres*, 1829. 1837 **). 1840. Geistl. Blüthen von Suso, Bonn 1834. *Wackernagel* a. a. O. Sp. 871 ff. *Ch. Schmidt* in Stud. u. Krit. 1843, 1. Suso ist mehr poetisch als tief speculativ, voll Bilder und Allegorien, nicht selten phantastisch, oft aber auch voll religiösen Schwunges. Eine romantisch-ritterliche, kindliche Seele! — Verschieden von Suso ist der Verf. der Schrift «von den neun Felsen» (Rulman Merswin), vgl. *Ch. Schmidt* in Illgens Zeitschr. 1839, 2. — S. auch *Wackernagel* a. a. O. über die Gottesfreunde.

[8] Prior der regulirten Chorherren zu Grünthal in Brabant, † 1381. Doctor ecstaticus. Opera: ex lingua belgica latine versa ed. *Laur. Surius*, Col. 1552. 1609. 1692. Deutsch von *Gottfr. Arnold*, Offenb. 1701. 4. Vgl. * *Engelhardt* in der §. 150 Note 9 angef. Schrift. — R. steht gewissermaassen an der Grenze der kirchlichen und der häretischen Mystiker. *Ch. Gerson*, der gegen ihn schrieb, zählt ihn den letztern bei, vgl. jedoch *Engelhardt* S. 275: «*Die Scheidelinie zwischen häretischer und orthodoxer*

*) Die Lehre Amalrichs ist von der seiner Schüler zu unterscheiden; ebenso von der des David von Dinanto, dessen Zusammenhang mit Scotus Erigena von dem Verfasser negirt wird.

**) Wir citiren nach der Ausg. von 1837.

Mystik, wie wir sie bei Ruysbroek genau gezogen finden, war so fein und so leicht zu überschreiten, dass nur das Beharren auf dem angenommenen, durch den Gebrauch der Lehrer geheiligten, durch die Autorität der Kirche sanctionirten Ausdrucke vor dieser Ueberschreitung bewahren zu können schien.» Auch *de Wette*, christl. Sittenlehre a. a. O. S. 247: «*Auch bei R. ist* [wie bei Tauler] *die Idee des Absoluten und der Entäusserung alles Endlichen, der Versenkung in das Eine und Ungetheilte dasjenige, worauf alles zurückgeführt wird. Noch mehr, als Tauler, erkennt er das im Menschen wohnende Göttliche an, und dies kann als ein grosser Gewinn betrachtet werden. . . . R. ist reicher als T. in Ansehung des sittlichen Gehalts, er entwickelt bestimmter das tugendhafte Leben, und warnt vor dem geistlichen Müssiggang . . . aber mehr als T. ist er in den Fehler der mystischen Sinnlichkeit und Ueppigkeit verfallen*» u. s. w. Vgl. indessen *Ullmann* a. a. O. S. 36 ff.

[9] *Deutsche Theologie, oder ein edles Büchlein vom rechten Verstande, was Adam und Christus sei, und wie Adam in uns sterben und Christus in uns leben soll:* zuerst von *Luther* (mit empfehlender Vorrede) herausg. 1516; dann (ebenfalls empfehlend) von *Joh. Arnd* 1631; von *Grell* 1817; von *Detzer*, Erl. 1827; von † *Troxler*, St. Gallen 1837; von *Pfeiffer* 1851: *Theologia, deutsch, die leret gar manchen lieblichen vnderscheit gotlicher warheit u. seit* [sagt] *gar hohe u. gar schone ding von einem volkomnen leben* (neue, nach der einzigen bis jetzt bekannten Handschrift besorgte Ausg.) Stuttg. 1851. 8. Vgl. Luthers Briefe bei *de Wette*, Nr. 60, S. 102: «*Dies edle Büchlein, so arm und ungeschmückt es ist in Worten und menschlicher Weisheit, also und vielmehr reicher und köstlicher ist es in Kunst und göttlicher Weisheit. Und dass ich mich nach meinem alten Narrn rühme, ist mir nächst der Biblien und St. Augustin nicht vorkommen ein Buch, daraus ich mehr erlernet habe und erlernet haben will, was Gott, Christus, Mensch und alle Dinge sind.*» *Luthers* Vorr. Auch *de Wette*, chr. Sittenl. a. a. O. S. 251 nennt die d. Th. «*eine gesunde, körnige Schrift voll Geist und Leben, in einer reinen, gediegenen Sprache geschrieben, werth, von Luther so nachdrücklich empfohlen zu werden.*»

[10] Eigentlich *Thomas Hamerken* aus Kempen, Subprior bei den Augustinern des Agnetenberges bei Zwoll, † 1471 — «*mehr ein frommer, warmer, herzlicher Andachtsprediger, als eigentlicher Mystiker; wenigstens fehlt ihm die Speculation fast ganz,*» *de Wette* a. a. O. S. 247. Verfasser mehrerer frommer Tractate: soliloquia animæ; hortulus rosarum; vallis liliorum; de tribus tabernaculis; de solitudine; de silentio, etc. Am berühmtesten (doch von Andern auch andern Verff., wie dem Abte Gersen oder dem Gerson zugeschrieben) ist das Buch: de imitatione Christi libb. IV. — Opera: edit. Norimb. 1494. Par. 1520. fol. Antw. 1607. Vgl. die (für Kempis sich entscheidende) kritische Untersuchung von † *J. P. Silbert*, Wien 1828. 8. *Gieseler*, KG. II, 4 S. 347 ff. *Ch. Schmidt*, essai sur Jean Gerson p. 121. *Ullmann* a. a. O. II, S. 711 ff.

[11] Doctor christianissimus, Kanzler der Universität Paris, † 1429. Durch ihn kam «*die mittelalterliche Mystik zum Bewusstsein ihrer selbst und zu einem geläuterten Abschluss ihres wahrhaft speculativen und ächt religiösen Gehaltes.*» *Meier*, DG. S. 203. G. schrieb: considerationes de theologi amystica; de perfectione; de meditatione cordis etc. — Opera: Antw. 1706. fol. Hagæ Comitum 1728. Vgl. *Engelhardt*, de Gersonio Mystico,

Erlang. 1822. **K. B. Hundeshagen*, über die mystische Theologie des Joh. Charlier Gerson, Lpz. 1834 (aus dem 4. Bd. der Zeitschrift für hist. Theol. besonders abgedr.). **A. Liebner*, über Gersons mystische Theol. in Stud. u. Krit. 1835, H. 2 S. 277 ff. **Ch. Schmidt*, essai sur Jean Gerson, chancelier de l'université et de l'église de Paris, Strasb. et Paris 1839. — Die verschiedenen Definitionen über das Wesen der Mystik (consid. 28 p. 384) bei *Hundeshagen* S. 49. — Ueber seinen Gegensatz zu Ruysbroek s. oben Note 8. — Gerson findet «*in der sinnlichen Phantasie eine mächtige Feindin der reinen mystischen Contemplation, und unterlässt nicht, an mehrern Stellen mit grossem Nachdrucke vor ihren Illusionen zu warnen.*» *Hundesh.* S. 81. — Ueber seine Philosophie vgl. *Ritter* VIII, S. 626—658.

[12] *Gass*, Dr. *W.*, die Mystik des Nicolaus Cabasilas vom Leben in Christo, Greifswald 1849.

§. 154.

Wissenschaftliche Opposition gegen die Scholastik.

Chr. Meiners, Lebensbeschreibungen berühmter Männer aus den Zeiten der Wiederherstellung der Wissenschaften, Zürich 1796. *A. H. L. Heeren*, Geschichte d. klass. Litteratur seit dem Wiederaufleben d. Wissenschaften, Gött. 1797. 1801. 8. *H. A. Erhard*, Gesch. des Wiederaufblühens wissenschaftlicher Bildung, Magdeb. 1827. 1830. II Bde.

Schon im 13. Jahrhundert hatte *Roger Bacon*[1] die speculative Einseitigkeit des Scholasticismus bestritten und auf Verbesserung auch der theologischen Methodik hingewirkt. Besonders aber zeichnete sich die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts durch Wiederherstellung der klassischen Studien aus, durch welche der menschliche Geist von der Einseitigkeit theologischer Speculation, in welche sich sowohl die Scholastik als die Mystik verirrten, abgezogen und zu einer harmonischern Entfaltung der sämmtlichen Seelenkräfte, zu einer einfachern, naturgemässern Betrachtung der Dinge, und vor allem zu einer geschmackvollern Behandlung geistiger Gegenstände angeregt und angeleitet wurde[2]. Wenn *Laurentius Valla*[3], *Johannes Reuchlin*[4] und *Desiderius Erasmus*[5] im Allgemeinen als die Restauratoren der klassischen (theilweise auch der hebräischen) Philologie sich auszeichnen, so wurde dagegen das Studium der platonischen Philosophie insbesondere durch *Marsilius Ficinus*[6] und *Joh. Picus von Mirandola*[7] gefördert, und dadurch sowohl das übermässige Ansehen des Aristoteles und mit ihr zugleich die Herrschaft der Scholastik beschränkt, als auch der Mystik der Weg gezeigt, sich mit der Speculation inniger zu befreunden und zu verbinden.

[1] Doctor mirabilis, Franciscaner und Lehrer der Theol. zu Oxford seit 1240. Schrieb (im J. 1267) ein Opus majus de utilitate scientiarum ad

Clementem IV. Höchst charakteristische Auszüge bei *Gieseler* II, 2 S. 382, Anm. w.

[2] « *Wenn wir den am nächsten bei der Hand liegenden Gegensatz gegen die scholastische Philosophie und Theologie und das Treiben des scholastischen Wesens suchen, so können wir sagen: es ist der gesunde Menschenverstand, Erfahrung (äussere und innere), Naturanschauung, Menschlichkeit, Humanität.*» *Hegel*, Gesch. der Phil. III, S. 200.

[3] † 1457. — Opera: Bas. 1540. 1543.

[4] Capnio, 1455—1522. Vgl. +*Mayerhoff*, Reuchlin u. seine Zeit, Berlin 1830. *Meiners* a. a. O. I, S. 44 ff. — R. beförderte besonders das Hebräische, zugleich aber die kabbalistischen Studien, und feierte einen glorreichen Sieg über die Viri obscuri seiner Zeit.

[5] Desiderius Erasmus (Gerhard) von Rotterdam, geb. 1486, † 1536. Vgl. * *Adolf Müller*, Leben des Erasm. v. Rotterd. Hamb. 1828. — Opera: Bas. 1540. VIII. u. Lugd. Bat. 1703—1706. X. fol. In seiner ratio perveniendi ad veram theologiam, in der laus stultitiæ und anderwärts geisselte er die Extravaganzen der Scholastik, und zeigte den Weg zu einer geschmackvollern Behandlung der Theologie. Durch seine kritische Ausgabe des N. Test. (ed. princeps, Basel b. Froben 1516)*) legte er den Grund zum genauern Bibelstudium, und in seinen Briefen und verschiedenen Abhandlungen verbreitete er das Licht menschlicher Aufklärung. Seine Stellung zur Reformation und zur Dogmatik der Reformatoren findet ihre Erwähnung in der folgenden Periode.

[6] Ueber den Streit der Aristoteliker und Platoniker s. *Münscher von Cölln* II, S. 27. Mars. Fic., † 1499, übersetzte den Plato, und schrieb de rel. christ. et fidei pietate ad Laur. Med. und de immortalitate animæ. — Opera: Par. 1641. fol.

[7] Geb. 1463, † 1494, suchte Plato und Aristoteles zu vermitteln. — Opera: Bas. 1601. fol. (darunter: in Hexaëmeron libb. VII — quæstiones 900 — de Christi regno et vanitate mundi — in Platonis Convivium libb. III — epistolæ). S. *Meiners* a. a. O. Bd. II. v. Anf.

§. 155.

Praktische Opposition. Vorläufer der Reformation.

Flathe, Geschichte der Vorläufer der Reformation, Lpz. 1835. 8. * *C. Ullmann*, Reformatoren vor der Reformation. Hamb. 1841. 1842. II.

Nicht allein aber auf dem Wege der Wissenschaft, sondern unmittelbar von dem Boden des christlichen Lebens aus that sich immer mehr der Geist der Reformation kund. Zum Theil an die Lehre der Mystiker, mitunter auch wieder an die scholastischen Denkformen sich anschliessend, jedoch im Ganzen mehr auf das Praktische gerichtet, traten im Anschluss an die reinere Bibellehre *Johann Wikliffe*[1], *Joh. Huss* und *Hieronymus von Prag* und deren Anhänger

*) Auch die Veranstaltung der Polyglottenausgabe durch den Cardinal Ximenes gerade vor Ausbruch der sächs. Reformation. ist bedeutsam genug.

auf[2], von welchen letzteren einige wieder in die schwärmerischen Richtungen früherer Secten überschweiften[3]. Eine eigenthümliche Erscheinung ist die des *Hieronymus Savonarola*, dessen Theologie im Ganzen das Gepräge der Mystik trägt[4] und in dessen Leben manches bei vielem ächt Evangelischen einen phantastischen Anschein hat, während *Johann Wessel* von Gröningen die edlere Mystik und den klaren, aus den Fesseln der Scholastik sich losringenden Geist wissenschaftlicher Forschung auf eine wohlthätige Weise in sich vereinigte und dadurch im engern Sinne ein Vorläufer Luthers wurde[5].

[1] Lehrte auf der Universität Oxford, stritt seit 1360 gegen die Bettelmönche. Gregor XI. verdammte 1377 neunzehn seiner Sätze. Sein Widerspruch gegen die Transsubstantiationslehre in der spec. DG. — Sein dogmatisches Hauptwerk ist: dialogor. libb. V (Trialogus), Bas. 1525; von *L. Th. Wirth,* Francof. et Lips. 1753. 4. Vgl. *Rob. Vaughan,* life and opinions of J. de Wycliffe, Lond. 1829. 1831. II. *Webb, le Bas,* life of Wicliff, Lond. 1832.

[2] Von Hussinecz, seit 1402 Prediger zu Prag, † 1415 den Märtyrertod zu Constanz. Seine Opposition war mehr eine praktische als dogmatische. Selbst in der Lehre vom Abendmahl entfernte sich Huss von der Kirchenlehre weniger als seine Collegen Hieronymus von Prag und Jacobellus von Misa, wovon in der spec. DG. Vgl. *Neanders* kl. Gelegenheitsschriften, 3. Aufl. S. 217 ff.

[3] Ueber die Geschichte der Hussiten (Taboriten und Calixtiner) vgl. die KG. u. *Lenfant,* histoire de la guerre des Hussites, Amst. 1731. II. 4. Unter ihren Theologen zeichnete sich *Johann Rokykzana* aus. Zur schwärmerischen Partei gehörte *Martin Lokwitz* (Loquis) aus Mähren, siehe *Schröckh* XXXIV, S. 687.

[4] Dominicaner, seit 1489 in Florenz, † den Märtyrertod 1498. Picus von Mirandola schrieb für ihn eine Apologie (in *Goldasti* monarchia T. I, p. 1635). S.'s Schriften: compendio di revelazione (1495; lat. 1496) — de simplicitate vitæ christianæ — triumphus crucis s. de veritate fidei, 1497 — mehrere Predigten. — **Rudelbach,* Hieronymus Savonarola und seine Zeit, Hamb. 1835. **K. Meier,* Girolamo Savonarola, Berlin 1836. Ueber S.'s Theologie: *F. W. Ph. Ammon,* in Winers u. Engelhardts neuem krit. Journal, Bd. VIII, Stück 3, S. 257—282.

[5] Lux mundi, magister contradictionum, mit dem Familiennamen Gansfort, lebte und lehrte zu Cöln, Heidelberg, Löwen und Paris, † 1489. «*Scholastisch gebildet, verkündigte er das nahe Ende der Scholastik, drang auf die Schrift als den alleinigen Grund des Glaubens, auf den Glauben als Grund der Rechtfertigung ohne Werke, auf Innerlichkeit des ganzen religiösen Lebens.*» *Meier*, DG. S. 238. — Opera: Gron. 1614. — Vgl. *Muurling*, de Wesselii cum vita tum meritis in præparanda sacrorum emendatione in Belgio septentrionali, Traj. ad Rhen. 1831. * *C. Ullmann,* Johann Wessel, ein Vorgänger Luthers, Hamb. 1834. 2. Aufl. 1842. (2. Bd. des oben angef. Werkes).

Auch *Johann Goch* zu Mecheln († 1475), *Johann von Wesel*, Prof. der Theologie zu Erfurt, später Prediger zu Worms († 1482), u. m. a., sowie *Gerhard Groot* und die Kleriker des gemeinsamen Lebens, sind dieser Klasse von Männern beizuzählen. Vgl. *J. G. L. Scholtz*, diss. exhibens disquisitionem, qua Thomæ a Kempis sententia de re christiana exponitur et cum Gerardi et Wesselii Gansfortii sententiis comparatur, Gron. 1840. 8. *Ullmann*, Reformatoren vor der Ref. Bd. I.

§. 156.

Zusammenhang der Dogmengeschichte mit der Kirchen- und Weltgeschichte in dieser Periode.

Wenn übrigens in irgend einer Periode, so zeigt sich in dieser der innige Zusammenhang zwischen der Entwicklung des kirchlichen und allgemein menschlichen Lebens überhaupt und der Entwicklung der Lehre[1]. So steht die Geschichte der Scholastik in unverkennbarem Parallelismus mit der Geschichte des Papstthums und der Hierarchie[2]. Das Mönchsthum und das Cölibat konnten ebensowohl den spitzfindigen Grübelgeist der Scholastiker nähren, als die tiefere Sehnsucht der Mystiker wecken[3]. Die Pracht und Fülle des katholischen Cultus wirkte auf die Kirchenlehre (namentlich auf die Lehre von den Sacramenten und von den Heiligen) in eben dem Maasse zurück, als sie selbst auch wieder ein Product desselben war[4]. Auch in der mittelalterlichen Kunst prägte sich der dogmatische Geist der Zeit symbolisch aus[5], und aus den Kreuzzügen, die ihre Quelle selbst zum Theil in der religiösen (mystischen) Aufregung der Zeit hatten, erntete das Abendland hinwiederum Früchte sehr verschiedener Art[6]. — Auch wirkten die grossen Landplagen des 14. Jahrhunderts dergestalt auf die Gemüther, dass sich daraus theilweise die religiösen und mystischen Richtungen des Zeitalters begreifen lassen[7]. — Hatte der einseitige Gebrauch der lateinischen Kirchensprache die Vernachlässigung einer gründlichen Bibelexegese und eine barbarische Terminologie zur Folge gehabt, so wirkte später die Verbreitung der griechischen Litteratur seit der Eroberung von Constantinopel (1453) vortheilhaft sowohl auf das Studium der heil. Schrift nach ihren Grundsprachen, als auch auf die Form der Behandlung theologischer Gegenstände zurück[8]. Und war es endlich dem furchtbaren Institut der Inquisition gelungen, die Gei-

ster einzuschüchtern und den freien Gedankentausch zu hemmen[9], so ward durch Erfindung der Buchdruckerkunst (um 1440), durch die Entdeckung von Amerika (1490), und durch den ganzen Umschwung der Geschichte eine neue Zeit vorbereitet, welche mit einem vielfach veränderten Gesichtskreise auch eine neue religiöse Lebensentwicklung nothwendig machte.

[1] Vgl. Bd. I. die Einl.

[2] Es ist nicht gleichgültig, dass die Scholastik mit dem Zeitalter Gregors VII. ihren ersten Anfang nimmt. Anselm war im Investiturstreite auch seine Stütze der päpstlichen Hierarchie, während etwas später Abälards Schüler, Arnold von Brescia, die freiern dogmatischen Grundsätze seines Lehrers aufs Praktisch-Kirchliche anwandte. Ebenso vereinigt sich in Bernhard von Clairvaux der dogmatische Orthodoxismus mit der Anhänglichkeit an das päpstlich-kirchliche Institut. — Gleichzeitig mit Innocenz III., der Blüthe des mittelalterlichen Papstthums, steht die Scholastik auf ihrem Höhepunkte, während die Spaltung der Schulen (Thomisten und Scotisten) eine nicht zu verkennende Parallele zu dem etwas später eintretenden päpstlichen Schisma bildet. — Hatte der päpstliche Stuhl an der realistischen Richtung Anselms früher eine Stütze gehabt, so tritt der Nominalist Occam nun in offene Opposition zu demselben. — Auch die Geschichte der Mystik lässt sich so verfolgen, dass die eine Seite ihres Wesens sich freundlich, die andere sich feindlich zu den Tendenzen des römischen Stuhles verhält. Wurzelt doch das Papstthum selbst (der Idee nach) in einer mystischen Weltanschauung, während es häufig durch den Widerspruch, in den es sich mit der Idee setzte, d. h. durch seine Aeusserlichkeit und Weltlichkeit, gegen die myst. (innerliche) Weltanschauung verstossen und diese gegen sich in den Kampf rufen musste. Vgl. meine (§. 149) angef. Abhandl.

[3] Gewisse Verirrungen, sowohl der Scholastiker, als der Mystiker, lassen sich fast nur von dem Standpunkte einer Mönchszelle aus begreifen. Waren die frühern Scholastiker Benedictiner oder regulirte Chorherren, so nahmen später die Bettelorden (trotz des längern Widerspruchs der Pariser Universität) die theol. Lehrstühle ein, und ertheilten Grade und Würden. Dazu kommt die oben berührte Ordenseifersucht, welche tief in die Spaltungen der Scholastiker eingreift.

[4] Vgl. die spec. DG. (bei der Lehre von den Heiligen und vom Abendmahl).

[5] Ist es ganz zufällig, dass gerade die durch ihre Dome ausgezeichneten Städte Strassburg und Cöln die Lieblingssitze mystischer Lehrer wurden? s. *Ch. Schmidt*, essai p. 45 u. 52. Ebensowenig ist der Zusammenhang zwischen der romantischen Poesie und der mystischen Richtung zu verkennen (*Liebner*, Hugo von St. Victor S. 246), sowie endlich auch die altdeutsche Malerschule mehr im Zusammenhange mit der Mystik, und die heiterere italische Kunst mit der §. 154 erwähnten klassischen Richtung steht.

[6] S. *Heeren*, Entwicklung der Folgen der Kreuzzüge für Europa (histor. Schriften, Gött. 1808. Bd. II.).

[7] Vgl. *Hecker*, der schwarze Tod im 14. Jahrh. Berlin 1832. 8.

[8] Vgl. §. 184.

[9] S. *Llorente*, Geschichte der Inquisition, Lpz. 1823.

B. Specielle Dogmengeschichte der dritten Periode.

ERSTER ABSCHNITT.

Apologetisch-Propädeutisches.

Wahrheit des Christenthums. Verhältniss der Vernunft zur Offenbarung. Offenbarungsquellen. Schrift und Tradition.

---

§. 157.

Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums.

Der apologetische Standpunkt, den die Christen dieser Periode den Nichtchristen gegenüber zu behaupten hatten, war ein von der ersten Zeit merklich verschiedener. Das Judenthum des Mittelalters[1] war ein anderes, als das, welches Justin im Gespräch mit Trypho bestritt; aber auch das Christenthum der mittelalterlichen Apologeten war in mancher Beziehung ein anderes, als das der ersten Väter. Ebenso erforderte der Kampf gegen den Islam andere Waffen, als der gegen den antiken Polytheismus[2]. Mehr aber noch, als die neben dem Christenthum bestehenden historischen Religionen, machte die im Schoosse der Christenheit selbst bald offener, bald verdeckter hervortretende, besonders gegen das Ende der Periode erscheinende Zweifelsucht und Freidenkerei eine philosophische Vertheidigung des Christenthums nothwendig[3]. Im Ganzen schlossen sich die Apologeten an die frühere Methode an. Der Wunder- und Weissagungsbeweis wurde traditionell festgehalten[4], obwohl auch Einige zu der Einsicht gelangten, dass das Christenthum auch ohne Wunder schon durch seine innere Vortrefflichkeit sich empfehle[5].

[1] Man sehe z. B. die Vorwürfe, welche Agobard den damaligen Juden macht: de insolentia Judæorum, Opp. T. I, p. 59—66 (bei *Schröckh* XXI. S. 302).

[2] Vgl. die oben §. 144 genannten Schriften gegen die Mahometaner. — Gegen die Heiden (gentiles), d. h. vorzüglich gegen die heidnische Philosophie, schrieb *Thomas Aqu.* seine Summa catholicæ fidei, die nicht mit der grössern Summa zu verwechseln ist. Auszüge bei *Schröckh* XXIX, S. 341 ff.

[3] *Anselm* hegte noch den Grundsatz: Fides nostra contra impios ratione defendenda est, non contra eos, qui se christiani nominis honore gaudere fatentur; epp. lib. II, 41. Ueber die spätern Apologien des Savonarola u. Ficin s. §. 154. 155.

[4] Den Begriff des Wunders suchte *Anselm* dahin zu bestimmen, dass er einen dreifachen cursus rerum unterschied: den wunderbaren (mirabilis), den natürlichen (naturalis), und den vom creatürlichen Willen abhängigen (voluntarius). Das Wunderbare kann nicht den Bedingungen und Gesetzen der beiden andern unterliegen, sondern herrscht frei; es beeinträchtigt aber die beiden andern nicht (neque illis facit injuriam), da sie ja auch nur vom höchsten Willen, dem Willen Gottes, abhängig sind. Auch ist die Möglichkeit des Wunders darin begründet, dass die Schöpfung selbst ein Wunder d. i. reine Wirkung des göttl. Willens ist, s. de conceptu virg. et orig. peccato, c. 11. *Hasse*, Anselm II, S. 457. — Eine Definition des Wunders giebt *Thomas von Aquin* P. I, quæst. 110, art. 4: Dicendum, quod miraculum proprie dicitur, cum aliquid fit præter ordinem naturæ; sed non sufficit ad notionem miraculi, si aliquid fiat præter ordinem naturæ alicujus particularis, quia sic, cum aliquis projicit lapidem sursum, miraculum faceret, cum hoc sit præter ordinem naturæ lapidis. Ex hoc ergo aliquid dicitur esse miraculum, quod fit *præter ordinem totius naturæ creatæ;* hoc autem non potest facere nisi Deus, quia quidquid facit angelus vel quæcunque alia creatura propria virtute, hoc fit secundum ordinem naturæ, et sic non est miraculum. Unde relinquitur, quod solus Deus miraculum facere possit. — Von diesem objectiven Begriff des Wunders unterscheidet Thomas den subjectiven: Sed quia non omnis virtus naturæ creatæ est nota nobis, ideo cum aliquid fit præter ordinem naturæ creatæ nobis notæ per virtutem creatam nobis ignotam, est miraculum quoad nos. In dieser Beziehung unterscheidet er auch zwischen miraculum und mirum. Vgl. *Baur*, Trin. II, S. 749. 750. †*Brischar*, der Wunderbegriff des h. Thomas v. Aquino, in der Tüb. Quartalschr. 1845, 3. *Ritter*, Gesch. der Philos. VIII, S. 266, und die dort citirte Stelle contra gent. III, 98. — Rücksichtlich der Weissagungen berief man sich auch jetzt noch auf die Sibyllinen. So Ficinus u. a. Siehe *Schröckh* XXXIV, S. 352.

[5] So unter andern Aeneas Sylvius, s. *Platina* in vita Pii II. gegen das Ende. Vgl. auch *Dante*, div. comm. (Parad. 24, 106—108).

§. 158.

Vernunft und Offenbarung, Glauben und Wissen.

Waren auch alle Christen von der Wahrheit und Göttlichkeit ihrer Religion (auch da, wo sie ihnen durch das getrübte Medium der Kirchenlehre erschien) überzeugt, so entstand doch für den denkenden Geist die Aufgabe, über

das Verhältniss des specifisch Christlichen zu dem allgemein Menschlichen, des Geoffenbarten zum natürlich Vernünftigen, des Christenthums zur Philosophie, sich ins Klare zu setzen. Schon *Johannes Scotus Erigena* neigt sich darin zum christlichen Rationalismus und zu einer Vereinbarung desselben mit dem Supernaturalismus, dass ihm die wahre Religion auch die wahre Philosophie ist, und dass er den innersten tiefsten Quell der religiösen Erkenntniss in dem Menschen selbst, d. i. in seinem vernünftigen Bewusstsein sucht, ob er gleich die Nothwendigkeit einer positiven, von aussenher gegebenen Offenbarung nicht in Abrede stellt[1]. Auch nach *Abälard* findet eine Uebereinstimmung der Philosophie und des Christenthums in *der* Weise statt, dass die allgemeinen Vernunftwahrheiten und die sittlichen Gesetze, welche schon die Heiden kannten, durch die höhere Autorität der göttlichen Offenbarung ihre Bestätigung und Erweiterung erhalten[2]; und wenn auch *Anselm* den Glauben an die geoffenbarten und durch die Kirchenlehre fixirten Wahrheiten mit der subjectiven Erfahrung des Herzens vorausverlangt, so ermächtigt er doch die Vernunft, hinterher über das Geglaubte sich Rechenschaft zu geben: wobei auch er von der Voraussetzung ausgeht, dass Vernunft und Offenbarung sich nicht widersprechen können[3]. *Thomas von Aquino* zeigte, wie die christliche Lehre einerseits aus der Vernunft erkennbar sei, andrerseits aber über die Vernunft hinausgehe[4]; und *Duns Scotus* hob die unterscheidenden Momente der Offenbarung in articulirten Sätzen hervor[5]. Nur in anderer Weise als bei den Scholastikern, doch am meisten der anselmischen Theorie verwandt, fand ebenso bei den Mystikern die Annahme eines unmittelbar Gewissen im Innern des Menschen statt, doch so, dass nach den einen (den kirchlich-orthodoxen) die *innern* Offenbarungen mit der Kirchenlehre übereinstimmten[6], nach den andern (den schwärmerischen Mystikern) die neuen Geistesoffenbarungen nicht selten mit den historisch überlieferten Lehren, ja mit der Schriftlehre selbst sich in offenen Widerspruch setzten[7].

[1] De divina præd. (ap. *Mauguin* T. I, c. 1, §. 1; vgl. *Frommüller* a. a. O. S. 50): Quid est de philosophia tractare, nisi veræ religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa et humiliter colitur et rationabiliter investigatur, regulas exponere? Conficitur inde veram esse phi-

losophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam (vgl. Aug. de vera rel. c. 5). Das Selbstbewusstsein ist ihm die letzte Quelle relig. Erkenntniss, de div. nat. V, 31 p. 268: Nulla quippe alia via est ad principalis exempli purissimam contemplationem præter proximam sibi suæ imaginis certissimam notitiam. Doch wird die Nothwendigkeit einer äussern (positiven) Offenbarung damit nicht geleugnet. Im Gegentheil II, 31 p. 85: Nisi ipsa lux initium nobis revelaverit, nostræ ratiocinationis studium ad eam revelandam nihil proficiet (vgl. unten über d. Schrift). Erigena kann sonach «*in einem gewissen Sinne allerdings der Urheber des Rationalismus genannt werden; allein es ist hier ein anderer Rationalismus zu finden, als der heutige verkehrte* [vulgäre?], *zu dem der unseres christlichen Philosophen* [nach einer Seite wenigstens] *geradezu einen Widerspruch bildet.*» *Staudenmaier,* Freib. Zeitschr. a. a. O. S. 241; vgl. *Ritter* VII, S. 214.

[2] De theol. christ. II, p. 1211 (ed. *Martène*): Hinc quidem facilius evangelica prædicatio a philosophis, quam a Judæis suscepta est, cum sibi eam maxime invenirent ad finem, nec fortasse in aliquo dissonam, nisi forte in his, quæ ad incarnationis vel sacramentorum vel resurrectionis mysteria pertinent*). Si enim diligenter moralia evangelii præcepta consideremus, nihil ea aliud quam reformationem legis naturæ inveniemus, quam secutos esse philosophos constat; cum lex magis figuralibus quam moralibus nitatur mandatis, et exteriori potius justitia quam interiori abundet: evangelium vero virtutes ac vitia diligenter examinat et secundum animi intentionem omnia, sicut et philosophi, pensat. Unde, cum tanta . . . *evangelicæ et philosophicæ doctrinæ concordia* pateat, nonnulli Platonicorum . . . in tantam proruperunt blasphemiam, ut Dominum Jesum omnes suas sententias a Platone accepisse dicerent, quasi philosophus ipsam docuisset Sophiam. Erst wer nach *thätigem* Forschen das Göttliche erkennt, gelangt nach ihm zu einem *festen* Glauben**). Hat der Mensch das Seinige gethan, dann kommt die göttliche Liebe hinzu und verleiht dem Menschen, was er durch *sein* Forschen nicht erhalten hat u. s. w. «*Abälard war aber fern von dem Wahne, dass seine Philosophie eine adäquate, keiner Sehnsucht mehr Raum lassende Erkenntniss der göttlichen Dinge geben könne.*» *Neander,* der h. Bernh. (1. Ausg.) S. 117 ff. Abälard unterscheidet zwischen *credere, intelligere* und *cognoscere;* über deren Verhältniss s. *Neander* a. a. O. (In der Introductio spricht sich Abälard hierüber noch stärker aus, als in der schon modificirten Theol. Christ., s. *Neander* S. 127, Anm. 4.) — Auch *Alanus ab Insulis* stellt den Glauben zwar *über* die opinio, aber *unter* die scientia, art. 17 (bei *Pez* I, p. 482). Vgl. Clem. Alex oben S. 70. Die dem Abälard entgegengesetzte Ansicht des heil. *Bernhard* («durch Beten wird Gott gefunden, nicht durch Disputiren») s. bei *Neander* S. 147 ff.

[3] Prosl. c. 1: . . . Desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. *Neque enim quæro intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam.* De incarn. verbi c. 2: Nullus quippe Christianus debet disputare, quod

---

*) Also bereits eine Unterscheidung von articuli puri et mixti? Vgl. auch *Thomas Aq.* Note 4.

**) Daher sein Wahlspruch: Qui credit cito, levis est corde (Sir. 19, 4).

catholica Ecclesia corde credit et ore confitetur, quomodo non sit: sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo humiliter, quantum potest quærere rationem, quomodo sit. Si potest intelligere, Deo gratias agat; si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum. Citius enim in se potest confidens humana sapientia impingendo cornua sibi evellere, quam innitendo petram hanc evellere.... Palam namque est, quia illi non habent fidei firmitatem, qui, quoniam quod credunt, intelligere non possunt, disputant contra ejusdem fidei a sanctis patribus confirmatam veritatem, velut si vespertiliones et noctuæ, nonnisi in nocte cælum videntes, de meridianis solis radiis disceptent contra aquilas, solem ipsum irreverberato visu intuentes. Prius ergo fide mundandum est cor . . . prius ea quæ carnis sunt postponentes, secundum spiritum vivamus, quam profunda fidei dijudicando discutiamus. . . . Quanto opulentius nutrimur in Sacra Scriptura, ex his, quæ per obedientiam pascunt, tanto subtilius provehimur ad ea, quæ per intellectum satiant. . . . *Nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget.* Nam quantum rei auditum superat experientia, tantum vincit audientis cognitionem experientis scientia. . . . Nemo ergo se temere mergat in condensa difficillimarum quæstionum, nisi prius in soliditate fidei conquisita morum et sapientiæ gravitate, ne per multiplicia sophismatum diverticula in tanta levitate discurrens, aliqua tenaci illaqueetur falsitate. Vgl. de sacram. altaris II, 2: Christianæ fidei veritas quasi hoc speciali jure præminet, ut non ipsa per intellectum, sed per eam intellectus quærendus sit. . . . Qui ergo nihil credere vult, nisi ratione vel intellectu præcedente, hic rem confundit et scire omnia volens, nihil credens, fidem, quæ in ipso est, videtur annullare. Epp. lib. II, 41: Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur; cum vero nequit, quod capere non potest, veneratur. Gleichwohl macht er dem, der die Kraft hat, zu erkennen, die Erkenntniss zur Pflicht. Cur Deus homo I, c. 2 lässt er den Boso sagen, ohne ihm zu widersprechen: Sicut rectus ordo exigit, ut profunda christianæ fidei credamus, priusquam ea præsumamus ratione discutere, *ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere.* Vgl. ebend. c. 10. 25. Auch giebt sich Boso (in Beziehung auf die Satisfactionslehre) erst zufrieden, nachdem er die vorgebrachten Gründe als *rationabilia* erkannt hat (II, 19 u. 21). «*Es war also für die Scholastik keine zu hohe Idee, dass auf dem Wege der Speculation der ganze Inhalt des A. und N. Test. rationell bewiesen werden könne; nur wird dabei immer vorausgesetzt, dass der Inhalt des Glaubens an sich schon feststehe und keines Beweises bedürfe, so dass demnach, was durch die Vernunft hinzukommt, so werthvoll es im Uebrigen sein mag, doch nur ein opus supererogationis ist.*» *Baur*, Versöhnungsl. S. 185 Anm. Vgl. *Möhlers* Schriften I, S. 137. 138. *D. J. H. Goldhorn,* de summis principiis theologiæ Abælardeæ, Lips. 1836. *Hasse* a. a. O. S. 34 ff. — An Anselm schliesst sich auch *Albert d. Gr.* an; vgl. die Stellen bei *Ritter* VIII, S. 193.

[1] *Thom. Aq.* Summa cath. fid. contra gentiles lib. I, c. 3 (bei *Münscher v. Cölln* S. 100): Et in his, quæ de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quædam namque vera sunt de Deo, quæ omnem facultatem hu-

manæ rationis excedunt, ut: Deum esse trinum et unum. Quædam vero sunt, ad quæ etiam ratio naturalis pertingere potest: sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia hujusmodi, quæ etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis. Aber auch diese bedürfen der Bestätigung durch die Offenbarung; denn sonst würde die Erkenntniss Gottes nur ein Vorrecht Weniger sein (der Denkenden und Wissenden); Andere würden, durch den Leichtsinn der frühern Jahre abgehalten, zu spät zu ihr gelangen; auch ist im besten Falle immer eine Einmischung des Irrthums in die Wahrheit zu befürchten. Gleichwohl sind die Glaubenswahrheiten, wenn auch *über* die Vernunft hinausgehend, ihr nicht widersprechend u. s. w.

[5] Diese Momente sind: Prænuntiatio prophetica, Scripturarum concordia, auctoritas scribentium, diligentia recipientium, rationabilitas contentorum, irrationabilitas singulorum errorum, ecclesiæ stabilitas und miraculorum claritas, nach *Baur*, Lehrb. S. 174. Ueber das Verhältniss der Philos. zur Theol. vgl. *Ritter* VIII, S. 264 ff.

[6] Die Reihe derselben eröffnet *Bernhard von Clairvaux*, de consideratione V, 3: Deus et qui cum eo sunt beati spiritus tribus modis, veluti viis totidem, nostra sunt consideratione vestigandi: opinione, fide, intellectu. Quorum intellectus rationi innititur, fides auctoritati; opinio sola verisimilitudine se tuetur. Habent illa duo certam veritatem, sed fides clausam et involutam, intelligentia nudam et manifestam; ceterum opinio, certi nihil habens, verum per verisimilia quærit potius, quam apprehendit. . . . Verus intellectus certam habet non modo veritatem, sed notitiam veritatis. . . . Fides est voluntaria quædam et certa prælibatio necdum prolatæ veritatis. Intellectus est rei cujuscunque invisibilis certa et manifesta notitia. Opinio est quasi pro vero habere aliquid, quod falsum esse nescias. Ergo fides ambiguum non habet, aut si habet, fides non est, sed opinio. Quid igitur distat ab intellectu? Nempe quod etsi non habet incertum non magis quam intellectus, habet tamen involucrum, quod non intellectus. Denique quod intellexisti, non est de eo, quod ultra quæras; aut si est, non intellexisti. *Nil autem malumus scire, quam quæ fide jam scimus.* Nil supererit ad beatitudinem, cum, quæ jam certa sunt nobis fide, erunt æqua et nuda. Ebenso sagt er über die Erkenntniss der göttlichen Dinge (V, 13): *Non ea disputatio comprehendit, sed sanctitas.* — Dieser Ansicht folgen auch die Victoriner. *Hugo*, de Sacramentis fidei P. III, lib. I, c. 30 (de cognitione divinitatis — bei *Liebner* S. 173 ff. 486): Alia enim sunt *ex ratione*, alia *secundum rationem*, alia *supra rationem*, et præter hæc quæ sunt *contra rationem*. Ex ratione sunt necessaria, secundum rationem sunt probabilia, supra rationem mirabilia, contra rationem incredibilia. Et duo quidem extrema omnino *fidem* non capiunt. Quæ enim sunt ex ratione, omnino nota sunt et *credi* non possunt, quoniam *sciuntur*. Quæ vero contra rationem sunt, nulla similiter ratione credi possunt, quoniam non suscipiunt ullam rationem, nec acquiescit his ratio aliqua. Ergo quæ secundum rationem sunt et quæ sunt supra rationem, tantummodo suscipiunt fidem. Et in primo quidem genere fides ratione adjuvatur et ratio fide perficitur, quoniam secundum rationem sunt, quæ creduntur. Quorum veritatem si ratio non comprehendit, fidei tamen illorum non contradicit. In iis, quæ supra rationem sunt, non adjuvatur fides ratione ulla, quoniam non capit ea ratio, quæ fides credit, et tamen

est aliquid, quo ratio admonetur venerari fidem, quam non comprehendit. Quæ dicta sunt ergo secundum rationem, probabilia fuerunt rationi et sponte acquievit eis. Quæ vero supra rationem fuerunt, ex divina revelatione prodita sunt, et non operata est in eis ratio, sed castigata tamen, ne ad illa contenderet. — Schon complicirter ist die Theorie des *Richard von St. Victor*. Nach ihm giebt es sechs Arten der Contemplation. Wir erkennen 1) nach der Einbildungskraft (sinnliche Eindrücke der Schöpfung); 2) nach der Vernunft (Wahrnehmung der gesetzlichen Ordnung innerhalb der Schöpfung); 3) *in* der Vernunft nach der Einbildungskraft (symbolische Erkenntniss der Natur, als eines Spiegels der Geister); 4) *in* der Vernunft und *nach* der Vernunft (Inneres auf Inneres bezogen, ohne sinnliches Bild — intellectuelle Anschauung?); 5) *über* und nicht *gegen* die Vernunft (geoffenbarte Erkenntniss innerhalb des Vernunftkreises — durch die Offenbarung potenzirte Vernunfterkenntniss); 6) *über* und (scheinbar) *gegen* die Vernunft (namentlich das Mysterium der Trinität). Vgl. *Engelhardt*, Richard von St. Vict. S. 60 ff. — Im strengen Gegensatz, dass der Mensch bei seinem Streben nach Erkenntniss von Gott selbst unterstützt sein müsse, lehrt auch *Johann von Salisbury*, Policrat. lib. VII, c. 14 (bibl. max. T. XXIII, p. 352): Quisquis ergo viam philosophandi ingreditur, ad ostium gratiæ ejus humiliter pulset, in cujus manu liber omnium sciendorum est, quem solus aperit agnus, qui occisus est, ut ad viam sapientiæ et veræ felicitatis servum reduceret aberrantem. Frustra quis sibi de capacitate ingenii, de memoriæ tenacitate, de assiduitate studii, de linguæ volubilitate blanditur. . . . Est autem humilitati conjuncta simplicitas, qua discentium intelligentia plurimum adjuvatur. — So warnte auch vor dem Hochmuthe der Speculation der Prediger *Berthold* (bei *Kling*, Grimms Rec. S. 206): Swer faste in die sunnen sihet, in den brehenden glaft, der wird von ougen sô bœse, daz er es niemer mêr gesiht. Zeglîcher wîse alsô stêt ez umbe den glouben; wer ze faste in den heiligen cristenglouben sihet, alsô daz in vil gwundert *und ze tiefe darinne rumpelt mit gedenken.* — Auf das innere Zeugniss beruft sich *Savonarola*, triumph. cruc. prooem. (bei *Rudelbach* S. 376): Licet fides ex causis principiisque naturalibus demonstrari non possit, ex manifestis tamen effectibus validissimas rationes adducemus, quas nemo sanæ mentis inficiari poterit.

[7] Vgl. §. 161, Note 5.

§. 159.

Erkenntnissquellen. Bibel und Tradition.

Die Bibel, obwohl der Theorie nach immerfort als die höchste Norm der christlichen Wahrheit verehrt[1], wurde doch immer mehr von der Tradition, deren Ansehen ihr zur Seite stand[2], überschattet, und so der Lehrgehalt derselben mehr und mehr durch willkürliche Menschensatzungen getrübt und verunstaltet. Ausser der kirchlichen Tradition wurde dem geschriebenen Worte Gottes auch das Buch der Natur an die Seite gesetzt[3]. Von den mystischen Secten wurden auch noch andere Schriften, ausser der

Bibel, als vom Himmel stammend herumgeboten, oder es wurden wohl gar die Einbildungen des natürlichen Menschen dem Worte Gottes gleichgestellt[5]. Dagegen machte sich das Princip der Schriftautorität, einer verderbten Tradition gegenüber, immer mehr Bahn in dem Zeitalter unmittelbar vor der Reformation[6].

[1] *Joh. Dam.* de fide orth. I, 1: Πάντα τοίνυν τὰ παραδεδομένα ἡμῖν διά τε νόμου καὶ προφητῶν καὶ ἀποστόλων καὶ εὐαγγελιστῶν δεχόμεθα καὶ γινώσκομεν καὶ σέβομεν, οὐδὲν περαιτέρω τούτων ἐπιζητοῦντες. . . . Ταῦτα ἡμεῖς στέρξωμεν καὶ ἐν αὐτοῖς μείνωμεν, μὴ μεταίροντες ὅρια αἰώνια, μηδὲ ὑπερβαίνοντες τὴν θείαν παράδοσιν. Vgl. IV, 17. — *Joh. Scot. Erig.* de div. nat. I, c. 66 p. 37: Sanctæ siquidem Scripturæ in omnibus sequenda est auctoritas, quum in ea veluti quibusdam suis secretis sedibus veritas; (doch dazu die Beschränkung:) non tamen ita credendum est, ut ipsa semper propriis verborum seu nominum signis fruatur, divinam nobis naturam insinuans; sed quibusdam similitudinibus variisque translatorum verborum seu nominum modis utitur, infirmitati nostræ condescendens nostrosque adhuc rudes infantilesque sensus simplici doctrina erigens. Auch kann die Schrift der Vernunft nicht widersprechen, c. 68 p. 38: Nulla itaque auctoritas te terreat ab his, quæ rectæ contemplationis rationabilis suasio edocet. Vera enim auctoritas rectæ rationi non obsistit, neque recta ratio veræ auctoritati. Ambo siquidem ex uno fonte, divina videlicet sapientia, manare dubium non est. Vgl. c. 69 p. 39. — Weit unbedingter dagegen *Joh. von Salisbury*, Policrat. a. a. O. (§. 158, Note 6): Serviendum est ergo scripturis, non dominandum; nisi forte quis se ipsum dignum credat, ut angelis debeat dominari.

[2] *Joh. Dam.* de fide orth. IV, 16: Ὅτι δὲ καὶ πλεῖστα οἱ ἀπόστολοι ἀγράφως παραδεδώκασι, γράφει Παῦλος ὁ τῶν ἐθνῶν ἀπόστολος (2 Thess. 2, 14. 1 Cor. 11, 2). De imaginibus orat. I, 23 (Opp. I, p. 318): Οὐ μόνον γράμμασι τὴν ἐκκλησιαστικὴν θεσμοθεσίαν παρέδωκαν (οἱ πατέρες), ἀλλὰ καὶ ἀγράφοις τισὶ παραδόσεσι. . . . Πόθεν τὸ τρὶς βαπτίζειν; πόθεν τὸ κατ' ἀνατολὰς εὔχεσθαι; πόθεν ἡ τῶν μυστηρίων παράδοσις; κτλ. Vgl. orat. II, 16 p. 338. — Indem *Joh. Scot. Erigena* Vernunft und Schrift in Parallele stellt, scheint er die Tradition ihnen (und namentlich der Vernunft) unterzuordnen. I, c. 71 p. 39: Omnis autem auctoritas, quæ vera ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio, quum virtutibus suis rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis adstipulatione roborari indiget. Nil enim aliud videtur mihi esse vera auctoritas, nisi rationis virtute comperta veritas et a *sacris patribus* ad posteritatis utilitatem litteris commendata. . . . Ideoque *prius* ratione utendum est . . . ac deinde auctoritate. . . . Ibid. IV, 9: Non sanctorum patrum sententiæ, præsertim si plurimis notæ sunt, introducendæ sunt, nisi ubi summa necessitas roborandæ ratiocinationis exegerit propter eos, qui cum sint rationis inscii, plus auctoritati quam rationi succumbunt. — Doch auch hierin steht Erigena ziemlich allein. Im Allgemeinen verblieb es bei den von Augustin und Vincentius von Lirinum in der vor. Per. gegebenen Bestimmungen (vgl. oben §. 122). So mahnt unter andern *Alcuin*, doch ja bei der überlieferten Lehre zu bleiben und keine neuen Namen u. s. w. zu erfinden

(in ep. ad Felic. Opp. I, p. 783, vgl. p. 791 ss.): Porro nos intra terminos apostolicæ doctrinæ et sanctæ *romanæ* ecclesiæ firmiter stamus: illorum probatissimam sequentes auctoritatem et sanctissimis inhærentes doctrinis, nihil novi inferentes, nullaque recipientes, nisi quæ in illorum catholicis inveniuntur scriptis. — Dagegen untergrub allerdings *Abälard* durch sein Werk „Sic et non" das Ansehen der frühern Väter, und somit auch das der Tradition. Später gesellte sich zur Autorität der Kirche noch die des Aristoteles, bis unmittelbar vor der Reformation die *Schriftautorität* wieder als die höchste und einzige herausgehoben ward (z. B. von Wicliffe).

[3] Jede Creatur ist nach *Johannes Scotus Erigena* eine Theophanie Gottes, de div. nat. III, 19. — Nach *Raymund von Sabunde* (Theol. naturalis) hat Gott den Menschen *zwei* Bücher gegeben, das Buch der Natur und das der Schrift: beide können und dürfen sich nicht widersprechen; *das letztere aber ist nicht jedem zugänglich, sondern nur den Priestern.* Von dem erstern, das auch den Laien zugänglich ist, muss jede Erkenntniss anheben; jedes Geschöpf ist ein von Gott geschriebener Buchstabe. Aber die höchste Erkenntniss ist die Liebe Gottes, als das Einzige, was der Mensch aus seinem Eignen der Gottheit geben kann. Vgl. *Hase*, KG. §. 287. *Tennemann* VIII, S. 964 ff. *Matzke* a. a. O. S. 30 ff. — In ähnlicher Weise hatte schon der heil. *Bernhard* gesagt: Was er in der Erklärung der heil. Schrift vermöge und in der Erkenntniss der göttlichen Dinge, habe er besonders in Wäldern und auf Feldern durch innere Betrachtung und Gebet erlangt, und keine andern Lehrer gehabt, als die Buchen und Eichen, s. *Neander*, der h. Bernhard S. 6. Vgl. Bruder *Bertholds* Predigten (bei *Kling* S. 113), wo auch der Gedanke von den 2 Büchern (Himmel und Erde) sich wieder findet*).

[4] So stand namentlich bei den Spiritualen das Evangelium æternum (Weissagungen des Abts *Joachim* von Floris in Calabrien, † 1202) in grossem Ansehen. Vgl. darüber *Engelhardt*, kirchenhist. Abhandll. Erl. 1832. Nr. 1. Auszüge des Evang. æt. in *d'Argentrée*, coll. judiciorum de novis err. Paris 1728. T. I, p. 163 ss.

[5] Die Raserei einiger gefiel sich in frechen Aeusserungen, wie die des *David* von Dinanto, Gott habe aus Ovid so gut gesprochen, als aus Augustin [oder aus der Bibel?], s. *Engelhardt* a. a. O. S. 255. — Die Beghinen lehrten: quod homo magis tenetur sequi instinctum interiorem, quam veritatem evangelii, quod quotidie prædicatur; siehe das bischöfl. Schreiben Johanns von Strassburg bei *Mosheim* a. a. O. p. 258. Vgl. §. 161.

[6] So sagt *Wicliffe* (Trial. IV, c. 7 p. 199): Wenn es hundert Päpste gäbe und alle Mönche in Cardinäle verwandelt werden sollten, so dürfte man ihrer Meinung in Glaubenssachen nicht anders einen Werth beilegen, als sofern sie auf die Schrift gegründet ist. Vgl. *Schröckh* XXXIV, S. 504. Ueber das Schriftprincip von *Huss* vgl. *Neander*, Züge aus dem Leben des h. Joh. Huss, in d. kleinen Gelegenheitsschriften S. 217 ff. So verlangt er namentlich, dass das Concil ihn aus der Schrift des Irrthums überweise.

*) Es ist zu beachten, dass bei dem Dualismus von Schrift und Tradition das eine Glied (die Schrift) viel fester steht, während das andere mehr wechselt, und statt desselben manchmal auch ein anderes, wie hier die Natur, oder wie bei Scot. Erigena die Vernunft, oder bei den Mystikern das innere Wort substituirt wird.

Ueber die ganze biblische Richtung des der Reformation vorangehenden Zeitalters s. *Ullmann*, Reformatoren vor der Reformation II, S. 430 ff.; über *Wessels* Schriftprincip ebend.

§. 160.

Bibelkanon und Bibelkritik.

Der Kanon war seit der vorigen Periode abgeschlossen, und zwar so, dass in der lateinischen Kirche die sogenannten Apokryphen des A. Test. in der Regel mit zu demselben gezählt wurden[1]. Die Paulicianer im Morgenlande verwarfen (gnostisch) das A. Test. und die petrinischen Schriften[2]. Aber auch innerhalb der katholischen Kirche regten sich noch im karolingischen Zeitalter Zweifel gegen die Aechtheit einzelner Bücher[3].

[1] Vgl. den Kanon des *Isidor. Hispal.* de eccles. off. I, 12 und die Synodalbeschlüsse; auch *Joh. Dam.* IV, 17 (bei *Münscher v. C.* II, S. 106). — Rücksichtlich der Apokryphen stützten sich einige Abendländer, wie *Odo von Clugny*, *Hugo von St. Victor, Joh. von Salisbury, Hugo von St. Caro* u. a. noch auf Hieronymus; doch blieb der augustin. Kanon der herrschende, s. *Münscher* a. a. O. S. 107, und *Liebner*, Hugo von St. Victor S. 129.

[2] Nach *Petr. Sic.* bei *Wettst.* N. Test. II, p. 681. *de Wette*, Einl. ins N. Test. S. 281.

[3] «*Im Kloster von St. Gallen wagten die Mönche im Kanon der heil. Schriften das Ungöttliche zu unterscheiden. Von den Büchern der Chronica und Esther war ihr Urtheil:* in eis littera non pro auctoritate, tantum pro memoria tenetur. *So auch von Judith und den Maccabäern.*» *Joh. von Müller*, Gesch. der schw. Eidg. Buch I, Cap. 12, S. 287, nach *Notker*, de interpret. S. S. ad Salomonem in *Pez'* thes. anecd. T. I.

§. 161.

Inspiration.

Auch hier blieb es im Allgemeinen bei den seither befestigten Vorstellungen[1], so dass die Behauptung des Erzbischofs *Agobard von Lyon*, die hh. Schriftsteller hätten nicht immer die Regeln der Grammatik beobachtet, den Abt *Fredegis von Tours* zum lebhaften Widerspruch aufforderte, wogegen indessen Agobard mit gesundem Mutterwitze sich vertheidigte[2]. Weniger Widerspruch erfuhr in der griechischen Kirche *Euthymius Zigabenus*, der sich über die Abweichungen der Evangelisten von einander freimüthig erklärte[3]. Die Scholastiker suchten die Inspiration durch genauere Merkmale zu bestimmen[4], während bei den Mystikern der Begriff der Bibelinspiration mit dem der gött-

lichen Erleuchtung im Allgemeinen mehr zusammenfloss[5]; wie denn überhaupt nicht zu übersehen ist, dass das poetisch gestimmte Zeitalter fortwährend an die Macht göttlicher Inspiration (auch ausserhalb des Bibelkanons) glaubte, und gewiss an nichts weniger dachte, als die Fülle göttlicher Geisteserweisungen in den Rahmen eines auch für noch so göttlich gehaltenen Buches auf ewige Zeiten eingrenzen zu wollen[6].

[1] *Joh. Dam.* de fide orth. IV, c. 17 (Opp. I, p. 282): Διὰ πνεύματος τοίνυν ἁγίου ὅ τε νόμος καὶ οἱ προφῆται, εὐαγγελισταὶ καὶ ἀπόστολοι καὶ ποιμένες ἐλάλησαν καὶ διδάσκαλοι. Πᾶσα τοίνυν γραφὴ θεόπνευστος πάντως καὶ ὠφέλιμος κτλ. (2 Tim. 3, 16).

[2] Agobard. ad Fredegisium Abbatem (Opp. Par. p. 157 ss.). Der Abt *Fredegis* hatte sogar die Untrüglichkeit auch auf Uebersetzer und Commentatoren ausdehnen wollen. Was die Schriftsteller selbst betrifft, so meinte Fredegis: Turpe est credere Spir. Sanctum, qui omnium gentium linguas mentibus Apostolorum infudit, *rusticitatem* potius per eos, quam *nobilitatem* uniuscujusque linguæ locutum esse; und daher behauptete er weiter: Ut non solum sensum prædicationis et modos vel argumenta dictionum Spir. S. eis inspiraverit, sed etiam ipsa *corporalia verba extrinsecus in ore illorum ipse formaverit.* Wogegen Agobard: Quodsi ita sentitis, quanta absurditas sequetur, quis dinumerare poterit? . . . Restat ergo, ut, sicut ministerio angelico vox articulata formata est in ore asinæ, ita dicatis formari in ore Prophetarum, et tunc talis etiam absurditas sequetur, ut, si tali modo verba et voces verborum acceperunt, sensum ignorarent; sed absit *talia deliramenta cogitare.* Er führt mehrere Beispiele aus der Schrift an von Verschiedenheit der Schreibart und von eigenen Geständnissen, wie Exod. 4 u. 1 Cor. 1. Laus divinæ sapientiæ (fährt er fort) in sacris mysteriis et in doctrina spiritus invenitur, non in inventionibus verborum. . . . Vos sic laudatis, ut laude vestra magis minoretur, quam augeatur (divina majestas), quoniam in his, quæ extrinsecus sunt, dicitis nobilitatem linguarum ministrasse Apostolis Spiritum Sanctum, ut confuse et indifferenter cum Apostolis omnes interpretes et quoscunque expositores laudetis et defendatis. So nahe indessen «*Agobard daran streifte, in dem Inspirationsbegriffe das Göttliche und das eigenthümlich Menschliche schärfer zu sondern*», so wenig gelangte er dazu, «*dies vollständig zu entwickeln.*» *Neander*, KG. IV, S. 388. (So nahm z. B. Agobard selbst an p. 164, dass, wenn die heil. Schriftsteller *gewollt*, sie besser hätten schreiben *können*, dass sie sich aber zu den menschlichen Schwächen *herabgelassen.*) Andrerseits kann man aus Fredegis' Behauptung nicht schliessen, dass er die Vernunft habe gänzlich der Autorität unterwerfen wollen. Er sah in der Bibelautorität nur eine Bestätigung und Schutzwehr der Vernunft, vgl. *Ritter* VII, S. 189, und die dort angef. Stelle de nihilo p. 403.

[3] Comment. in ev. Matth. c. 12, 8 (T. I, p. 465 ed. *de Matthæi*); vgl. *Schröckh*, KG. XXVIII, S. 310. Dass ein Evangelist mitunter etwas erzähle, was der andere weglasse u. s. w., leitet er einfach und natürlich

davon ab, dass sie sich der Sachen nicht mehr genau erinnerten, weil sie sie erst spät aufschrieben.

4 «*So reich die Scholastik in Entwicklung der übrigen Realbegriffe ist, die das Gebiet der Offenbarung bestimmen, und so viel wir ihr namentlich mit Rücksicht auf die Feststellung des objectiven Begriffs der Wunder verdanken, so spärlich fallen die Bestimmungen auf dieser Seite* (der Inspirationslehre) *aus. Man nahm es einmal als eine* ἀρχὴ πρώτη *an, die eines weitern Beweises um so weniger bedürftig war, als die ganze christliche Kirche in diesem Elemente sich bewegte.*» *Rudelb.* (s. DG. oben S. 60) S. 48. 49. Indessen finden wir bei den Meistern der scholast. Kunst*), *Thomas Aq.* und *Duns Scotus*, nähere Bestimmungen. Ersterer spricht sich darüber aus in seiner theol. Summe, Pars I, qu. 1, der letztere Prol. Sententt. qu. 2 (bei *Münscher von Cölln* a. a. O. S. 103—105).

5 Auch hierin giebt es indessen verschiedene Nüancen. Die besonnenern Mystiker, wie die Victoriner, schlossen sich genau an die heil. Schrift an und schrieben ihr in einem besondern Sinne Inspiration zu. Vgl. *Liebner*, Hugo von St. Victor S. 128 ff. (wo zwar wenig über den Inspirationsbegriff selbst vorkommt, wo aber überall die Schriftinspiration vorausgesetzt wird). Hier und da nahm Hugo ein Herausgehen des Schriftstellers aus sich selbst an, z. B. bei dem Verf. des Koheleth (s. *Liebner*, S. 160); an andern Orten aber unterschied er wieder das menschlich Eigenthümliche vom Göttlichen. So macht er bei Obadja die Bemerkung, dass er mit einfacher Rede einen tiefen Sinn verbinde, und karg an Worten, aber reich an Gedanken sei (ebend. S. 163). — Auch dem mit den Mystikern verwandten *Savonarola* ist die heil. Schrift im strengsten Sinne von Gott eingegeben, wobei er jedoch (mit Clemens Alex. und Chrysostomus, vgl. oben S. 64. 258) davon ausgeht, dass das Evangelium ursprünglich nicht geschrieben ward in steinerne Tafeln oder auf papierne Blätter, sondern in fleischerne Herzen mit dem Finger und der Kraft des heil. Geistes, und wobei er zugleich die Beschränkung zulässt, dass Gott nicht etwa die heil. Schriftsteller als willenlose Werkzeuge gebrauchte, sondern vielmehr die Weiber als Weiber, die Hirten als Hirten reden liess u. s. w., siehe *Rudelbach*, Savon. S. 335. 336. Aber Savonarola beschränkte die Inspiration nicht auf die Schrift, indem er bekanntlich *sich selbst* prophetische Gabe zuschrieb, ohne sich jedoch deren zu überheben. Ueber diese Prophetengabe, sowie über die des Joachim und der Brigitta s. *Rudelbach* a. a. O. S. 297 ff.; Savonarola's eigne Theorie darüber S. 303 (aus dem compendium revelationum). — Anders die schwärmerischen Mystiker, welche recht eigentlich antiscripturarisch auftraten, indem sie behaupteten, die vom Geiste Getriebenen seien über das Gesetz erhaben (s. *Mosh.* de Beguin. p. 216), oder indem sie offen lehrten: multa in Evangeliis esse poëtica, quæ non sunt vera, sicut est illud: Venite, benedicti etc. Item, quod magis homines debent credere humanis conceptibus, qui procedunt ex corde, quam doctrinæ evangelicæ.

---

*) Aehnliche Bestimmungen gaben auch die Rabbinen des Mittelalters, Moses Maimonides u. a. über die alttestamentliche Prophetie, s. *Rudelbach* a. a. O. S. 50 ff. Ja, wie sehr einzelne der Scholastiker auch damit sich müssen beschäftigt haben, zeigt der Umstand, dass Anselm *ganze Nächte* über diesen Gegenstand nachdachte, s. *Möhler* a. a. O. S. 52.

Item, aliquos ex eis posse meliores libros reparare *omnibus* libris catholicæ fidei etc. (bei *Mosh.* p. 258). — Vgl. oben §. 159.

[6] *Thomas von Aquino* I, qu. XII, art. 13 (zwar mit Rücksicht auf die biblischen Visionen, aber doch auch eine allgemeinere Deutung zulassend): Lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti et interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitus, magis exprimentia res divinas, quam ea, quæ naturaliter a sensibilibus accipimus. «*Eben solche ausserordentliche und unmittelbare Erleuchtung hat man dem Thomas, Scotus und andern Lehrern ehedem zugeschrieben, da die vielen Erscheinungen und Besuche Gottes sowohl, als andrer seliger und heiliger Personen noch gäng und gäbe waren.*» *Semler* zu *Baumg.* II, S. 63. — Nach den Mystikern wurde der Fromme fortwährend höherer Eingebungen gewürdigt. *Gerson*, consid. X: Intelligentia simplex est vis animæ cognitiva, *suscipiens immediate a Deo* naturalem quandam lucem, in qua et per quam principia prima cognoscuntur esse vera et certissima terminis apprehensis (bei *Liebner*, Hugo von St. Victor S. 340, wo auch über die mystische Offenbarungslehre der Victoriner das Weitere). Damit zu vergleichen *Tauler* (Pred. I, S. 124), der einen Unterschied macht zwischen der *wirkenden* und der *leidenden* Vernunft. Letztere muss die erstere befruchten; sie selbst aber erhält ihre Offenbarungen von Gott. Wurde doch selbst in weltlichen Dingen, z. B. in der Poesie, nach antiker Weise eine Inspiration angenommen. So heisst es in dem Leben der heil. Elisabeth von den Sängern auf der Wartburg: «Sie kämpften mit den Liedern gegen einander, flochten auch artige Räthsel in ihren Gesang, solche aus der h. Schrift entlehnend, ohne doch gar sonderlich gelehrt zu sein; denn *Gott hatte es ihnen offenbaret.*» S. *Koberstein*, über das Gedicht vom Wartburgkriege, Naumb. 1823. 4. Anh. S. 65. Vgl. auch Konrads von Würzburg Trojanerkrieg in *Wackernagels* Leseb. I, Sp. 706.

§. 162.

Schrifterklärung und Schriftgebrauch.

An einer gesunden, auf einer grammatisch-historischen Basis ruhenden Auslegung der Schrift fehlte, es bei dem Mangel an Sprachkenntniss, fast ducrhgängig, und erst gegen Ende der Periode begann es licht zu werden. Die Auslegung war daher entweder eine kirchlich-stabile, im Dienste der Tradition, oder eine allegorisch-willkürliche, meist im Dienste der spitzfindigen Scholastik oder der grübelnden Mystik[1]. *Scotus Erig.* lehrte einen unendlichen[2], Andere bald mit Origenes einen dreifachen, bald mit Augustin einen vierfachen, noch Andere gar einen sieben- und achtfachen Sinn der Schrift[3]. Dabei liess man es nicht an manchen, oft praktisch heilsamen Regeln der Auslegung fehlen[4]. Der Bibelgebrauch wurde bei dem Volke — aus Furcht vor Ketzerei — vielfach von obenher beschränkt[5],

von andrer Seite her dringend empfohlen[6]. Gesunde Schriftansichten und Schrifterklärung finden wir namentlich bei *Johann Wessel*, «*dessen Streben nach dem Biblischen den bestimmten Charakter seiner Theologie bildet*»[7].

S. *Liebner*, Hugo von St. Victor S. 132. 133: «*Entweder konnte man dabei stehen bleiben, die Erklärungen der Kirchenväter nach dem beliebten dreifachen Verstande der Schrift nur zu sammeln, oder man konnte auch in der Weise selbstständig weiter exegesiren, dass man, sprachlicher und antiquarischer Untersuchungen sich überhebend, in weiterer Verfolgung jenes dreifachen Verstandes frei dem eigenen Gedanken sich überliess, wie er sich an die verstandenen oder nicht verstandenen Worte der Schrift nach der lateinischen Uebersetzung zufällig knüpfte. Bis ins 11. Jahrhundert hinein geschah fast nur das Erstere. Als aber seit der Mitte dieses Jahrhunderts das geistige Leben überhaupt neu sich zu regen anfing, als die Mystik und Scholastik höher aufblühte, da konnte jenes nicht mehr genügen, und man hielt sich nun vornehmlich auch an das Letztere. Diese neuere Art mystisch-dialektischer Exegese ... scheint hauptsächlich durch Rupert von Deuz (+ 1135), wenn auch nicht zuerst aufgebracht, aber doch erweitert und zum allgemeinen Geschmacke erhoben worden zu sein. Ein weites und fruchtbares Feld für Geheimnisskrämerei und Spitzfindigkeit war damit eröffnet. Die Mystiker und Scholastiker, beide nach ihrer Weise, trugen nun die ganze Masse ihrer Contemplationen und Speculationen in die Schrift hinein, und verloren sich dabei oft so weit ins Extrem, dass zuletzt kaum noch eine Spur von dem einfachen Sinne der Schrift übrig war.*»

[2] De div. nat. III, 24 p. 132 (134): Infinitus conditor Sacræ Scripturæ in mentibus prophetarum, Spiritus Sanctus, infinitos in ea constituit intellectus, ideoque nullius expositoris sensus sensum alterius aufert, dummodo sanæ fidei catholicæque professioni conveniat, quod quisque dicat, sive aliunde accipiens, sive a se ipso illuminatus, tamen a Deo inveniens. Vgl. III, 26; IV, 5 p. 164. Er vergleicht die h. Schrift einer Pfauenfeder, von welcher der kleinste Theil in den verschiedensten Farben schillert. Vgl. *Ritter* VII, S. 213. Wie viel ihm daran liegt, in den geheimen Sinn der Schrift einzudringen, s. V, 37 p. 307: O Domine Jesu, nullum aliud præmium, nullam aliam beatitudinem, nullum aliud gaudium a te postulo, nisi ut ad purum absque ullo errore fallacis theoriæ verba tua, quæ per tuum Sanctum Spiritum inspirata sunt, intelligam.

[3] Einen dreifachen Schriftsinn lehrt z. B. *Paschasius Radbert:* einen buchstäblichen (historischen), einen geistlichen und mystischen (von der Kirche), und einen moralischen (von der Seele jedes einzelnen Christen); einen vierfachen *Rabanus Maurus:* 1) Geschichte, 2) Allegorie, 3) Tropologie, 4) Anagogie; desgl. *Hugo von St. Victor* (s. *Liebner* S. 133 ff.) und *Savonarola* (s. *Rudelb.* S. 343). — *Angelom*, ein Mönch zu Luxeuil, nahm einen siebenfachen Sinn an: 1) einen historischen, 2) einen allegorischen, 3) einen zwischen diesen beiden in der Mitte liegenden (?), 4) einen tropischen (von der Dreieinigkeit), 5) einen parabolischen, 6) einen von der doppelten Erscheinung Christi, 7) einen moralischen; s. *Pez'* thes. Tom. I, und *Schmid*, Mysticismus des Mittelalters S. 76. Ueber den achtfachen

Sinn s. *Marrier* zu Odonis Cluniacensis moralibus in Iobum (bibl. max. Patr. T. XVII, p. 315): 1) sensus litteralis vel historicus, 2) allegoricus vel parabolicus, 3) tropologicus vel etymologicus, 4) anagogicus vel analogicus, 5) typicus vel exemplaris, 6) anaphoricus vel proportionalis, 7) mysticus vel apocalypticus, 8) boarcademicus vel primordialis (i. e. quo ipsa principia rerum comparantur cum beatitudine æterna et tota dispensatione salutis, veluti loquendo de regno Dei, quod omnia sint ad Deum ipsum, unde manarunt, reditura). Der dreifache Schriftsinn ward selbst wieder mystisch gedeutet. So vom heil. *Bernhard* (sermo 92. de diversis). Der Bräutigam führt die Braut 1) in den Garten = historischer Sinn; 2) in den Gewürz-, Frucht- und Weinkeller = moralischer Sinn; 3) in das cubiculum = mystischer Sinn. Ebenso vergleicht *Hildebert* von Mans den vierfachen Schriftsinn den 4 Füssen am Tische des Herrn (sermo II. in fest. assumt. Mariæ), s. *Lentz*, Gesch. der Homiletik I, S. 275.

[4] So warnt *Hugo von St. Victor* vor allzu leichtfertigem Allegorisiren, und dringt doch wenigstens mit auf den Buchstaben (prænott. c. 5, bei *Liebner* S. 142), obwohl er sich selbst nicht immer von Spielerei fernhielt, s. die Beispiele bei *Liebner* S. 163. — Auch *Thomas Aq.* stellt den Kanon auf (Summa P. I, qu. 102, art. 1): . . . In omnibus, quæ S. Scriptura tradit, pro fundamento tenenda veritas historica, et desuper spirituales expositiones fabricandæ. — Nach *Savonarola* ist die erste Bedingung der fruchtbaren Schriftauslegung, dass man denselben Geist habe, in welchem die Schrift geschrieben ist, den Geist des Glaubens u. s. w., s. *Rudelbach* S. 339 ff.

[5] S. die Verbote Innocenz' III. (1199), des Concil. Tolosanum (1229) can. 14, des Conc. Tarragonense (1234) c. 2 (b. *Münscher v. Cölln* S. 109 und die dort angeführten Schriften von *Usser*, *Wharton*, *Hegelmaier*, *Onymus*).

[6] So giebt *Joh. Dam.* IV, 17 eine nur etwas zu spielende Empfehlung der heil. Schrift. Er nennt sie τὸν κάλλιστον παράδεισον, τὸν εὐώδη, τὸν γλυκύτατον, τὸν ὡραιότατον, τὸν παντοίοις τῶν νοερῶν θεοφόρων ὀρνέων κελαδήμασι περιηχοῦντα ἡμῶν τὰ ὦτα κτλ. — Auch *Anselm* empfahl das Lesen der heil. Schrift angelegentlich in dem tractatus asceticus (bei *Möhler* a. a. O. S. 62). Ebenso *Bonaventura* (principium in libros sacros), vgl. *Lentz*, Gesch. der Homiletik I, S. 290. Ueber des letztern Biblia pauperum s. ebend. Ueber die Wirkungen der Schrift bei den Waldensern siehe den Bericht des *Rainerius* im 13. Jahrhundert in der bibl. Patr. Lugd. T. XXV, bei *Neander*, kleine Gelegenheitsschriften S. 162, und über die Verdienste der Brüder des gemeinsamen Lebens um Verbreitung der Bibelkenntniss unter dem Volke ebend. S. 182, Note. — Der Priester *Gerhard Zerbolt*, der dem frommen Verein zu Deventer angehörte, verfasste eine Schrift: de utilitate lectionis sacrarum litterarum in lingua vulgari, s. *Jacobi Revii* Daventria illustrata, p. 41. Auszüge bei *Neander* a. a. O.

[7] *Ullmann*, Joh. Wessel S. 190 ff.

ZWEITER ABSCHNITT.

Theologie.

(Mit Inbegriff der Kosmologie, Angelologie, Dämonologie u. s. w.)

§. 163.

Dasein Gottes.

Eberstein, natürliche Theologie der Scholastiker, Lpz. 1803. *Billroth*, de Anselmi Cant. Proslogio et Monologio, Lips. 1832. *Fricke*, argumenta pro Dei existentia exponuntur et judicantur, Lips. 1846. **F. Fischer*, der ontologische Beweis für das Dasein Gottes u. seine Geschichte, Basel 1852. 4.

Die Beweise für das Dasein Gottes haben in der Scholastik ihren eigentlichen Boden. Was früher nur der Form des Beweises sich näherte, das tritt hier in demonstrativer Bündigkeit auf. So findet der *kosmologische* Beweis des Diodor von Tarsus in *Johannes Damascenus*[1] seine weitere Begründung, und in die Fusstapfen des Augustin und Boëthius (vgl. §. 123) trat *Anselm von Canterbury*, der aus dem vorhandenen Begriffe Gottes dessen Existenz zu beweisen suchte. Diess der *ontologische* Beweis[2], der jedoch nicht sofort sich der Anerkennung seiner Zeitgenossen zu erfreuen hatte. Die Bedenklichkeiten, welche der Mönch *Gaunilo* von einem mehr empirischen Standpunkte aus dagegen in witziger Wendung erhob, wurden von Anselm eben so witzig beseitigt[3]. Aber auch das fernere Schicksal dieses Beweises war ein verschiedenes[4]. Während *Hugo von St. Victor* einen neuen Beweis, den *aus der Contingenz* versuchte[5], berücksichtigten die Lehrer des 13. Jahrhunderts, wie namentlich *Thomas von Aquino* und *Duns Scotus*, den anselmischen Beweis, den sie jedoch nach ihrer Weise modificirten[6]. Den sogenannten *moralischen* Beweis, der aus der sittlichen Freiheit und Zurechnungsfähigkeit vernünftiger Geschöpfe auf einen ewigen Vergelter schliesst, leistete *Raimund von Sabunde*[7], und den *historischen* aus dem consensus gentium finden wir unter andern bei *Savonarola*[8]. Dagegen fehlte es auch nicht an solchen, welche das Unzulängliche dieser Beweise aufdeckten, oder wenigstens sich aller Beweise der Art enthielten, und sich lediglich auf die unmittelbare Gottesoffenbarung im Innern des Menschen beriefen. Zu den ersteren gehören *Johann Duns*

Scotus[9] und *Wilhelm Occam*[10], zu den letztern *Johann Wessel*[11], und vor allen die Mystiker[12].

[1] De fide orth. I, 3. Auch *Damascenus* geht davon aus: ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι θεὸν φυσικῶς ἡμῖν ἐγκατέσπαρται — allein durch die Sünde war dieses Gottesbewusstsein getrübt. Gott stellte es durch die Offenbarung wieder her, die mit Wundern begleitet war. Statt der Wunder dienen jetzt die schwachen Versuche des Beweises. Zuerst stellt er nun den kosmologischen (1. ex rerum mutabilitate), dann den physiko-theologischen (2. ex earum conservatione et gubernatione, und 3. ex rerum ordinato situ) auf. Den erstern leistet er so: Πάντα τὰ ὄντα ἢ κτιστά ἐστιν, ἢ ἄκτιστα· εἰ μὲν οὖν κτιστά, πάντως καὶ τρεπτά· ὧν γὰρ τὸ εἶναι ἀπὸ τροπῆς ἤρξατο, ταῦτα τῇ τροπῇ ὑποκείσεται πάντως, ἢ φθειρόμενα, ἢ κατὰ προαίρεσιν ἀλλοιούμενα· εἰ δὲ ἄκτιστα, κατὰ τὸν τῆς ἀκολουθίας λόγον, πάντως καὶ ἄτρεπτα· ὧν γὰρ τὸ εἶναι ἐναντίον, τούτων καὶ ὁ τοῦ πῶς εἶναι λόγος ἐναντίος, ἤγουν αἱ ἰδιότητες. Τίς οὖν οὐ συνθήσεται, πάντα τὰ ὄντα, ὅσα ὑπὸ τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν, ἀλλὰ μὴν καὶ ἀγγέλους τρέπεσθαι καὶ ἀλλοιοῦσθαι καὶ πολυτρόπως κινεῖσθαι; .... Τρεπτὰ τοίνυν ὄντα, πάντως καὶ κτιστά· κτιστὰ δὲ ὄντα, πάντως ὑπό τινος ἐδημιουργήθησαν· δεῖ δὲ τὸν δημιουργὸν ἄκτιστον εἶναι. Εἰ γὰρ κἀκεῖνος ἐκτίσθη, πάντως ὑπό τινος ἐκτίσθη, ἕως ἂν ἔλθωμεν εἴς τι ἄκτιστον. Ἄκτιστος οὖν ὁ δημιουργός, πάντως καὶ ἄτρεπτός ἐστι. Τοῦτο δὲ τί ἂν ἄλλο εἴη, ἢ θεός. Vgl. Diod. von Tars. oben S. 266. In dem physiko-theol. Beweis (2. und 3.) folgt Damasc. den ältern Lehrern, namentlich Athanas u. Greg. v. Nazianz.

[2] Die Benennung stammt aus der neueren Zeit (von Kant?), s. *Fischer* a. a. O. S. 12. Monol. I: Cum tam innumerabilia bona sint, quorum tam multam diversitatem et sensibus corporeis experimur et ratione mentis discernimus, estne credendum esse unum aliquid, per quod unum sunt bona, quæcunque bona sunt, aut sunt bona alia per aliud? ... III: Denique non solum omnia bona per idem aliquid sunt bona et omnia magna per idem aliquid sunt magna, sed quicquid est, per *unum* aliquid videtur esse.... Quoniam ergo cuncta quæ sunt, sunt per ipsum unum: procul dubio et ipsum unum est per se ipsum. Quæcunque igitur alia sunt, sunt per aliud, et ipsum solum per se ipsum. Ac quicquid est per aliud, minus est quam illud, per quod cuncta sunt alia et quod solum est per se: quare illud, quod est per se, maxime omnium est. Est igitur unum aliquid, quod solum maxime et summe omnium est; quod autem maxime omnium est et per quod est quicquid est bonum vel magnum, et omnino quicquid est aliquid est, id necesse est esse summe bonum et summe magnum et summum omnium quæ sunt. Quare est aliquid, quod sive essentia sive substantia sive natura dicatur, optimum et maximum est et summum omnium quæ sunt. Vgl. Augustin u. Boëthius oben S. 266. Eigenthümlicher gewendet (gleich von der Realität der Idee ausgehend) Prosl. c. 2. Wohl spricht der *Thor* in seinem Herzen (Ps. 14, 1): Es ist kein Gott! aber er erweist sich eben dadurch als Thoren, weil er etwas sich Widersprechendes aussagt. Er trägt die Idee von Gott *in* sich, und leugnet ihre Realität. Ist aber Gott in der Idee gegeben, so muss er auch in der Wirklichkeit sein; denn der *wirkliche* Gott, dessen Existenz eine gedenkbare ist, wäre dann höher, als der blos eingebildete, mithin höher, als das höchste Gedenkbare selbst, was

ein Widerspruch ist; folglich fordert das, über welches hinaus nichts mehr kann gedacht werden, auch dessen Wirklichkeit (Idee und Realität decken sich). Convincitur ergo insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest: quia hoc cum audit, intelligit, et quicquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum, quo majus cogitari non potest, *est* quo majus cogitari potest: sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re. Wenn also der Thor sagt: Es ist kein Gott! so *sagt* er es wohl und *denkt* es auch. Aber zwischen Denken und Denken ist ein Unterschied. Anders ist der Gedanke einer Sache, wenn das Wort ohne Inhalt gedacht wird, z. B. dass Feuer Wasser sei (ein leerer Schall, ein Unding!), oder wenn der Gedanke dem Wort entspricht. Nur nach der erstern (den Gedanken selbst aufhebenden) Weise zu denken, kann der Thor sagen: Es ist kein Gott; nicht nach der letztern.

[3] *Gaunilo* war Mönch im Kloster Marmoutier; von ihm: Liber pro insipiente adv. Anselmi in Proslogio ratiocinationem (in *Anselmi* Opp. p. 32; *Gerb.* p. 53)*). Der Gedanke schliesst die Realität einer Sache noch nicht *in* sich; es giebt auch viele falsche Gedanken. Ja es fragt sich vor allem, ob man sich überhaupt nur von Gott einen Gedanken bilden könne, da er über alle Gedanken erhaben ist. . . . Wenn jemand von einer Insel spreche, die vollkommener und herrlicher als alle bekannten Inseln sei, und *daraus* die Existenz derselben ableite, weil sie sonst nicht vollkommener als die andern wäre, so wisse man nicht, ob man den, der einen solchen Beweis führe, oder den, der sich einen solchen gefallen lasse, für einen grössern Thoren halten müsse. Das Verfahren müsse gerade umgekehrt werden: zuvor sei die Existenz der Insel zu erweisen, und dann erst der Beweis zu führen, dass die Insel an Herrlichkeit alle andern übertreffe u. s. w. «*Es bemerkt jeder von selbst, dass Gaunilo als Empirist gegen Anselmus argumentirt, mithin von einem wesentlich verschiedenen Standpunkte aus.*» *Möhler* a. a. O. S. 152. — Gegen Gaunilo vertheidigte sich Anselm in der Schrift: Liber apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente (auch contra insipientem, Opp. p. 34; *Gerb.* 37). Er geht wieder auf den obigen Unterschied von Denken und Denken zurück, und verwirft das Bild von der Insel als ein höchst unpassendes. Wenn Gaunilo *wirklich* eine Insel denken könne, vollkommener, als je eine gedacht werden möge, so schenke er sie ihm. «*Dem Anselm war der Gedanke des vollkommensten Wesens ein nothwendiger Vernunftbegriff, der mit dem willkürlichen Phantasiegebilde einer herrlichsten Insel gar nicht in Parallele zu setzen war.*» *Möhler* S. 163. (Vgl. *Hegel*, Encyklop. der phil. Wiss. 2. Ausg. 1827. S. 61 ff. S. 181: «*Anselm hat mit Recht das nur für vollkommen erklärt, was nicht blos auf eine subjective Weise sei, sondern zugleich auf eine objective Weise ist. Alles Vornehmthun gegen diesen sogenannten ontologischen*

*) Dem Anselm war der Verfasser wahrscheinlich noch nicht bekannt. In den ältern Ausgaben wird das Werk als *incerti auctoris* citirt. Vgl. *Gerberon* T. I, pag. II.

Beweis und gegen diese anselmische Bestimmung des Vollkommenen hilft nichts, da sie in jedem unbefangenen Menschensinne eben so sehr liegt, als sie in jeder Philosophie, selbst wider Wissen und Willen, wie im Princip des unmittelbaren Glaubens zurückkehrt.») Ob indessen der anselmische Beweis im eigentlichen Sinne ein *Beweis* heissen könne, oder nicht eher nur *«ein wissenschaftliches sich Orientiren, ein sich Zurechtfinden in der geglaubten Wahrheit?»* s. *Möhler* S. 154. Ueber den ganzen Streit vgl. *W. C. L. Ziegler*, Beitrag zur Gesch. des Glaubens an Gott, Gött. 1792. 8. *Baur*, Trin. II, S. 372 ff. *Fischer* a. a. O. *Hasse*, Anselm II, S. 233 ff.

[4] Die anselmische Betrachtung hat *«eine grosse Geschichte erhalten. Nicht nur wurde sie vielfach angewendet uud von grossen Köpfen ausgebildet, sondern bis auf den heutigen Tag, je nach dem Charakter einer philosophischen Schule, entweder bestritten oder in Schutz genommen.» Möhler* S. 150.

[5] *«Hugo erkannte nicht die Tiefe der anselmischen Idee, getäuscht durch das doch nur die dialektische Oberfläche berührende Raisonnement eines Gaunilo.» Liebner* S. 369. Den Beweis aus der Contingenz, dem auch später *Peter von Poitiers* folgte, führte er de sacramentis c. 7—9; de trib. dieb. c. 17 (bei *Liebner* S. 369. 370). Es ist folgender: Die Vernunft, als Geschöpf und Ebenbild Gottes, disponirt ihn zu erkennen, unterscheidet sich von ihrem Körper und allem Sinnlichen wesentlich als etwas Unsichtbares, Geistiges. Nun erinnert sie sich aber, nicht immer thätig und ihrer bewusst, folglich auch nicht immer dagewesen zu sein: denn ein Erkenntnissvermögen ohne Erkennen und Bewusstsein lässt sich nicht denken. Sie muss also einen Anfang haben. Als geistig kann sie aber nicht aus dem Sinnlichen entsprungen, sondern sie muss aus Nichts geschaffen sein, folglich ausser sich einen Urheber haben. Dieser kann aber nicht wiederum entstanden sein, denn alles, was entstanden ist, kann einem Andern kein Dasein geben, sowie auch der Process ins Unendliche entgegensteht. Es muss mithin als Ursache ein durch sich selbst seiendes, ewiges Wesen existiren. (Dieser Beweis liegt gewissermaassen zwischen dem kosmologischen und ontologischen in der Mitte. Hat ersterer die Welt, letzterer die Idee zu seiner Unterlage, so dieser den Geist.) Ueberdies bediente sich Hugo auch des kosmologischen und physiko-theologischen Beweises, der in dieser Zeit noch immer der beliebteste war. — So blieb auch von *Peter dem Lombarden* der anselmische Beweis unbenutzt, sentent. I, dist. 3. Vgl. *Münscher von Cölln* S. 34.

[6] Gegen die absolute Stringenz des Anselmischen Beweises bemerkt *Thomas* Summ. Theol. P. I, qu. 2, art. 1: Dato etiam, quod quilibet intelligat hoc nomine *«Deus»* significari hoc quod dicitur, scilicet illud, quo majus cogitari non potest: non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id, quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui, quod sit in re, nisi daretur, quod sit in re aliquid, quo majus cogitari non potest: quod non est datum a ponentibus Deum non esse. Des Thomas eigner Beweis läuft darauf hinaus, dass zwar der Satz: *«Gott ist,»* für *sich* betrachtet (quantum in se est) an sich bekannt sei, weil das Prädicat einerlei mit dem Subjecte ist; aber nicht *in Beziehung auf uns.* Thomas verband die verschiedenen Beweisarten mit einander auf der Grundlage, die schon *Richard*

von St. Victor de trin. I, c. 6 ss. gegeben hatte (vgl. *Engelhardts* Monographie S. 99 ff.), und zählt nun im Ganzen 5 Wege des Beweises auf: 1) vom ersten Bewegenden (primum movens), das von keinem Andern bewegt wird; 2) von der ersten wirkenden Ursache (causa efficiens); 3) von dem an sich Nothwendigen (per se necessarium — diese drei ersten Wege bilden zusammen den kosmologischen Beweis in seiner dialektischen Entfaltung); 4) von der Stufenfolge der Dinge (Schluss vom Unvollkommenen auf das absolut Vollkommene — Augustin u. Anselm); 5) aus der Zweckmässigkeit der Dinge (physiko-theologischer, teleologischer Beweis). S. *Baur*, Trin. II, S. 581 ff. *Duns Scotus* sucht dem Anselmischen Beweis durch verschiedene Wendungen mehr Farbe zu geben (colorari), de primo rerum princ. c. 4.; vgl. *Fischer* a. a. O. S. 7. Im Uebrigen stützt er sich auch auf Erfahrungsbeweise, s. *Münscher von Cölln* II, S. 56.

[2] Schon *P. Abälard* hatte Theol. christ. V (*Martène* p. 1349) auf diesen Beweis hingewiesen, jedoch nicht als auf einen eigentlichen stringenten *Beweis* (magis honestis, quam necessariis rationibus nitimur), sondern mehr praktisch, als auf die Stimme des Gewissens. Quam honestum vero sit ac salubre, omnia ad unum optimum tam rectorem quam conditorem spectare et cuncta potius ratione quam casu fieri seu regi, nullus est, cui propriæ ratio non suggerat conscientiæ. Quæ enim sollicitudo bonorum nobis operum inesset, si, quem nec amore nec timore vereremur, Deum penitus ignoraremus? Quæ spes aut malitiam refrænaret potentum aut ad bona eos alliceret opera, si omnium justissimus ac potentissimus frustra crederetur? Ponamus itaque, ut, dum bonis prodesse ac placere quærimus, obstinatos cogere non possimus, cum ora eorum non necessariis obstruamus argumentis. Ponamus, inquam, hoc si volunt; sed opponamus, quod nolunt, summam eorum impudentiam arguentes, si hoc calumniantur, quod refellere nullo modo possunt, et quod plurima tam honestate quam utilitate commendatur. Inquiramus eos, qua ratione malint eligere, Deum non esse, quam esse, et cum ad neutrum cogi necessario possint et alterum multis commendetur rationibus, alterum nullis, iniquissimam eorum confundamus impudentiam, qui id, quod optimum esse non dubitent omnibusque est tam rationibus quam auctoritatibus consentaneum, sequi respuant et contrarium complectantur. — Schon mehr in der Form des Beweises schreitet das Argument des *Raimund* einher, Theol. natur. tit. 83 (b. *Münscher von Cölln* S. 38; *Tennemann* VIII, S. 964 ff.). Da der Mensch ein zurechnungsfähiges Wesen ist, er aber weder sich selbst belohnen, noch sich selbst bestrafen kann, so folgt, dass ein Höherer sein müsse als er, der belohnt und straft; denn wäre kein solcher vorhanden, so wäre das Menschenleben ein vergebliches, ein Spiel des Zufalls. Da ferner die vernunftlose Schöpfung dem Menschen gehorcht und um des Menschen willen da ist, so müsste, wenn nicht wieder ein entsprechendes höheres Wesen über dem Menschen stände, auch jene ein zweckloses Ding sein. Nun aber erblicken wir [hier tritt der physiko-theologische als Hülfsbeweis ein] in der äussern, dem Menschen untergeordneten Schöpfung alles wohl geordnet*); wie sollte also die Ordnung in der natür-

---

*) R. macht auf die Stufenleiter der Wesen aufmerksam. Die einen *sind* blos (anorganische Wesen); andere *sind* und *leben* (die Pflanzen); noch andere *sind*, *leben* und *empfinden* (die Thiere); andere endlich *sind*, *leben*, *empfinden* und *denken* (der

lichen Welt nicht in der sittlichen sich wiederholen? Wie das Auge den sichtbaren Dingen entspricht und das Ohr den hörbaren, der Verstand den begreiflichen Dingen, so muss auch der sittlichen That des Menschen entsprechen das Gericht und die Vergeltung, mithin ein Richter und Vergelter. Dieser aber muss nothwendig eine vollkommene Einsicht in die Handlungen der Menschen und ihre sittliche Beschaffenheit haben, mithin allwissend; er muss aber auch im höchsten Sinne gerecht sein; und muss endlich die vollkommene Macht besitzen, sein Urtheil zu vollstrecken, mithin allmächtig sein. Ein solches Wesen aber kann nur das vollkommenste aller Wesen sein = Gott. (Auf die Aehnlichkeit dieses Beweises mit dem Kantischen ist häufig aufmerksam gemacht worden.)

[8] Triumph. crucis lib. I, c. 6 p. 38 ss. *Meier*, Savonarola S. 245.

[9] Sentent. 1, dist. 2, qu. 2, art. 1 (bei *Münscher von Cölln* S. 37; *Tiedemann* Bd. IV, S. 632). Der Einwurf richtet sich besonders gegen den Beweis des necessarium ex se, indem Scotus die Begriffe von Möglichkeit und Nothwendigkeit aus einander hält.

[10] Centiloqu. theol. concl. 1 (*Tiedemann* V, S. 205) — gegen das aristotelische Hauptargument vom πρῶτον κινοῦν.

[11] *Wessels* Lehre ist diese: Der allgemeine und nächste Weg, auf welchem der Mensch zu Gott gelangt, ist der eines *ursprünglichen Wissens von Gott,* welches jedem vernünftigen Geiste einwohnt. Wie kein Ort so dunkel ist, dass er nicht irgendwie durch einen Strahl der Sonne erleuchtet werde, so giebt es auch keine vernünftige Seele, welcher nicht irgend eine Kunde (notitia) von Gott einwohnte . . . (Ps. 19, 7). Aber diese Erkenntniss ist nicht bei allen eine und dieselbe, sondern entwickelt sich in den verschiedenen Geistern je nach ihren sonstigen Anlagen und ihrem ganzen sittlichen und intellectuellen Zustande auf verschiedene Weise, ebenso wie das allgemeine Licht der Sonne auf verschiedene Weise aufgenommen wird nach Maassgabe ihrer Empfänglichkeit, Lage und Entfernung. Die einfache und allgemeine Erkenntniss Gottes bezeichnet Wessel auch als den *Namen* Gottes, der gleichsam in jedem Geiste liegt, in jeder Seele ausgesprochen und daher in jeder zum Bewusstsein zu bringen ist. De orat. lib. V. *Ullmann* S. 200.

[12] *Tauler,* Pred. Bd. 1, S. 58 (auf den 2. Adv.): Ich habe eine Kraft in meiner Seele, die Gottes allzumal empfänglich ist; ich bin dessen so gewiss, als ich lebe, dass mir kein Ding also nahe ist, als Gott. *Gott ist mir näher, als ich mir selbst bin* u. s. w. Vgl. den folgenden §. Note 3.

§. 164.

Erkennbarkeit Gottes.

Mit den Ansprüchen, Gottes Dasein zu erweisen, hängt auch immer die grössere oder geringere Zuversicht zusammen, Gottes Wesen erkennen zu können: und so machte denn namentlich die Scholastik das Wesen Gottes zum eigentlichen Objecte ihrer Speculation. Gleichwohl ward auch

---

Mensch). Der Mensch wiederholt in sich alle die frühern Stufen. Vgl. *Matzke* a. a. O. S. 49.

von den Scholastikern die Unbegreiflichkeit Gottes nachdrücklich behauptet, und meist nur eine *bedingte* menschliche Erkenntniss Gottes angenommen[1]. Occam streift hierin sogar bis an das Skeptische[2], während die Mystiker, sowohl dem Dogmatismus, als dem Skepticismus gegenüber, mehr in Gott sich hineinzuleben und auf *diesem* Wege ihn unmittelbar in seinem Lichte und alle Dinge *in* Gott zu schauen sich bestrebten[3]:

[1] Nach dem Vorgange früherer Väter hatte schon *Joh. Damasc.* de fide orth. I, 4 gelehrt, dass Gott nicht zu den *Dingen* gehöre (οὐδὲν γὰρ τῶν ὄντων ἐστίν), was dem neuern speculativen Gott = Null gleichkommt. Er ist ὑπὲρ γνῶσιν πάντως καὶ ὑπὲρ οὐσίαν, und nur auf dem Wege der Negation (δι' ἀφαιρέσεως) gelangt man zur Erkenntniss seiner Eigenschaften (vgl. Clem. Al. in der 1. Periode, s. oben S. 77). — *Joh. Scotus Erigena* lehrte sogar, in einem noch kühnern Style fortfahrend, aber eben damit auch das Maass menschlicher Befugniss überschreitend, de divis. nat. II, 28 p. 78: Gott erkenne sich selbst nicht. Deus itaque nescit se, quid est, quia non est *quid;* incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi et omni intellectui. Ihm theilt sich die ganze Theologie in eine kataphatische und apophatische (bejahende und verneinende). Affirmation aber und Negation heben sich daher in der absoluten Idee Gottes auf, und was für uns ein Widerspruch ist, ist es nicht für ihn. Vgl. *Baur,* Trin. II, S. 276. — Dagegen lenkte der bescheidenere *Anselm* wieder auf die richtige Bahn ein, indem er in seinem Monologium freimüthig gestand, nur *Gott* erkenne sein eigenes Wesen, und keine menschliche Weisheit reiche an die göttliche hinan, sie irgendwie zu messen oder zu begreifen; denn gewiss ist, dass, was Gott nur beziehungsweise beigelegt wird, sein Wesen nicht ausdrückt (si quid de summa natura dicitur relative, non est ejus significativum substantiæ); vgl. Monol. c. 15—17. *Hasse* II, S. 129 ff. *Münscher von Cölln,* S. 44. *Möhler* a. a. O. S. 154. 155. Aehnlich *Alanus ab Ins.* de art. cath. fidei, art. 16. 17 (bei *Pez* I, p. 482). — *Albertus M.* unterscheidet zwischen attingere Deum intellectu und comprehendere. Nur das Erstere kommt den Geschöpfen zu. Vgl. Summa Theol. I, tr. IV, qu. 18, membr. 3, p. 67 (bei *Ritter* VIII, S. 197). — Auf dieser Grundlage zeigte auch *Thomas von Aquino* Summa P. I, qu. 12, art. 12, wie der Mensch von Gott zwar keine cognitionem quidditativam habe (d. h. Gott nicht *an sich* erkenne), wohl aber *habitudinem ipsius ad creaturas,* während *Scotus* (sent. I, dist. 3, qu. 1, art. 1 ss.), zugleich mit Bezug auf die Meinungen eines Lehrers der Sorbonne, *Heinrich von Gent* (um 1280), das Gegentheil lehrte. Der Streit beider Schulen de cognitione Dei quidditativa wurde endlich dahin entschieden, dass der Mensch zwar eine cognitio quidditatis Dei, nicht aber eine cognitio quidditativa habe, d. h. dass er wohl das *Wesen* Gottes (gegenüber einer blos *zufälligen* und oberflächlichen Notiz) erkenne, nicht aber Gott in der Art durch und durch erkenne, dass ihm nichts mehr von seinem Wesen verborgen bleibe*). Vgl. die Stellen bei

*) *Cajetanus,* Summæ P. I. qu. 12; de arte et essentia c. 6, qu. 4: Aliud est cognoscere quidditatem s. *cognitio quidditatis,* aliud est *cognitio quidditativa* s. cognoscere

Münscher v. Cölln S. 44 ff. und *Eberhardt*, natürl. Theol. der Scholastiker S. 52—66. *Baur*, Trin. II, S. 616 ff. — *Durandus von St. Pourçain* giebt (in Magistri sentent. I, dist. 3, qu. 1) einen dreifachen Weg der Erkenntniss Gottes an: 1) via eminentiæ, die von den Vorzügen der Geschöpfe aufsteigt zu den höchsten Vorzügen, d. i. zur Vollkommenheit Gottes; 2) via causalitatis, die von den Erscheinungen bis zur letzten Ursache aufsteigt; 3) via remotionis, die von dem veränderlichen und abhängigen Sein anhebt und sich in dem nothwendigen und absoluten Sein endet. — Aehnlich und noch einfacher *Alexander von Hales* (Summa P. I, qu. 2, membr. 1, art. 2): Dicendum, quod est cognitio de Deo *per modum positionis et per modum privationis*. Per modum privationis cognoscimus de Deo, quid non est, per modum positionis, quid est. Divina substantia in sua immensitate non est cognoscibilis ab anima rationali cognitione positiva, sed est cognoscibilis cognitione privativa. Vgl. *Münscher v. Cölln* a. a. O. Man müsse sagen, *apprehendi* quidem posse Deum, *comprehendi* nequaquam. *Schröckh* XXIX, S. 15. — Wie auch die spätern griechischen Dogmatiker, z. B. Nicolaus von Methone, besonders nach dem Vorgange Dionys des Areopagiten, sich bemühten, das Unzureichende unsrer Erkenntniss- und Ausdrucksweise in Beziehung auf göttliche Dinge darzustellen, davon siehe *Ullmann* a. a. O. S. 72—74: Das Göttliche darf auf keine Weise zusammengestellt und verglichen werden mit allem, was existirt; es wäre überhaupt besser, alles, was von dem Göttlichen ausgesagt wird, überschwänglich und ausnahmsweise (ὑπεροχικῶς καὶ κατεξαίρετον) auszudrücken u. s. w.

[2] Ebenso geht *Occam* (wie Alexander von Hales) von einer positiven und negativen Erkenntniss Gottes aus und richtet auch demgemäss (Quodl. theol. I, qu. 1) seine Definitionen ein, die aber nur formell verschieden sind, wie: Deus est aliquid nobilius et aliquid melius omni alio a se; und: Deus est quo nihil est melius, prius vel perfectius. Er bestreitet überhaupt die Argumente der frühern Scholastiker, centiloqu. concl. 2. *Münscher v. Cölln* S. 51. Vgl. sent. 1, dist. 3, qu. 2: Nec divina essentia, nec divina quidditas, nec aliquid intrinsecum Deo, nec aliquid, quod est realiter Deus, potest hic cognosci a nobis, ita quod nihil aliud a Deo concurrat in ratione objecti. . . . Deus non potest cognosci a nobis intuitive et puris naturalibus. *Baur* Trin. II, S. 875.

[3] So sagt *Gerson* (contra vanam curiositatem, lectio secunda T. I, p. 100; bei *Ch. Schmidt* p. 73): Fides saluberrima et omnis metaphysica tradit nobis, quod Deus est simplicissimus in supremo simplicitatis gradu, supra quam imaginari sufficimus. Hoc dato, quid opus est ipsam unitissimam essentiam per formas metaphysices vel quidditates vel rationes ideales vel alias mille imaginandi vias secernere, dividere, constituere, præscindere ex parte rei, ut dicunt, et non ex intellectus negotiatione circa eam? Deus sancte, quot tibi prioritates, quot instantia, quot signa, quot modeitates, quot rationes aliqui ultra Scotum condistinguunt! Jam mille codices talibus impleti sunt, adeo ut longa ætas hominum eos vix sufficiat

---

quidditative. Cognoscit nempe leonis *quidditatem*, quicunque novit *aliquid* ejus prædicatum essentiale. Cognoscit autem *quidditative* nonnisi ille, qui *omnia* prædicata quidditativa usque ad ultimam differentiam novit (bei *Münscher v. Cölln* a. a. O.).

legere, ne dicam intelligere. — Die Gotteserkenntniss Gersons (Erkennen Gottes durch die Liebe) wurde von mehrern und ihm selbst treffend als *theologia affectiva* bezeichnet (tract. III super Magnificat, T. IV, p. 262). *Suso*, eine Ausrichtung, wo und wie Gott ist (bei *Diepenbrock* S. 212, c. LV): «Die Meister sprechen, Gott habe kein Wo, er sei Alles in Allem. Nun thu die innern Ohren deiner Seele auf und los eben. Dieselben Meister sprechen auch in der Kunst Logica, man komme etwa in eine Kundschaft eines Dinges von seines Namens wegen. Es spricht ein Lehrer, dass der Name *Wesen* der erste Name Gottes sei. Zu dem Wesen kehre deine Augen in seiner lautern blossen Einfältigkeit, dass du fallen lassest dies und das theilhaftige Wesen. Nimm allein Wesen an sich selbst, das unvermischt sei mit Nichtwesen; denn alles Nichtwesen leugnet alles Wesen; ebenso thut das Wesen an sich selbst, das leugnet alles Nichtwesen. Ein Ding, das noch werden soll oder gewesen ist, das ist jetzt nicht in wesentlicher Gegenwärtigkeit. Nun kann man vermischtes Wesen oder Nichtwesen nicht erkennen, denn mit einem Gemerk des alligen Wesens. Denn so man ein Ding will verstehen, so begegnet der Vernunft zuerst Wesen, und das ist ein alle Dinge wirkendes Wesen. Es ist nicht ein zertheiltes Wesen dieser oder der Creatur; denn das getheilte Wesen ist alles vermischt mit etwas Anderheit, mit einer Möglichkeit, icht [etwas] zu empfahen. Darum so muss das namenlose göttliche Wesen in sich selbst ein alliges Wesen sein, das alle zertheilte Wesen erhält mit seiner Gegenwärtigkeit.» Ebendaselbst S. 214: «Nun thue deine innern Augen auf und sieh an, so du magst, das Wesen in seiner blossen einfältigen Lauterkeit genommen, so siehst du zuhand, dass es von niemand ist und nicht hat Vor noch Nach, und dass es keine Wandelbarkeit hat, weder von innen noch von aussen, weil es ein einfältig Wesen ist: so merkest du, dass es das *allerwirklichste* ist, das *allergegenwärtigste*, das *allervollkommenste*, in dem nicht Gebrechen noch Anderheit ist, weil es ein einziges Ein ist in einfältiger Blossheit. Und diese Wahrheit ist also kundlich in erleuchteten Vernunften, dass sie kein anderes mögen gedenken; denn eines beweiset und bringet das andere; darum dass es ein einfältig Wesen ist, muss es von Noth das erste sein und von niemanden sein, und ewig sein; und so es das erste ist und ewig ist und einfältig, davon muss es das gegenwärtigste sein. Es stehet in der allerhöchsten Vollkommenheit und Einfältigkeit, da nichts mag zu noch von genommen werden. Magst du dies verstehen, das ich dir gesagt habe von der blossen Gottheit, so wirst du etwa viel gewiesen in das unbegreifliche Licht der göttlichen verborgenen Wahrheit. Dies lautere einfältige Wesen ist die oberste Sache aller sächlichen Wesen; und von seiner besondern Gegenwärtigkeit, so umschleusset es alle zeitliche Gewordenheit als ein Anfang und ein Ende aller Dinge. Es ist allzumal in allen Dingen und ist allzumal ausser allen Dingen. Darum spricht ein Meister: *Got ist als ein cirkellicher Ring, dess Ringes Mittlepunct allenthalb ist und sin Umswank niene.*» Vgl. damit *Tauler* (§. 163, Note 12), *Ruysbroek* bei *Engelhardt* S. 173 (Gott an sich) und die Deutsche Theol. Cap. 1, wo besonders auch das praktische Element hervorgehoben wird, die Nothwendigkeit eines göttlichen Lebens, um Gott zu erkennen.

§. 165.

Das Wesen Gottes im Allgemeinen.

(Pantheismus und Theismus.)

Das geistreiche System des *Johannes Scotus Erigena*, welches den Gegensatz von Gott und Welt (Natur) rein im Interesse der Wissenschaft dialektisch zu vermitteln suchte[1], wurde von einigen Nachbetern, wie namentlich von Amalrich von Bena und David von Dinanto, dahin missverstanden und missbraucht, dass eine crasse Vergöttlichung des Fleisches daraus hervorging[2]. Einen mehr oder minder gerechten Vorwurf des Pantheismus zogen sich auch die Mystiker durch ihre Behauptung zu, dass ausser Gott nichts Realität habe[3]; doch bewahrten die Besonnenern unter ihnen mit den übrigen Lehrern der Kirche stets die theistische Grundlage von einem Unterschiede Gottes und der Creatur, wenn sie auch nicht immer im Stande waren, das praktisch Festgehaltene wissenschaftlich zu begründen[4].

[1] In seinem Werke de divisione naturarum spaltet *Erigena* die gesammte Natur (welche alles Sein in sich begreift) in vier Arten des Seins: 1) natura creans, sed non creata = Gott; 2) natura creans et creata = Sohn Gottes; 3) natura creata et non creans = die Welt; 4) natura non creata et non creans = Gott (als Ziel aller Dinge). Indem er nämlich Gott als das Princip und die Ursache aller Dinge betrachtet, gelangt Erigena zu der Ueberzeugung, dass das göttliche Wesen, die Güte, die Kraft, die Weisheit, von keinem Wesen geschaffen werden könne, weil es keine höhere Natur giebt, von dem es herkommen könnte. Indem er aber dann wieder das göttliche Wesen als das letzte unüberschreitbare Ziel setzt, nach welchem alle Dinge hinstreben und worin das Ende ihrer Bewegung ist, findet er, dass diese Natur weder erschaffen ist, noch schafft: denn da alles in sie zurückkehrt, was von ihr ausgegangen ist, und alles in ihr beruht, so kann man nicht sagen, dass sie schafft. Was sollte Gott schaffen, da er in allem sein wird, und doch in keinem andern Dinge, als in sich selbst nur wieder sich selbst darstellen kann? Daher I, 74 p. 42: Cum audimus, Deum omnia facere, nihil aliud debemus intelligere, quam *Deum in omnibus esse*, hoc est essentiam omnium subsistere. Ipse enim solus per se vere est, et omne quod vere in his quæ sunt dicitur esse, ipse solus est. Sehr schön, aber auch missverständlich heisst es I, 76 p. 43: Omne quodcunque in creaturis vere bonum vereque pulcrum et amabile intelligitur, ipse est. Sicut enim nullum bonum essentiale est, ita nullum pulcrum seu amabile essentiale præter ipsum solum. Vgl. *Tennemann* Thl. VIII, 1 S. 80 ff. *Schmid*, über den Mysticismus des Mittelalters S. 123 ff. *Frommüller*, in der Tüb. Zeitschr. 1830, 1 S. 58 ff. *Staudenmaier*, Freib. Zeitschr. 1840, III, 2 S. 272 ff. — Wie sich neben der pantheistischen Richtung des Scotus gleichwohl wieder ein Ringen nach theistischen Ausdrücken findet, zeigt *Ritter* VII, S. 242 u. 286.

[2] Vgl. oben §. 153, Note 5. Aus dem Satze, dass, wer in der *Liebe* sei, auch in *Gott* sei, folgerten sie: «*wat man nu dede in der leve*, dat were kene Sunde, also mohte man stelen, roven, unkuscheyt driven sunder sunde, wenn dat scheghe in der leve.» Vgl. Ditmars Chronik von *Grautoff*, bei *Hurter*, Innocenz III. Bd. II, S. 238 ff. Cäsarius von Heisterbach (1222) bei *Engelhardt*, kirchenhist. Abhandll. S. 255 ff. Vgl. unten §. 184.

[3] Am meisten nähert sich dem crassern Pantheismus Meister *Eckart*: «Gott ist ein Nicht und Gott ist ein Icht. Was Icht ist, das ist auch Nicht; was Gott ist, das ist er allzumal» (Predigt auf Pauli Bekehrung fol. 243 b; bei *Schmidt* in den Stud. u. Krit. 1839, 3 S. 692). «Er hat aller Creaturen Wesen *in* ihm, er ist ein Wesen, das alle Wesen *in* ihm hat.» «Alles das in der Gotheyt ist, das ist *ein*, und davon ist nicht zu sprechen. *Gott* der würcket, die *Gotheyt* nit; sy hat auch nit zu würckende, in ir ist auch kein werk. Gott und Gotheyt hat Unterscheyd an Würcken und an nit Würcken» (Predigt auf des Täufers Enthauptung fol. 302 a; bei *Schmidt* a. a. O. S. 693). Nach Eckart wird Gott erst Gott durch die Schöpfung. «Ee die Creaturen warent, do was Gott nit Gott, er was das er was; do die Creaturen wurden, und sy anfingen ir geschaffen was, do was Gott nit in im selber Gott, sunder in den Creaturen was er Gott (2. Pred. auf Allerh. fol. 307 a; *Schmidt* S. 694). «*Bei den von Liebe durchglühten, von dem Gedanken und Gefühle Gottes gleichsam berauschten Geistern ist der Pantheismus eine hohe edle Erscheinung, die uns mit eignem Zauber blendet. Da aber, wo er nur Resultat subtiler Schlüsse und Begriffsbestimmungen ist, oder stolze, jedoch unklare Träumerei eines unbestimmten religiösen Bedürfnisses, da verliert er seine grossartigen Verhältnisse, seine geheimnissvolle Poesie; und seine Mängel die man vorher zu übersehen geneigt wäre, stellen sich mit all ihren Widersprüchen deutlich heraus.*» *Schmidt* a. a. O.

[4] Sehr charakteristisch zeigt unter anderm *Suso*, wie die pantheistische Stimmung nur ein vorübergehender Gefühlsrausch sei, der sich erst setzen müsse (bei *Diepenbrock* S. 189): «Ich heisse das eine florirende Vernünftigkeit: so der Mensch von innen geräumt wird von sündlicher Grobheit und gelöset wird von haftenden Bilden, und sich fröhlich aufschwinget über Zeit und Statt, da der Mensch zuvor entfreit [gebunden] war, dass er seines natürlichen Adels nit gebrauchen konnte. So sich dann das vernünftige Auge aufzuthun beginnt, und der Mensch gelicket [kostet] einer andern bessern Lust, die da liegt am Erkennen der Wahrheit, am Brauchen [frui] göttlicher Seligkeit, an dem Einblick in das gegenwärtige Nun der Ewigkeit und desgleichen, und die geschaffene Vernünftigkeit beginnt der ewigen ungewordenen Vernünftigkeit einen Theil zu verstehen in sich selbst und in allen Dingen, so geschieht dem Menschen etwa wunderlich, so er sich selbst des ersten ansieht, was er zuvor war und was er nun ist, und er findet, dass er zuvor wie ein Armer, Gottloser, Dürftiger, der zumal blind und ihm Gott fern war; aber nun so dünkt ihm, *dass er voll Gottes sei, und dass nichts sei, das Gott nicht sei, ferner dass Gott und alle Dinge ein einiges Ein seien; und er greift die Sache zu geschwindiglich an in einer unzeitigen Weise, er wird in seinem Gemüthe florirend wie ein aufgährender Most, der noch nicht zu sich selber kommen ist*» u. s. w. . . . «Solchen Menschen geschieht wie

den Bienlein, die den Honig machen: so sie zeitig werden und des ersten ausstürmen aus den Körben, so fliegen sie in verirrter Weise hin und her, und wissen nicht wohin; etliche missfliegen und werden verloren, aber etliche werden ordentlich wieder eingesetzt. Also geschieht diesen Menschen, wenn sie *mit ungesetzter Vernunft Gott Alles in Allem schauen*» u. s. w. — Mit klarem Geiste vertheidigte *Gerson* den Unterschied Gottes von der (auch noch so sehr begnadigten) Creatur gegen Ruysbroek und Eckart, obwohl er sich selbst nicht immer consequent blieb; vgl. *Hundeshagen* S. 62 ff. «*Nichts*», sagt *Tauler* (Pred. Bd. I, S. 61), «verhindert die Seele so sehr an der Bekenntniss Gottes, als Zeit und Statt [Raum]; Zeit und Statt sind Stücke, und Gott ist Eins: darum soll die Seele Gott erkennen, so muss sie ihn erkennen *über* Zeit und *über* Statt; denn Gott ist weder dies, noch das, wie diese mannigfaltigen Dinge, denn Gott ist Eins.» — Selbst *Wessel* könnte durch seine Behauptung, «dass Gott allein *ist*, und alle übrigen Dinge das, *was* sie sind, aus *ihm sind*» (de orat. III, 12 p. 76), sowie auch durch andere seiner Aussprüche den Schein des Pantheismus auf sich ziehen; allein siehe dagegen die treffende Bemerkung *Ullmanns* S. 230, Anm.

§. 166.

Eigenschaften Gottes.

a. Gott im Verhältniss zu Zeit, Raum und Zahl (Allgegenwart, Ewigkeit, Einheit Gottes).

Ueber die Eigenschaften Gottes finden wir bei *Johannes Damascenus*[1] und seinen Nachfolgern in der griechischen Kirche[2] weniger ausführliche Bestimmungen und Eintheilungen, als bei den gerade hierin sehr reichhaltigen Scholastikern. So nachdrücklich nun auch *Anselm* und Andere an den Satz Augustins erinnerten, dass die Eigenschaften Gottes sowohl unter sich eins, als mit Gottes Wesen selbst identisch seien, mithin nicht als etwas Mannigfaltiges und Fremdartiges an Gott haften[3], so wurde doch diese einfache Wahrheit dem grübelnden, zur Begriffssonderung geneigten Verstande häufig aus den Augen gerückt. Unter den metaphysischen Eigenschaften Gottes hob *Anselm* besonders die *Ewigkeit* und *Allgegenwart* heraus und zeigte, dass es in Gott weder ein *Aliquando* noch ein *Alicubi* im eigentlichen Sinne gebe[4]. Rücksichtlich der Allgegenwart vertheidigten Mehrere, z. B. *Hugo* und *Richard von St. Victor,* die substantielle Gegenwärtigkeit gegen eine blos dynamische, während Andere beides zu vereinigen suchten[5]. Gleicherweise unterschied man auch die Ewigkeit Gottes von der blossen *sempiternitas*, welche auch den Geschöpfen (Engeln und Menschenseelen) zu gut kommen kann[6]. End-

lich sollte auch die *Einheit Gottes,* welche manche Scholastiker mit zu den Eigenschaften rechneten, nicht blos als mathematische Grösse gefasst werden, was die griechischen Dogmatiker andeuteten durch die Steigerung der Einzahl auf die frühere Potenz des Ueber-alles-Einen[7].

[1] *Joh. Dam.* de fide orth. I, 4: Ἄπειρον οὖν τὸ θεῖον καὶ ἀκατάληπτον· καὶ τοῦτο μόνον αὐτοῦ καταληπτόν, ἡ ἀπειρία καὶ ἀκαταληψία· ὅσα δὲ λέγομεν ἐπὶ θεοῦ καταφατικῶς, οὐ τὴν φύσιν, ἀλλὰ τὰ περὶ τὴν φύσιν δηλοῖ. Κἂν ἀγαθὸν, κἂν δίκαιον, κἂν σοφὸν, κἂν ὅ τι ἂν ἄλλο εἴπῃς, οὐ φύσιν λέγεις θεοῦ, ἀλλὰ τὰ περὶ τὴν φύσιν. Εἰσὶ δὲ καί τινα καταφατικῶς λεγόμενα ἐπὶ θεοῦ, δύναμιν ὑπεροχικῆς ἀποφάσεως ἔχοντα· οἷον, σκότος λέγοντες ἐπὶ θεοῦ, οὐ σκότος νοοῦμεν, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστι φῶς, ἀλλ' ὑπὲρ τὸ φῶς· καὶ φῶς, ὅτι οὐκ ἔστι σκότος. Vgl. Cap. 9: Τὸ θεῖον ἁπλοῦν ἐστι καὶ ἀσύνθετον· τὸ δὲ ἐκ πολλῶν καὶ διαφόρων συγκείμενον σύνθετόν ἐστιν. Εἰ οὖν τὸ ἄκτιστον καὶ ἄναρχον καὶ ἀσώματον καὶ ἀθάνατον καὶ αἰώνιον καὶ ἀγαθὸν καὶ δημιουργικὸν καὶ τὰ τοιαῦτα οὐσιώδεις διαφορὰς εἴπομεν ἐπὶ θεοῦ, ἐκ τοσούτων συγκείμενον, οὐχ ἁπλοῦν ἔσται, ἀλλὰ σύνθετον· ὅπερ ἐσχάτης ἀσεβείας ἐστίν. Χρὴ τοίνυν ἕκαστον τῶν ἐπὶ θεοῦ λεγομένων, οὐ τί κατ' οὐσίαν ἐστὶ σημαίνειν οἴεσθαι, ἀλλ' ἢ τί οὐκ ἔστι δηλοῦν, ἢ σχέσιν τινὰ πρός τι τῶν ἀντιδιαστελλομένων, ἤ τι τῶν παρεπομένων τῇ φύσει ἢ ἐνέργειαν. Vgl. Cap. 19 und oben §. 164, Note 1.

[2] Vgl. *Ullmann,* Nicolaus von Methone u. s. w. S. 69 ff. und §. 164, Note 1.

[3] Monol. c. 14—28. *Hasse* II, S. 127 ff. Gott ist nicht nur gerecht, er ist die Gerechtigkeit u. s. f. C. 16: Quid ergo, si illa summa natura tot bona est, eritne composita tot pluribus bonis, an potius non sunt plura bona, sed unum bonum tam pluribus nominibus significatum? . . . Cum igitur illa natura nullo modo composita sit et tamen omni modo tot illa bona sit [sint], necesse est, ut illa omnia non plura, sed unum sint. Idem igitur est quodlibet unum illorum quod omnia sunt [sive] simul, sive singula, ut cum dicitur vel justitia vel essentia, idem significet quod alia, vel omnia simul vel singula. C. 18: Vita et sapientia et reliqua non sunt partes tui, sed omnia sunt unum, et unumquodque horum est totum quod es, et quod sunt reliqua omnia. Hieran schloss sich auch *Hugo von St. Victor,* s. *Liebner* S. 371. Vgl. auch *Abälard,* Theol. christ. III, p. 1264: Non itaque sapientia in Deo vel substantialis ei forma vel accidentalis, imo sapientia ejus ipse Deus est. Idem de potentia ejus sentiendum est et de cæteris, quæ ex nominum affinitate formæ esse videntur in Deo quoque sicut in creaturis etc. Ebenso *Alanus* l. c. art. 20 bei *Pez* I, p. 484: Nomina enim ista: potentia potens, sapientia sapiens, neque formam, neque proprietatem, neque quicquid talium Deo attribuere possunt, cum simplicissimus Deus in sua natura nihil sit talium capax. Cum ergo ratiocinandi de Deo causa nomina nominibus copulamus, nihil quod non sit ejus essentia prædicamus, et si transsumtis nominibus de Deo quid credimus, improprie balbutimus.

[4] S. Monol. c. 18 ff. *Hasse* II, S. 134 ff. — Von Gott kann nur das Est, nicht das Fuit und Erit ausgesagt werden. Zeit und Raum sind für ihn keine Schranken, vgl. Prosl. c. 19. *Hasse* S. 282 ff. So hat auch

(**rücksichtlich der Allwissenheit**) Gott sein Wissen **nicht von den Dingen, sondern die Dinge haben** ihr Sein von seinem Wissen. *Hasse* II, S. 624.

[5] *Hugo von St. Victor* de sacram. c. 17: Deus substantialiter sive essentialiter et proprie et vere est in omni creatura, sive natura sine sui definitione et in omni loco sine circumscriptione et omni tempore sine vicissitudine vel mutatione. Est ergo, ubi est, totum, qui continet totum et penetrat totum. S. *Liebner* S. 372. — *Rich. von St. Victor* macht daraus, dass Gott potentialiter in den Dingen ist, die Folgerung, dass er es auch essentialiter sei, de trin. II, 24. *Engelhardt* S. 174. Er ist *über* allen Himmeln, und doch zugleich *in* allen, er ist in allem Körperlichen und Geistigen, was er gemacht hat und nach seinem Willen regiert. — Mit dieser Ansicht einer essentialen Gegenwart Gottes stimmt auch *der Lombarde,* obwohl er gesteht, dass sie die menschlichen Begriffe übersteige, sent. I, dist. 27, 9. — Nach *Alexander von Hales* ist Gott in allen Dingen, aber nicht in den Dingen *eingeschlossen;* er ist ausser denselben, aber nicht von ihnen *ausgeschlossen.* Gott ist in den Dingen auf dreierlei Weise: essentialiter, præsentialiter, potentialiter; doch sind diese drei Arten nicht **in sich**, sondern nur in unsrer Vorstellung von einander verschieden. Gott ist nicht in allen Dingen auf gleiche Weise, z. B. in den Begnadigten, in den Sacramenten u. s. w. Man fragte überdies: Kann Gott durch seine einwohnende Gnade in dem Leibe eines Menschen vor der Vereinigung seiner Seele mit ihm sein? u. s. w., s. *Cramer* VII, S. 295—297. — Auf der Grundlage Alexanders ruhen auch die Bestimmungen des *Thomas Aqu.* Summ. I, qu. 8, art. 1 (bei *Münscher von Cölln* a. a. O.): Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiæ vel sicut accidens, sed sicut *agens adest ei in quod agit.* Oportet enim omne agens conjungi ei, in quod immediate agit, et *sua virtute illud contingere.* . . . Art. 2: Deus omnem locum replet, *non sicut corpus* . . . immo per hoc replet omnia loca, quod dat esse omnibus locatis, quæ replent omnia loca. Art. 3: Substantia sua adest omnibus ut *causa essendi* etc. Art. 4: Oportet in omnibus esse Deum, quia nihil potest esse nisi per ipsum. — Der dynamischen (virtualen) Ansicht der Thomisten trat die ideale der Scotisten entgegen, *Münscher von Cölln* S. 50. — *Bonaventura*, comp. theol. (ed. Mogunt. 1609, p. 695): Ubique Deus est, tamen nusquam est, quia nec abest ulli loco, nec ullo capitur loco (August.). Deus est in mundo non inclusus, extra mundum non exclusus, supra mundum non elatus, infra mundum non depressus. Ex his patet, quod Deus est intra omnia, et hoc quia omnia replet et ubique præsens est. Ita extra omnia est, quia omnia continet, nec usquam valet coarctari. Sed nota, quod hæc propositio «extra» dicit ibi *non actualem præsentiam ad locum, sed potentialem,* quæ est Dei immensitas, quæ infinitos mundos potest replere, si essent. Idem ipse est supra omnia, quia omnibus præstat nec aliquid ei æquatur. Item infra omnia est, quia omnia sustinet et sine ipso nihil subsisteret. Dicimus etiam, quod ubique est, non ut indigeat rebus, quod ex eis sit, sed potius res sui indigeant, ut per eum subsistant. . . . Sciendum est ergo, ut aliquid est in loco *circumscriptive et diffinitive,* ut corpus; aliquid *diffinitive*, non circumscriptive, ut angelus; aliquid nec sic, nec sic, ut Deus, et hoc ideo, quia non individuatur per materiam, ut corpus, neque per suppositum, ut angelus. Aliquid est etiam in loco, partim circumscriptive, partim diffinitive, ut corpus Christi in sacramento.

. . . Corpus autem Christi . . . in pluribus tamen locis est . . . sed non ubique. . . . Nota, quod Deus est multipliciter in rebus, scilicet per naturam: et sic est ubique potentialiter, præsentialiter, essentialiter. Item per gratiam: sic est in bonis. . . . Item per gloriam: sic est in rationali virtute animæ, ut veritas, in concupiscibili, ut bonitas, in irascibili, ut potestas. Item per unionem: sic fuit in utero virginis unitus humanæ naturæ, et in sepulcro unitus carni, et in inferno unitus animæ Christi etc. Selbst *die* Frage wird aufgeworfen, *ob* und *inwiefern* Gott auch in dem Teufel sei? *Insofern der Teufel Natur und Geist ist — ja!* — Der heil. *Bernhard* in seinen Meditationen (cap. I bei Bonaventura a. a. O.) sagt: Deus in creaturis mirabilis, in hominibus amabilis, in angelis desiderabilis, in se ipso incomprehensibilis, in reprobis intolerabilis, item in damnatis ut terror et horror. — Gleicherweise unterscheidet *Tauler* die Gegenwart Gottes in den Dingen und die in den Menschen also: Gott ist auch gegenwärtig in einem Stein und in einem Holz, aber sie wissen's nicht. Wüsste das Holz Gott und erkennete, wie nahe er ihm ist, wie das der höchste Engel erkennt, das Holz wäre also selig als der höchste Engel. Und darum ist der Mensch seliger denn ein Holz, dass er Gott bekennet u. s. w. (Predigten Bd. I, S. 58. 59).

[6] So *Alexander von Hales*, bei *Cramer* a. a. O. S. 209 ff. Vgl. Bonaventura, comp. I, 18. Alex. definirt die æternitas (nach Boëth.) als interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio (interminabilitas).

[7] *Joh. Damasc.* de fide orth. I, 6. *Nicolaus* von Methone (refut. p. 25; bei *Ullmann* a. a. O. S. 72): «Indem wir das Eine Anfang nennen, thun wir es nicht in dem Sinne, als ob wir es mit dem, was nach dem Anfang ist, zusammenstellen wollten; deshalb sagen wir auch nicht schlechthin Anfang, sondern *über*anfänglicher Anfang, und nicht schlechthin das *Eine*, sondern das *Ueber-alles-Eine*, und nicht das Erste und Allererste, sondern das *Uebererste*, und auch nicht das Grosse oder Grösste, sondern das *Uebergrosse*.» Er nennt Gott das ὑπερέν, und gebraucht sogar (refut. 26) den Ausdruck ὑπέρθεος μονὰς καὶ τριάς. Vgl. *Hugo von St. Victor*, der unter der Einheit gleichfalls nicht nur die numerische Einheit, sondern auch die Einfachheit (vera unitas) und die Unveränderlichkeit (summa universitas) versteht, bei *Liebner* S. 371.

§. 167.

b. Gott im Verhältniss zu den Dingen. Allmacht und Allwissenheit.

Das *Wissen* und das *Können* Gottes, auf die Dinge ausser Gott bezogen, führte nur allzu leicht auf anthropomorphistische Vorstellungen und absurde Subtilitäten[1], welche man am besten dadurch beseitigte, dass man die Eigenschaften der Allmacht und der Allwissenheit nicht als gesonderte Eigenschaften, sondern im Zusammenhange mit Gottes Wesen betrachtete. So erinnerten *Anselm*[2] und *Abälard*[3] einstimmig daran, dass Gott alles zu thun vermöge, was ohne Einschränkung seiner unendlichen Vollkommenheit geschehen könne; und dieser Ansicht folgten auch der

Lombarde, die Victoriner und andere mehr[4]. Auch das Wissen Gottes wurde als ein unmittelbares, immer gegenwärtiges gefasst, und das Wissen Gottes in den Dingen (als habitus) von dem Wissen seiner selbst (als actus) unterschieden[5]. Rücksichtlich der Allmacht behaupteten die Einen, z. B. Abälard, dass Gott nichts anderes und nichts besseres machen könne, als das was er macht[6]; doch schien diese Behauptung den Andern, z. B. dem Hugo von St. Victor, eine gotteslästerliche, weil dadurch der unendlichen Macht Gottes Schranken gesetzt würden[7].

[1] z. B. ob Gott Geschehenes ungeschehen? ob er aus einer Dirne eine eine Jungfrau machen könne? und Aehnliches, s. *Erasmus* in den §. 152 Note 5 angeführten Stellen.

[2] Der Frage z. B., ob Gott auch lügen könnte, wenn er wollte? begegnet *Anselm* (cur Deus homo I, 12): Non sequitur, si Deus vult mentiri, justum esse mentiri, sed potius *Deum illum non esse.* Nam nequaquam potest velle mentiri voluntas, nisi in qua corrupta est veritas, immo quæ deserendo veritatem corrupta est. Cum ergo dicitur: Si Deus vult mentiri, non est aliud, quam: Si Deus talis est naturæ, quæ velit mentiri etc. Vgl. II, 5: Denique Deus nihil facit necessitate, quia nullo modo cogitur aut prohibetur aliquid facere. Et cum dicimus, Deum aliquid facere, quasi necessitate vitandi inhonestatem, quam utique non timet, potius intelligendum est, quia hoc facit necessitate servandæ honestatis, quæ scilicet necessitas non est aliud, quam immutabilitas honestatis ejus, quam a se ipso et non ab alio habet; et *idcirco improprie dicitur necessitas.* Ibid. 18: Quoties namque dicitur Deus *non posse,* nulla negatur in eo potestas, sed insuperabilis significatur potentia et fortitudo. Non enim aliud intelligitur, nisi quia nulla res potest efficere, ut agat ille, quod negatur posse. Nam multum usitata est hujusmodi locutio, ut dicatur res aliqua posse, non quia in illa, sed quoniam in alia re est potestas; et non posse, non quoniam in illa, sed quia in alia re est impotentia. Dicimus namque: Iste homo potest vinci, pro: Aliquis potest eum vincere, et: Ille non potest vinci, pro: Nullus eum vincere potest. Non enim potestas est posse vinci, sed impotentia, nec vinci non posse impotentia est, sed potestas. Nec dicimus Deum necessitate facere aliquid, eo quod in illo sit ulla necessitas, sed quoniam est in alio, sicut dixi de impotentia, quando dicitur non posse. Omnis quippe necessitas est aut coactio, aut prohibitio, quæ duæ necessitates convertuntur invicem contrarie, sicut necesse et impossibile. Quidquid namque cogitur esse, prohibetur non esse, et quod cogitur non esse, prohibetur esse; quemadmodum quod necesse est esse, impossibile est non esse, et quod necesse est non esse, impossibile est esse, et conversim. Cum autem dicimus aliquid necesse esse aut non esse in Deo, non intelligitur, quod sit in illo necessitas aut cogens aut prohibens, sed significatur, quod in omnibus aliis rebus est necessitas prohibens eas facere, et cogens non facere; contra hoc, quod de Deo dicitur. Nam cum dicimus, quod necesse est Deum semper verum dicere, et necesse est eum nunquam men-

tiri, non dicitur aliud, nisi quia tanta est in illo constantia servandi veritatem, ut necesse sit, nullam rem facere posse, ut verum non dicat, aut ut mentiatur. — Vgl. Proslog. 7: .... Inde verius es omnipotens, quia potes nihil per impotentiam et nihil potes contra te. Vgl. *Hasse* II, S. 274. De concord. præsc. et præd. P. I, c. 2 ss. (wieweit von Gott eine necessitas behauptet werden kann?). Ebenso zeigt Anselm (mit Augustin) in Beziehung auf das *Wissen* Gottes, dass Gott die Dinge nicht weiss, weil sie sind, sondern dass sie sind, weil er sie weiss, ibid. c. 7.

[3] So verschieden der Lehrtropus des *Abälard* von dem des Anselm ist, so stimmt er doch hierin mit ihm überein. Theol. christ. lib. V, p. 1350 (*Martène*): Quærendum itaque primo videtur, quomodo vere dicatur omnipotens, si non possit omnia efficere; aut quomodo omnia possit, si quædam non possumus, quæ ipse non possit. Possumus autem quædam, ut ambulare, loqui, sentire, quæ a natura divinitatis penitus aliena sunt, cum necessaria istorum instrumenta nullatenus habere incorporea queat substantia. Quibus quidem objectis id prædicendum arbitror, quod juxta ipsos quoque philosophos, et communis sermonis usum, nunquam potentia cujusque rei accipitur, nisi in his, quæ ad commodum vel dignitatem ipsius rei pertinent. Nemo enim hoc potentiæ hominis deputat, quod ille superari facile potest, immo impotentiæ et debilitati ejus, quod minime suo resistere potest incommodo, et quicquid ad vitium hominis vergit, magisque personam improbat quam commendat, impotentiæ potius quam potentiæ adscribendum est. .... Nemo itaque Deum impotentem in aliquo dicere præsumat, si non possit peccare sicut nos possumus, quia nec in nobis ipsis hoc potentiæ tribuendum est, sed infirmitati..... Pag. 1351: ... Sunt etiam quædam, quæ in aliis rebus potentiæ deputanda sunt, in aliis vero minime..... Inde potentem hominem comparatione aliorum hominum diceremus, sed non ita leonem vel elephantem. Sic in homine, quod ambulare valet, potentiæ est adscribendum, quoniam ejus necessitudini congruit, nec in aliquo ejus minuit dignitatem. In Deo vero, qui sola voluntate omnia complet, hoc omnino superfluum esset, quod in nobis necessarium est, atque ideo non potentiæ, sed vitio penitus tribuendum esset in eo, præsertim cum hoc in multis excellentiæ ipsius derogaret, ut ambulare videlicet posset..... Non absurde tamen et de his omnibus, quæ efficere possumus, Deum potentem prædicabimus, et omnia quæ agimus, ejus potentiæ tribuemus, in quo vivimus, movemur et sumus. Et qui omnia operatur in omnibus (utitur enim nobis ad efficiendum quæ vult, quasi instrumentis) et id quoque facere dicitur, quæ nos facere facit, sicut dives aliquis turrem componere per opifices quos adhibet, et posse omnia efficere dicitur, qui sive per se sive per subjectam creaturam omnia, quæ vult et quomodo vult, operatur, et ut ita fiant, ipse etiam facit. Nam etsi non potest ambulare, tamen potest facere, ut ambuletur.... *Posse itaque Deus omnia dicitur, non quod omnes suscipere possit actiones, sed quod in omnibus, quæ fieri velit, nihil ejus voluntati resistere queat**). Vgl. *Baur*, Trin. II, S. 487 ff.

[4] *Hugo von St. Victor* c. 22: Deus omnia potest, et tamen se ipsum

*) Uebrigens schrieb Abälard (in Beziehung auf die Trinität) die *Allmacht* besonders dem Vater zu, ohne sie deshalb dem Sohne und Geiste abzusprechen. Vgl. §. 170.

destruere non potest. Hoc enim posse, posse non esset, sed non posse. Itaque omnia potest Deus, quæ posse potentia est. Et ideo vere omnipotens est, quia impotens esse non potest. Vgl. *Liebner* S. 367. — *Petrus Lombard.* sentent. I, dist. 42 E: Deus omnino nihil potest pati, et omnia facere potest præter ea sola, quibus dignitas ejus læderetur ejusque excellentiæ derogaretur. In quo tamen non est minus omnipotens: hoc enim posse non est posse, sed non posse. Vgl. die übrigen Stellen aus *Richard von St. Victor, Alexander von Hales, Albert d. Gr., Thomas von Aquino* bei *Münscher v. Cölln* S. 47. 48.

[5] *Hugo von St. Victor* c. 9. 14—18 (bei *Liebner* S. 363. 364): «Alles war von Ewigkeit her unerschaffen in Gott, was von ihm zeitlich erschaffen wurde, und wurde eben darum von ihm gewusst, *weil* es *in* ihm war, und *so* von ihm gewusst, *wie* es in ihm war. Gott erkannte nichts ausser sich, weil er alles in sich hatte. Es war nicht in ihm, weil es einmal zeitlich zukünftig war, das zeitliche Zukünftigsein war nicht Ursache des in Gott Seins, noch ist es zeitlich geworden, weil es in Gott war, als hätte das Ewige nicht sein können ohne das Zeitliche. Vielmehr hätte jenes bestanden auch ohne dieses: nur hätte es sich nicht auf dieses bezogen, wenn dieses nicht zukünftig gewesen wäre. Es wäre immer ein Wissen gewesen von einem Sein, nämlich von dem in Gott Sein, wenn auch nicht von einem Zukünftigsein; und darum nicht minder in dem Schöpfer, der nur kein Vorherwissen von etwas gehabt hätte, das nicht zukünftig war.» — Nach *Alexander von Hales* erkennt Gott alle Dinge *durch* sich und *in* sich; denn erkennte Gott dieselben durch etwas anderes als durch sich, so wäre der Grund seiner Erkenntniss eine Vollkommenheit ausser ihm, es wäre nicht das höchste vollkommene Wesen, das keinem andern etwas zu danken hat. . . . . Gott erkennt alles auf einmal; denn er sieht alles in sich selbst, und weil er sich auf einmal ganz erkennt, so muss er auch in sich selbst alle Dinge ganz und auf einmal erkennen. Die Dinge können vermehrt oder vermindert werden, nicht so die Erkenntniss Gottes: diese ist unwandelbar. S. *Cramer* VII, S. 241. — *Bonaventura,* comp. I, 29: Scit Deus omnia præsentialiter et simul, perfecte quoque et immutabiliter. Præsentialiter dico, hoc est, ita limpide ac si cuncta essent præsentialiter existentia. Simul etiam scit omnia, quia videndo se, qui sibi præsens est, omnia videt. Perfecte quoque, quia cognitio ejus nec potest augeri, nec minui. Scit et immutabiliter, quia noscit omnia per naturam sui intellectus, qui est immutabilis. Dicendum ergo, quod Deus cognoscit temporalia æternitaliter, mutabilia immutabiliter, contingentia infallibiliter, creata increate, alia vero a se, in se et per se. Vgl. brev. I, 8. — *Thom. Aqu.* quæst. XIV, art. 4: . . . In Deo intellectus et id, quod intelligitur, et species intelligibilis et ipsum intelligere sunt omnino unum et idem. Unde patet per hoc, quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in ejus substantia. Vgl. art. 13: Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in se ipso. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul: quia sua cognitio mensuratur æternitate, sicut etiam suum esse. Æternitas autem tota simul existens ambit totum tempus. . . . Unde omnia, quæ

sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia, non solum ea ratione, qua habet rationes rerum apud se præsentes, ut quidam dicunt, sed quia ejus intuitus fertur ab æterno super omnia, prout in sua præsentialitate. Unde manifestum est, quod contingentia et infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam præsentialitatem, et tamen sunt futura contingentia suis causis comparata..... Ea, quæ temporaliter in actum reducuntur, a nobis successive cognoscuntur in tempore, sed a Deo in æternitate, quæ est supra tempus. .... Sicut ille, qui vadit per viam, non videt illos, qui post eum veniunt, sed ille, qui ab aliqua altitudine totam viam intuetur, simul videt omnes transeuntes per viam.... Sed ea, quæ sunt scita a Deo, oportet esse necessaria secundum modum, quo subsunt divinæ scientiæ, non autem absolute secundum quod in propriis causis considerantur. Vgl. *Baur*, Trin. II, S. 638 ff. — Ueber das Verhältniss des Wissens zum Vorherwissen: *Joh. von Salisbury*, Policrat. II, 21 (bibl. max. XXIII, p. 268). Ein Beispiel von Spitzfindigkeit bei *Liebner* a. a. O. S. 365, Anm.

[6] *Abälard*, theol. christ. V, p. 1354: .... Facit itaque omnia quæ potest Deus, et tantum bene quantum potest.... Necesse est, ut omnia quæ vult, ipse velit; sed nec inefficax ejus voluntas esse potest: necesse est ergo, ut quæcunque vult ipse perficiat, cum eam videlicet sumamus voluntatem, quæ ad ipsius pertinet ordinationem. Istis ergo rationibus astruendum videtur, quod plura Deus nullatenus facere possit quam faciat, aut melius facere, aut ab his cessare, sed omnia ita ut facit necessario facere. Sed rursus singulis istis difficillimæ occurrunt objectiones, ut utroque cornu graviter fidem nostram oppugnet complexio. Quis enim negare audeat, quod non possit Deus eum qui damnandus est salvare, aut meliorem illum qui salvandus est facere, quam ipse futurus sit collatione suorum donorum, aut omnino dimisisse, ne eum unquam crearet? Quippe si non potest Deus hunc salvare, utique nec ipse salvari a Deo potest. Necessaria quippe est hæc reciprocationis consecutio, quod, si iste salvatur a Deo, Deus hunc salvat. Unde, si possibile est hunc salvari a Deo, possibile est Deum hunc salvare. Non enim possibile est antecedens, nisi possibile sit et consequens: alioquin ex possibili impossibile sequeretur, quod omnino falsum est..... Vgl. das Folgende. Die Solutio geht demnach darauf hinaus: Quicquid itaque facit (Deus), sicut necessario vult, ita et necessario facit.

[7] Ueber die Polemik des *Hugo von St. Victor* gegen den *Abälard*schen Optimismus (wobei dann freilich der Umfang der göttlichen Macht grösser angenommen werden musste, als der des Willens) vgl. *Liebner* S. 367. 368.

§. 168.

c. Moralische Eigenschaften.

Die sogenannten moralischen Eigenschaften Gottes: *Heiligkeit, Weisheit, Gerechtigkeit, Güte,* kamen auch bei der Behandlung anderweitiger Dogmen zur Sprache, wobei mitunter, wenigstens scheinbare Conflicte eintraten[1]. Wie

übrigens das Wissen Gottes eins ist mit seinem Sein, so auch sein Wille, dessen Endzweck nur das absolut Gute, mithin Gott, sein kann[2]. Die Mystiker versenkten sich am liebsten in den Abgrund der göttlichen *Liebe* und suchten sich auf ihre Weise Rechenschaft darüber zu geben[3], während die Scholastiker auch über diese am wenigsten dialektisch zu zersetzende Eigenschaft Gottes wunderliche Fragen aufwarfen[4].

[1] So zwischen der Gerechtigkeit, Allmacht und Liebe Gottes bei der Satisfactionstheorie. Vgl. *Anselm*, cur Deus homo I, c. 6—12 und Prosl. c. 8. 9. *Hasse* II, S. 275 ff.

[2] *Thom. Aqu.* Summa P. I, qu. 19, art. 3: Voluntas divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quæ est proprium ejus objectum. Es entstand die Frage, ob Gott ein liberum arbitrium habe, da doch alles in ihm nothwendig ist. Thomas entschied sich dahin, dass Gott frei sei in Beziehung auf das, was keine wesentliche Bestimmung seiner Natur ist, also in Beziehung auf das Zufällige, Endliche. Er selbst aber ist in Beziehung auf sich durch seine eigene Nothwendigkeit bestimmt. Vgl. art. 10, u. *Baur*, Trin. II, S. 641. — Dagegen behauptet *Duns Scotus* die absolute Freiheit Gottes, s. die Stellen bei *Baur* a. a. O.

[3] Merkwürdig äussert sich der Verf. der Deutschen Theologie c. 50: «Gott hat nicht sich selbst lieb als sich selber, sondern als Gut. Und wäre und wüsste Gott etwas Besseres denn Gott, das hätte er lieb und nicht sich selber. Also gar ist Ichheit und Selbstheit, d. i. Eigenliebe und Eigenwille, von Gott geschieden, und gehört Ihm Nichts zu, sondern so viel sein noth ist zu der Persönlichkeit oder zum Unterschied der Personen.»

[4] So fragt *Alexander von Hales* (bei *Cramer* S. 261): ob die Liebe gegen die Erschaffenen ebendieselbe sei, womit Gott sich und womit die göttlichen Personen sich unter einander lieben? Antw.: dieselbe, in Beziehung auf den Hauptbegriff (principale signatum), nicht aber auf den Nebenbegriff (connatum), d. h. dieselbe rücksichtlich des Liebenden, nicht aber der Geliebten. Eben darum liebt auch Gott nicht alle seine Geschöpfe in demselben Grade: die bessern mehr, als die minder guten. Er liebt alle Geschöpfe von Ewigkeit (in der Vorstellung); erst aber wenn sie zur Existenz kommen oder gekommen sind, liebt er sie in der Wirklichkeit. — Liebt Gott die Engel oder die Menschen mehr? Antw.: die erstern mehr, insofern Christus nicht unter den letztern begriffen; allein die Liebe, womit Gott Christum, und mithin auch die Menschen in *Christo* liebt, übertrifft selbst die Liebe gegen die Engel. — Damit ist allerdings eine tiefere christliche Wahrheit in scholastischer Form ausgesprochen.

Dreieinigkeitslehre.

§. 169.

Lehre vom Ausgange des heiligen Geistes.

J. G. Walch, historia controversiae etc. *Pfaff*, historia succincta (vgl. oben §. 94). *Hasse*, Anselm II, S. 322 ff.

Ehe die Lehre von der Trinität ihre weitere dialektische Begründung und Ausbildung erhalten konnte, mussten erst die Acten über den Streit geschlossen sein, der sich zwischen der morgen- und abendländischen Kirche in Betreff des heil. Geistes und seines Ausgangs vom Vater und vom Sohne entsponnen hatte. Nachdem durch *Joh. Damascenus* die griechische Ueberlieferung in das orthodoxe System des Morgenlandes eingetragen worden war[1], liess im Abendlande Karl der Grosse im Jahr 809 eine Synode zu Aachen halten, auf welcher besonders unter dem Einflusse der fränkischen Theologen Alcuin und Theodulph von Orleans der abendländische Lehrtropus bestätigt wurde, demzufolge der Geist nicht vom Vater allein, sondern auch vom Sohne ausgeht[2]. Der römische Bischof Leo III. billigte zwar diese Lehre, missbilligte aber das unkritische Einschiebsel in das konstantinopolitanische Symbol, und rechnete die Lehre überhaupt zu jenen schwer erforschlichen Geheimnissen, die mehr auf den Höhen der Speculation, als auf dem Lebensgrunde des Glaubens von Bedeutung sind[3]. Als aber später durch den Streit des Patriarchen Photius mit Nicolaus I. das Schisma zwischen den beiden Kirchen herbeigeführt wurde, kam auch diese dogmatische Verschiedenheit aufs neue zur Sprache. *Photius* vertheidigte den Ausgang des Geistes vom Vater allein, und verwarf den Beisatz *filioque*, den hingegen die abendländischen Theologen *Aeneas*, Bischof von Paris, und der Mönch *Ratramnus* von Corvey, wollten festgehalten wissen[4]. Für die lateinische Ansicht sprach ferner *Anselm von Canterbury* auf der Synode von Bari (in Apulien) im Jahre 1098, und entwickelte seine Ansichten auch weiterhin schriftlich[5]. Die Vereinigungsversuche auf der Synode von Lyon 1274 führten zu keinem befriedigenden Resultat; denn 1277 brach der Streit von neuem aus, und auch die auf der Synode von Florenz 1439 vorgeschlagene Formel half nicht für lange[6]. Und so blieb denn der Lehrbegriff beider Kirchen darin verschieden,

dass die Griechen noch immer den Geist nur vom Vater, die Lateiner ihn vom Vater und vom Sohne ausgehen lassen. Uebrigens begnügten sich auch unter den letztern einige mit dem Ausgange vom Vater[7].

[1] De fide orth. I, 7. Er nennt den Geist (im Gegensatz gegen einen blossen Hauch oder eine blosse Kraft Gottes) δύναμιν οὐσιώδη, αὐτὴν ἑαυτῆς ἐν ἰδιαζούσῃ ὑποστάσει θεωρουμένην, καὶ τοῦ πατρὸς προερχομένην, setzt aber hinzu: καὶ ἐν τῷ λόγῳ ἀναπαυομένην καὶ αὐτοῦ οὖσαν ἐκφαντικὴν, οὔτε χωρισθῆναι τοῦ θεοῦ ἐν ᾧ ἐστι, καὶ τοῦ λόγου, ᾧ συμπαρομαρτεῖ, δυναμένην, οὔτε πρὸς τὸ ἀνύπαρκτον ἀναχεομένην, ἀλλὰ καθ᾽ ὁμοιότητα τοῦ λόγου καθ᾽ ὑπόστασιν οὖσαν, ζῶσαν, προαιρετικὴν, αὐτοκίνητον, ἐνεργὸν, πάντοτε τὸ ἀγαθὸν θέλουσαν, καὶ πρὸς πᾶσαν πρόθεσιν σύνδρομον ἔχουσαν τῇ βουλήσει τὴν δύναμιν, μήτε ἀρχὴν ἔχουσαν, μήτε τέλος· οὐ γὰρ ἐνέλειψέ ποτε τῷ πατρὶ λόγος, οὔτε τῷ λόγῳ πνεῦμα. Vgl. *Baur,* Trin. II, S. 177.

[2] *Alcuinus*, de processione Spir. S. libellus (Opp. ed. *Froben*. T. I, p. 743). — Belegstellen: Luc. 6, 19 (omnis turba quærebat eum tangere, quia virtus de illo exibat et sanabat omnes) vgl. Joh. 20, 21. 1 Joh. 3, 23. 24 u. dazu die Autorität der Väter. S. *Theodulphi* de Spiritu S. liber (in *Theodulphi* Opp. ed. *Sirmond*. Paris 1646. 8. und in *Sirmondii* Opp. T. II, p. 695), cf. libb. Carolin. lib. III, c. 3: Ex patre et filio — omnis universaliter confitetur ecclesia eum procedere. Das Geschichtliche bei *Gieseler* u. a.

[3] Schon vor der Aachner Synode hatte der Papst bei Anlass eines Streites der griechischen und lateinischen Mönche zu Jerusalem sich dahin ausgesprochen: Spiritum S. a Patre et Filio æqualiter procedentem. — Ueber seine Stellung zur Synode selbst siehe Collatio cum Papa Romæ a legatis habita et epist. Caroli Imp. ad Leonem P. III. utraque a Smaragdo Abb. edita (bei *Mansi* T. XIV, p. 17 ss.).

[4] *Photii* ep. encyclica vom J. 867 (bei *Montacucius* ep. 2, p. 47), wo es unter andern Beschuldigungen heisst: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἐκ τοῦ πατρὸς μόνον, ἀλλά γε ἐκ τοῦ υἱοῦ ἐκπορεύεσθαι καινολογήσαντες. — Die Gegenschriften des *Ratramnus* und *Aeneas* sind nicht mehr vollständig vorhanden, vgl. *d'Achery*, spicil. ed. 1. T. I, p. 63 ss. *Rössler,* Bibl. d. Kirchenväter Bd. X, S. 663 ff.

[5] Ueber die Synode s. *Eadmer* in der vita Anselmi p. 21 (b. *Walch* a. a. O. S. 61). — *Anselmus*, de processione Spiritus S. contra Græcos (Opp. p. 49; ed. Lugd. p. 115), wo c. 1—3 sowohl die *Uebereinstimmung* zwischen beiden Kirchen (in Beziehung auf die Trinitätslehre und die Lehre vom heil. Geist überhaupt), als die *Verschiedenheit* zwischen beiden klar und bündig dargestellt ist. Was die abendländische Lehre selbst betrifft, so argumentirt Anselm von der Formel Deus de Deo aus also. Cap. 4: Cum est de Patre Spiritus S., non potest non esse de filio, si non est filius de Spiritu Sancto; nulla enim alia ratione potest negari Spiritus S. esse de filio. . . . Quod autem filius non sit de Spir. S., palam est ex catholica fide; non enim est Deus de Deo, nisi aut nascendo ut filius, aut procedendo ut Spir. S. Filius autem non nascitur de Spiritu S. Si enim nascitur de illo, est filius Spir. Sancti, et Spir. S. pater ejus, sed alter alterius nec pater nec filius. Non ergo nascitur de Spir. S. filius, nec

minus apertum est, quia non procedit de illo. Esset enim Spir. ejusdem Spir. S., quod aperte negatur, cum Spir. S. dicitur et creditur Spiritus Filii. Non enim potest esse Spir. sui Spiritus. Quare non procedit filius de Spir. S. Nullo ergo modo est de Spir. S. filius. Sequitur itaque inexpugnabili ratione, Spiritum S. esse de filio, sicut est de patre. Cap. 7: Nulla relatio est patris sine relatione filii, sicut nihil est filii relatio sine patris relatione. Si ergo alia nihil est sine altera, non potest aliquid de relatione patris esse sine relatione filii. Quare sequitur, Spiritum S. esse de utraque, si est de una. Itaque si est de patre secundum relationem, erit simul et de filio secundum eundem sensum..... Non autem magis est pater Deus quam filius, sed unus solus verus Deus, Pater et Filius. Quapropter si Spiritus S. est de Patre, quia est de Deo qui pater est, negari nequit esse quoque de filio, cum sit de Deo, qui est filius. (Cap. 8—12 wird der Beweis aus Bibelstellen geführt.) Cap. 13 begegnet er dem Einwande, als ob dadurch der Geist herabgesetzt werde: .... Qui dicimus Spiritum S. de Filio esse sive procedere, nec minorem, nec posteriorem eum Filio fatemur, namque quamvis splendor et calor de sole procedant, nec possint esse nisi sit ille, de quo sunt, nihil tamen prius aut posterius in tribus, in sole et splendore et calore, intelligimus: multo itaque minus, cum hæc in rebus temporalibus ita sint, in æternitate, quæ tempore non clauditur, prædictæ tres personæ in existendo susceptibiles intervalli possunt intelligi. — Die griech. Concession, Spiritum Sanct. de patre esse *per* Filium, genügt dem Anselm nicht. Wie der See sowohl vom Quell, als vom Flusse gebildet wird, der dem Quell entströmt, so geht der Geist aus vom Vater und vom Sohne (c. 15 u. 16)*). Uebrigens darf man nicht *zwei* Principien annehmen, aus denen der Geist hervorginge, sondern immerhin *ein* göttliches Princip, das dem Vater und Sohne gemeinschaftliche (c. 17). Cap. 18—20 Beleuchtung der Bibelstellen, welche scheinbar den Geist nur vom Vater ausgehen lassen. Cap. 21 vertheidigt das Einschieben des *filioque* als eine nothwendige Maassregel, um dem Missverstande vorzubeugen. Cap. 22—27 wiederholen und bestätigen das Bisherige. Sowie aber Anselm seine Abhandlung mit Anrufung des heiligen Geistes selbst begonnen hat, so beschliesst er sie mit den Worten: Si autem aliquid protuli, quod aliquatenus corrigendum sit, *mihi* imputetur, non *sensui Latinitatis*. Vgl. *Hasse* a. a. O. Ueber den weitern Schriftstreit vgl. *Münscher von Cölln* II, S. 113, und über die spätern Bestimmungen der Scholastiker (namentlich des Thomas u. Scotus) *Baur* Trin. II, S. 705 ff.

[6] Auf der Synode von Lyon bekannten die Griechen mit dem Conc. can. I: quod Spir. S. æternabiliter ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit. — Zwischenhinein aber wieder neue Zerwürfnisse, worüber das Weitere in der KG. Vgl. *Münscher von Cölln* a. a. O. S. 114. — Die florentinische Unionsacte vom 6. Juli 1439 (bei *Mansi* T. XXI, p. 1027 ss. und bei *Gieseler* II, 4 S. 541 ff.) bediente sich

*) Ein ähnliches Bild braucht *Abälard* theol. christ. IV, p. 1335: Spir. Sanct. ex Patre proprie procedere dicitur, quasi a summa origine, quæ scilicet aliunde non sit, et ab ipso in Filium quasi in rivum ... et per Filium ad nos tandem quasi in stagnum hujus seculi.

des Ausdrucks: quod Spir. S. ex Patre et Filio æternaliter est; und erklärte das procedere *ex* Patre *per* Filium zu Gunsten der lateinischen Auffassung, sowie sie überdies das *filioque* sich gefallen liess. Aber auch dieser Friede war von keiner Dauer, und die Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem erliessen 1443 ein Synodalschreiben gegen die Vereinigung. Vgl. *Leo Allatius*, de ecclesiæ occident. et orient. perpetua consensione p. 939 ss. Die weitere Litt. s. bei *Münscher von Cölln*, und bei *Gieseler* a. a. O.

[7] So *Johann von Wessel*, vgl. *Ullmann*, Reformatoren u. s. w. I, S. 388. 394.

§. 170.

Die Trinitätslehre im Ganzen.

Das schon in der vorigen Periode ausgebildete, von *Johannes Damascenus* zu einem gewissen Abschluss gebrachte[1] Dogma von der Trinität forderte die Speculation und den Scharfsinn der Scholastiker ebensowohl, als den Tiefsinn und die Phantasie der Mystiker heraus, sich in das Unergründliche des Geheimnisses zu vertiefen. Bei den dialektischen Versuchen zeigte sich aber die alte Gefahr, nach der einen oder andern Seite hin häretisch zu werden. Besonders trat diese Gefahr bei den ersten kühnen Jugendversuchen der abendländischen Speculation hervor. Schon *Scotus Erigena* erklärte Vater und Sohn für blosse Namen, welchen kein objectiver Wesensunterschied in der Gottheit entspreche, und gab dem Dogma eine pantheistische Wendung[2]. *Roscellin* zog sich durch seine nominalistische Deutung den Vorwurf des Tritheismus[3], *Abälard* durch die seinige den des Sabellianismus zu[4]; während *Gilbert von Poitiers* durch seine Unterscheidung des *quo est* und *quod est* sogar den Schein des Tetratheismus auf sich lud[5]. Grossentheils an Augustin schlossen sich *Anselm*[6] und der *Lombarde*[7] an, welch letzterer gleichfalls zu Missverständnissen Anlass gab. Eine strenger systematische und speculative Behandlung finden wir bei den Scholastikern der zweiten Periode[8]. Aber gerade dieses, vom praktischen Boden sich immer mehr loslösende Streben führte zu jenen subtilen Unterscheidungen und seltsamen Fragen, welche die Scholastik lange Zeit in Verruf gebracht haben und die in der That als Auswüchse eines sonst kräftigen Triebes zu betrachten sind[9]. — Unter den Griechen begnügte sich *Nicetas Choniates* mit bildlicher Darstellung des Mysteriums[10], während

Nicolaus von Methone in seinem Streben nach dialektischer Kunst schon mehr Aehnlichkeit mit der abendländischen Weise verräth[11]. Die Mystiker schlossen sich grossentheils an Dionysius Areopagita an und rangen mit der Sprache, das Unbegreifliche entweder als ein solches darzustellen[12], oder es (nicht immer ohne pantheistischen Schein) der Vorstellung näher zu rücken[13]. — Zwischen einer unfruchtbaren Dialektik endlich und einer phantastischen Mystik stehen die Victoriner in der Mitte[14], und auch *Savonarola*[15] und *Wessel*[16] gingen, statt aus dem Wesen Gottes heraus zu philosophiren, auf das religiöse Bedürfniss des Menschen und auf die demselben angemessenen menschlichen und natürlichen Analogien zurück, die ihnen als Bild dienten und die keineswegs das Geheimniss erklären sollten.

[1] *Johann von Damascus* giebt im Grunde nichts Neues. Er wiederholt die ältern Lehrsätze, indem er an die herkömmlichen Vorstellungen von νοῦς und λόγος anknüpft und die Vergleichung mit dem menschlichen Wort und Geist im Sinne der frühern Lehrer durchführt. Gott kann nicht ἄλογος sein, der Logos aber muss ein πνεῦμα haben. Die Einheit *in* der Dreiheit wird von Joh. Dam. stark betont, so dass Sohn und Geist, obwohl als Hypostasen gefasst, dennoch ihre Einheit im Vater haben; durch ihn sind sie, was sie sind. Es ist daher auch dem Damascener ein Schwanken zwischen Unitarismus und Tritheismus vorgeworfen worden; wenigstens sperrt sich an ihm recht auffallend der Widerspruch, über welchen die Dialektik der alten Kirche nicht hinauszukommen vermochte. Vgl. *Baur*, Trin. II, S. 176 ff. *Meier* S. 199 ff.

[2] De div. nat. I, 18: Num quid veris ratiocinationibus obsistit, si dicamus, Patrem et Filium ipsius habitudinis, quæ dicitur ad aliquid, nomina esse et plus quam habitudinis? Non enim credendum est, eandem esse habitudinem in excellentissimis divinæ essentiæ substantiis, et in his, quæ post eam ab ea condita sunt. Quemadmodum superat omnem essentiam, sapientiam, virtutem, ita etiam habitudinem omnem ineffabiliter supergreditur. Nach I, 14 nennt Scotus (mit Berufung auf ältere Theologi und Inquisitores veritatis) den Vater die essentia, den Sohn die sapientia, den heil. Geist die vita Dei. Wie weit übrigens die vier Kategorien von natura creans u. s. w. (s. §. 165) den drei Personen der Trinität entsprechen und in dieselben eingreifen, s. *Baur*, Trin. II, S. 278 ff. *Meier* S. 230 ff. *Ritter* VII, S. 250.

[3] Als Nominalist betrachtete *Roscellin* die Benennung *Gott*, welche den drei Personen gemeinsam zukommt, als einen blossen Namen, d. h. als abstracten Gattungsbegriff, unter welchen *Vater*, *Sohn* und *Geist* (gleichsam als drei Individuen) subsumirt werden. So wenigstens verstanden ihn die Gegner; s. epist. Joannis Monachi ad Anselmum (bei *Baluze*, miscell. l. IV, p. 478): Hanc de tribus Deitatis personis quæstionem Rocelinus movet: Si tres personæ sunt una tantum res, et non sunt tres res per se, sicut tres angeli aut tres animæ, ita tamen ut voluntate et potentia

omnino sint: ergo Pater et Spir. S. cum Filio incarnatus est. — Diese Ansicht wurde auf der Synode zu Soisson (1093) verdammt, und Anselm widerlegte dieselbe ferner in seinem Tractat: de fide trinitatis et de incarnatione verbi, contra blasphemias Rucelini. Indessen bezweifelte schon Anselm die Richtigkeit der gegnerischen Angabe, c. 3: Sed forsitan ipse non dicit: «Sicut sunt tres animæ aut tres angeli»; wahrscheinlich habe sich Roscellin allgemein ausgedrückt: tres personas esse tres, sine additamento alicujus similitudinis, und die Exemplification könne vom Gegner herrühren. Und doch ist er wieder geneigt, den Angaben der Gegner Glauben zu schenken! c. 2*). Vgl. *Baur*, Trin. II, S. 400 ff. . *Meier* S. 243 ff. *Hasse* II, S. 287 ff.

[4] Ueber den äussern Hergang der Verdammung *Abälards* auf der Synode zu Soisson (Conc. Suessionense) 1121 vgl. die KG. u. *Neander*, der h. Bernhard S. 121 ff. Seine Lehre ist hauptsächlich in der Introductio ad theologiam und in der Theol. christ. enthalten. Er geht von der absoluten Vollkommenheit Gottes aus. Ist Gott der absolut Vollkommene, so muss er auch der absolut Mächtige, Weise, Gütige sein. Macht, Weisheit und Liebe sind also auch ihm die drei Personen, und der Unterschied kommt auf einen nominellen heraus. Theol. christ. I, 1 p. 1156 ss.: Summi boni perfectionem, quod Deus est, ipsa Dei sapientia incarnata Christus Dominus describendo tribus *nominibus* diligenter distinxit, cum unicam et singularem individuam penitus ac simplicem substantiam divinam, Patrem et Filium et Spirit. S. tribus de causis appellavit: Patrem quidem secundum illam unicam majestatis suæ potentiam, quæ est omnipotentia, quia scilicet efficere potest, quidquid vult, cum nihil ei resistere queat; Filium autem eandem divinam substantiam dixit secundum propriæ sapientiæ discretionem, qua videlicet cuncta dijudicare ac discernere potest, ut nihil eam latere possit, quo decipiatur; Spiritum S. etiam vocavit ipsam, secundum illam benignitatis suæ gratiam, qua omnia, quæ summa condidit sapientia, summa ordinat bonitate et ad optimum quæque finem accommodat, malo quoque bene semper utens et mirabiliter quantumlibet perverse facta optime disponens, quasi qui utraque manu pro dextra utatur et nesciat nisi dextram. . . . Tale est ergo tres personas, hoc est Patrem et Filium et Spir. S. in divinitate confiteri, ac si commemoraremus divinam potentiam generantem, divinam sapientiam genitam, divinam benignitatem procedentem. Ut his videlicet tribus commemoratis summi boni perfectio prædicetur, cum videlicet ipse Deus et summe potens, i. e. omnipotens, et summe sapiens et summe benignus ostenditur. Vgl. introd. ad theol. I, 10 p. 991 und die übrigen Stellen bei *Münscher von Cölln* S. 53. 54. Das Verhältniss des Vaters zum Sohn und Geist erscheint dem Abälard als das des Stoffes zur Form (materia und materiatum). Wie das wächserne Bild aus dem Wachs entsteht, sich aber als geformtes Bild von der ungeformten Masse unterscheidet, so unterscheidet sich der Sohn als materia materiata vom Vater. Dieser aber bleibt die materia ipsa, und

---

*) Späterhin wurde auch dem *Hieronymus* von Prag der *Tethradeismus*, ja noch mehr als dieses, Schuld gegeben. Er soll gelehrt haben: In Deo sive in divina essentia non solum est trinitas personarum, sed etiam *quaternitas* rerum et *quinternitas* etc. Istæ res in divinis sunt sic distinctæ, quod una non est alia, et tamen quælibet earum est Deus. Istarum rerum una est aliis perfectior. S. *Herrm. v. der Hardt*, acta et decret. T. IV, p. VIII ss. p. 645.

man kann nicht eben so gut sagen, das Wachs entstehe aus dem Bild, als das Bild entstehe aus dem Wachs. Auch einem ehernen Siegel vergleicht er die Trinität und unterscheidet die Materie des Siegels (æs), die in das Erz geschnittene Figur (sigillabile), und das Siegel selbst (sigillans), insofern es sich durch den Act des Siegelns bethätigt. — Die Zusammenstellung endlich (introd. II, 12) mit den drei grammatischen Personen (prima quæ loquitur, secunda ad quam loquitur, tertia de qua loquuntur) erregte besonders Anstoss und konnte leicht in den Tritheismus umgedeutet werden. Vgl. *Baur* a. a. O. S. 503 ff. *Meier* S. 251 ff.

[5] Auch bei *Gilbert* hing die ganze Ketzerei mit der logischen Streitigkeit über Nominalismus und Realismus zusammen; er ging vom Realismus aus, langte aber am Ende bei demselben Resultate an, auf welches Roscellin durch den Nominalismus geführt wurde. Nach den mit ihm gepflogenen Unterhandlungen zu Paris 1147 und Rheims 1148 (in Gegenwart Eugens III.) behauptete er: divinam essentiam non esse Deum. Die erstere ist die Form, durch welche Gott Gott ist, aber sie ist nicht Gott selbst, wie die Menschheit zwar die Form des Menschen, aber nicht der Mensch selbst ist. Vater, Sohn und Geist sind *Eins:* aber nicht in Beziehung auf das quod est, sondern nur in Beziehung auf das quo est (die substantielle Form). Man kann daher sagen: Vater, Sohn und Geist *sind* Eins; aber nicht: Gott *ist* Vater, Sohn und Geist. Gilbert meinte, der Irrthum des Sabellius bestehe eben darin, dass er das quo est und quod est verwechselt habe. Ihm selbst aber wurde vorgeworfen, dass er die Personen auf arianische Weise trenne. Und allerdings hatte es einen tritheistischen Schein, wenn er behauptete: was die drei Personen zu drei mache, seien tria singularia quædam, tres res numerabiles. Und daran knüpfte sich der weitere Vorwurf einer Quaternitas, indem er das quod est, die göttliche Substanz als solche, von diesen dreien unterschied. — Gilbert wurde zwar nicht förmlich verdammt; aber Eugen III. erklärte, dass in der Theologie Gott und Gottheit nicht getrennt werden dürfen. Vgl. besonders *Gaufredi,* Abbatis Clarævallensis, epistola ad Albinum Card. et episc. Albanens. (*Mansi* T. XXI, p. 728 ss.), und dessen Libellus contra capitula Gilberti Pictav. episcop. in der *Mabillon*'schen Ausg. der Werke Bernhards, T. II, p. 1336 ss. 1342. *Baur,* Trinitätslehre II, S. 508 ff. *Meier* S. 264 ff.

[6] Wie bei Augustin, so ist auch bei *Anselm* der Sohn die Intelligenz und der Geist die Liebe Gottes, Monol. c. 27 s. Cap. 30 heisst es vom *Sohne* (Worte): Si mens humana nullam ejus aut sui habere memoriam aut intelligentiam posset, nequaquam se ab irrationabilibus creaturis, et illam ab omni creatura, secum sola tacite disputando, sicut nunc mens mea facit, discerneret. Ergo summus ille spiritus, sicut est æternus, ita æterne sui memor est, et intelligit se ad similitudinem mentis rationalis: immo non ad ullius similitudinem, sed ille principaliter, et mens rationalis ad ejus similitudinem. At si æterne se intelligit, æterne se dicit. Si æterne se dicit, æterne est verbum ejus apud ipsum. Sive igitur ille cogitetur nulla alia existente essentia, sive aliis existentibus, necesse est verbum illius coæternum illi esse cum ipso. . . . Cap. 36: Sicut igitur ille creator est rerum et principium, sic et verbum ejus; nec tamen sunt duo, sed unus creator et unum principium. . . . Cap. 37: Quamvis enim necessitas cogat, ut sint duo: nullo tamen modo exprimi potest, quid duo

sint. . . . Cap. 38: Etenim proprium unius est, esse ex altero; et proprium est alterius, alterum esse ex illo. Cap. 39: . . . Illius est verissimum proprium esse parentem, istius vero veracissimam esse prolem. Cap. 42: . . . Sic sunt (pater et filius) *oppositi relationibus*, ut alter nunquam suscipiat proprium alterius: sicut sunt *concordes natura*, ut alter semper teneat essentiam alterius. Cap. 43: . . . Est autem perfecte summa essentia pater et perfecte summa essentia filius: pariter ergo perfectus pater per se est, et pariter perfectus filius per se est, sicut uterque sapit per se. Non enim idcirco minus perfecta est essentia vel sapientia filius, quia est essentia nata de patris essentia, et sapientia de sapientia: sed tunc minus perfecta essentia vel sapientia esset, si non esset per se, aut non saperet per se. Nequaquam enim repugnat, ut filius per se subsistat et de patre habeat esse. — Dennoch wieder eine Priorität des Vaters c. 44: . . . valde tamen magis congruit filium dici essentiam patris, quam patrem essentiam filii; quoniam namque pater a nullo habet essentiam nisi a se ipso, non satis apte dicitur habere essentiam alicujus nisi suam: quia vero filius essentiam suam habet a patre et eandem habet pater, aptissime dici potest, habere essentiam patris. Cap. 45: Veritas quoque patris aptissime dici potest filius, non solum eo sensu, quia est eadem filii veritas, quæ est et patris, sicut jam perspectum est, sed etiam hoc sensu, ut in eo intelligatur non imperfecta quædam imitatio, sed integra veritas paternæ substantiæ, quia non est aliud, quam quod est pater. At si ipsa substantia patris est intelligentia et scientia et sapientia et veritas, consequenter colligitur: quia, sicut filius est intelligentia et scientia et sapientia et veritas paternæ substantiæ, ita est intelligentia intelligentiæ, scientia scientiæ, sapientia sapientiæ, et veritas veritatis. . . . Cap. 47: Est igitur filius memoria patris et memoria memoriæ, i. e. memoria memor patris, qui est memoria, sicut est sapientia patris et sapientia sapientiæ, i. e. sapientia sapiens patrem sapientiam, et filius quidem memoria nata de memoria, sicut sapientia nata de sapientia, pater vero de nullo nata memoria vel sapientia. — Vom *Geiste* cap. 48: Palam certe est rationem habenti, eum idcirco sui memorem esse aut se intelligere, quia se amat, sed ideo se amare, quia sui meminit et se intelligit; nec eum se posse amare, si sui non sit memor aut se non intelligit. Nulla enim res amatur sine ejus memoria et intelligentia, et multa tenentur memoria et intelliguntur, quæ non amantur. Patet igitur amorem summi spiritus ex eo procedere, quia sui memor est et se intelligit. Quodsi in memoria summi spiritus intelligitur pater, in intelligentia filius, manifestum est: quia a patre pariter et a filio summi spiritus amor procedit. Cap. 49: Sed si se amat summus spiritus, procul dubio se amat pater, amat se filius, et alter alterum: quia singulus pater summus est spiritus, et singulus filius summus spiritus, et ambo simul unus spiritus. Et quia uterque pariter sui et alterius meminit, et se et alterum intelligit, et quoniam omnino id ipsum est quod amat vel amatur in patre et quod in filio, necesse est, ut pari amore uterque diligat se et alterum. — *Vom Verhältniss der drei Personen unter einander* cap. 55: Patrem itaque nullus facit sive creat aut gignit, filium vero pater solus gignit, sed non facit; pater autem pariter et filius non faciunt neque gignunt, sed quodammodo, si sic dici potest, spirant suum amorem: quamvis enim non nostro more spiret summe incommutabilis essentia, tamen ipsum amorem a se ineffabiliter procedentem, non discedendo ab

illa, sed existendo ex illa, forsitan non alio modo videtur posse aptius ex se emittere quam spirando. Cap. 57: Jucundum est intueri in patre et filio et utriusque spiritu, quomodo sint in se invicem tanta æqualitate, ut nullus alium excedat. . . . Totam quippe suam memoriam summus intelligit spiritus*) et amat, et totius intelligentiæ meminit et totam amat, et totius amoris meminit et totum intelligit. Intelligitur autem in memoria pater, in intelligentia filius, in amore utriusque spiritus. Tanta igitur pater et filius et utriusque spiritus æqualitate sese complectuntur et sunt in se invicem, ut eorum nullus alium excedere aut sine eo esse probetur. . . . Cap. 60: . . . Est enim unusquisque non minus in aliis quam in se ipso. . . . (Uebrigens erkannte Anselm das Unaussprechliche und Unerklärliche des Verhältnisses an, c. 62.) Vgl. auch *Baur*, Trin. II, S. 389 ff. *Meier* S. 238 ff. *Hasse* II, S. 127 ff. 146 ff. 181 ff. 287 ff. 322 ff.

[7] Sentent. lib. I, dist. 5 (bei *Münscher von Cölln* S. 56. 57) und dist. 25 K: Alius est in persona vel personaliter pater, i. e. proprietate sua pater alius est quam filius, et filius proprietate sua alius quam pater. Paternali enim proprietate distinguitur hypostasis patris ab hypostasi filii, et hypostasis filii filiali proprietate discernitur a patre, et Spirit. S. ab utroque processibili proprietate distinguitur. Vgl. *Baur*, Trin. II, S. 550. *Meier* S. 268 ff. Gegen den Lombarden trat indessen der Abt Joachim von Flora auf, indem er ihn beschuldigte, gelehrt zu haben: Patrem et Filium et Spir. S. quandam summam esse rem, quæ neque sit generans, neque genita, neque procedens. Der Lombarde hatte aber blos den oft vernachlässigten Unterschied zwischen *Gott* (schlechthin) und Gott dem Vater (als Person) premirt, und demnach gesagt: Non est dicendum, quod divina essentia genuit filium, quia cum filius sit divina essentia, jam esset filius res, a qua generaretur, et ita eadem res se ipsam generaret . . . quod omnino esse non potest. Sed pater solus genuit filium, et a patre et filio procedit Spiritus S. Damit lud er freilich auch wieder den Schein der Quaternität auf sich. (Ueber Joachims eigne Lehre s. Note 13.)

[8] *Alexander von Hales*, Summa P. I, qu. 42, membr. 2 (bei *Münscher von Cölln* S. 55; *Cramer* Bd. VII, S. 309 ff.); *Thomas Aq.* P. I, qu. 27—43. Ueber letztern und *Duns Scotus* vgl. *Baur*, Trin. II, S. 685 ff. *Meier* S. 274 ff. — Eine rein speculative Auffassung der Trinität findet sich bei *Alanus ab Ins.* I, art. 25 (*Pez* I, p. 484), wonach der Vater als die *Materie*, der Sohn als die *Form* und der Geist als die *Vereinigung beider* gefasst wird. — Ueber *Alex. v. Hales* vgl. *Cramer* a. a. O. Die Zeugung des Sohnes wird von Alex. aus der diffusiven Natur Gottes erklärt; dabei aber wird unterschieden zwischen *materieller* (aus der Substanz des Vaters), *origineller* (wie ein menschlicher Sohn von seinem Vater) und *ordinaler* Zeugung (wie aus dem Morgen der Mittag entsteht), keine aber für das Wesen Gottes passend gefunden. Nur insofern darf man sagen, der Sohn sei aus der Substanz des Vaters, als man dabei nichts Materielles denkt, sondern blos damit bezeichnen will, dass der Sohn dem Wesen nach von seinem Vater nicht unterschieden sei.

[9] So wurde gefragt: ob Gott habe zeugen *müssen?* ob er auch hätte zeugen *können*, aber nicht *wollen?* warum gerade *drei* Personen seien,

---

*) Das Wort spiritus wird in der ganzen Abhandlung auch wieder von Gott überhaupt gebraucht.

nicht mehr und nicht weniger? und warum bei der vollkommenen Gleichheit der Personen doch der Vater zuerst *genannt* werde, und dann der Sohn und der Geist? ob man die Ordnung auch umkehren dürfe, und warum nicht? u. s. f. *Anselm* untersucht (monol. c. 40): warum Gott, insofern er zeugt, schicklicher *Vater* heisse, als Mutter. Derselbe beweist sehr ernsthaft, dass von den drei Personen der Trinität am schicklichsten der *Sohn* Mensch geworden sei (cur Deus homo II, 9): Si quælibet alia persona incarnetur, erunt duo filii in Trinitate, filius scilicet Dei, qui et ante incarnationem filius est, et ille qui per incarnationem filius erit virginis: et erit in personis, quæ semper æquales esse debent, inæqualitas secundum dignitatem nativitatum. . . . Item, si Pater fuerit incarnatus, erunt duo nepotes in Trinitate, quia Pater erit nepos parentum virginis per hominem assumtum, et Verbum, cum nihil habeat de homine, nepos tamen erit virginis, quia filii ejus erit filius, quæ omnia inconvenientia sunt, nec in incarnatione Verbi contingunt. Est et aliud, cur magis conveniat incarnari filio, quam aliis personis, quia convenientius sonat filium supplicare Patri, quam aliam personam alii*). Item, homo, pro quo erat oraturus, et diabolus, quem erat expugnaturus, ambo falsam similitudinem Dei per propriam voluntatem præsumserant. Unde quasi specialius adversus personam Filii peccaverunt, qui vera Patris similitudo creditur etc. (Vgl. unten §. 179.)

[10] *Nicetas* bedient sich unt. and. (thesaur. c. 30) des Bildes einer Wage, wobei der Sohn den vereinigenden Mittelpunkt zwischen dem Vater und dem heil. Geist bildet und die vollkommenste Gleichheit zwischen diesen beiden bewahrt, das Ganze aber das reine Gleichgewicht der Ehre, der Macht und des Wesens, die innere göttliche Gleichmässigkeit und Harmonie bezeichnet, indem keine Person sich über die andere erhebt. Auch die Seraphim mit doppelten Flügeln gelten ihm als Bild der Dreieinigkeit. Während indessen im Bilde von der Wage der *Sohn* der vereinigende Mittelpunkt ist, bildet hier der *Vater* die Mitte, und die Enden bedeuten den Sohn und den heiligen Geist. Vgl. *Ullmann* a. a. O. S. 41. 42.

[11] «*Wie wir es bei vielen ältern Lehrern finden, dass sie trotz der behaupteten Unerforschlichkeit Gottes dennoch die tiefsten Geheimnisse der Trinitätslehre mit zweifelloser Gewissheit vortragen, so zeigt sich dieselbe Inconsequenz auch bei Nicolaus. In demselben Satze bezeichnet er die Natur Gottes als unaussprechlich und unerkennbar, auch den höchsten Geistern unbegreiflich und unzugänglich, und giebt zugleich die genauesten apodiktischen Bestimmungen über das Verhältniss des göttlichen Wesens und der göttlichen Personen*» (z. B. refut. p. 23. 24) *Ullmann* S. 78. Den Widerspruch, dass eine Einheit zugleich Dreiheit sein soll, löst sich Nicolaus dadurch, dass er auch hier die Analogie mit geschaffenen Dingen entfernt. Einheit und Dreiheit will er nicht in dem Sinne verstanden wissen, in welchem sie der mathematische Verstand gebraucht, als *Zahl*bestimmung; sondern die Einheit Gottes ist ihm nur Einheit des *Wesens* und die Dreiheit Dreiheit der *Personen*. In der Verbindung *solcher* Einheit und Dreiheit glaubt er nichts Widersprechendes zu finden; s. *Ullmann* S. 79. 80. (Nic. beruft sich dabei auf Greg. Naz. orat. XXIX, 2: μονὰς ἀπ' ἀρχῆς

---

*) Warum convenientius, als darum, weil eben doch im Hintergrunde der Vater immer die Priorität hat?

εἰς δυάδα κινηθεῖσα, μέχρι τριάδος ἔστη.) «Wir verehren» sagt Nicolaus (refutat. p. 67) «als die schöpferische Ursache aller Dinge den Gott, der seinem überwesentlichen Wesen nach einer ist, aber doch in drei Personen besteht, Vater, Sohn und Geist. Von diesen dreien preisen wir den Vater als *Ursächlichen* (ὡς αἴτιον), von dem Sohne und Geiste aber bekennen wir, dass sie aus dem Vater als *Verursachte* (ὡς αἰτιατά) hervorgegangen sind, nicht nach Weise der Erschaffung und Hervorbringung, sondern auf eine übernatürliche, überwesentliche Art, als wesensgleich, der eine durch Erzeugung, der andere durch Ausgehen, ohne Vermischung vereint mit dem Vater und unter sich, und ohne Trennung unterschieden.» Den Ausdruck αἴτιον erklärt er näher dahin, dass man sich darunter keine *schöpferische* oder bildende, sondern eine *hypostatische* Ursächlichkeit zu denken habe, welche in Beziehung auf den Sohn eine *erzeugende* (γεννητικόν), in Beziehung auf den Geist eine *hervorführende* (προακτικὸν αἴτιον προβλητικόν) heisst. So sagt er auch (p. 45): Ὁ πατὴρ ἓν πνεῦμα προβάλλει. S. *Ullmann* a. a. O. S. 82.

[12] *Tauler* (Pred. II, S. 172): «Von dieser hochwürdigen heiligen Dreifaltigkeit können wir kein eigentliches Wort finden, dass wir hievon sprechen können, und es müssen doch Worte von dieser überwesentlichen, unbekenntlichen Dreifaltigkeit sein. So wir nun hievon reden sollen, ist es so unmöglich hiezu zu kommen, als mit dem Haupte an den Himmel zu reichen. Denn alles, was man davon sprechen und gedenken mag, das ist zu tausendmal minder denn eine Nadelspitze klein ist gegen Himmel und Erde, ja hundert tausendmal minder ohne alle Zahl und Maass. . . . Hievon könnte man wunderlich viel Worte machen, und ist doch nicht alles ausgesprochen, noch verstanden, wie die überwesentliche Einigkeit in Unterschied der Personen ist. Hievon ist besser zu befinden denn zu sprechen; denn es ist nicht lustlich, von dieser Materie zu reden, noch zu hören, allermeist wo die Worte [anderswoher] eingetragen sind, auch von der Ungleichheit wegen; denn es ist alles unaussprechlich ferne und fremd', und ist uns verborgen, denn es ist über englisches Verständniss; wir befehlen dies den grossen Prälaten und Gelehrten, die müssen doch etwas Rede davon haben, den Glauben zu beschirmen, aber wir sollen einfältig glauben.»

[13] Im Gegensatz gegen den Lombarden stellte der Abt *Joachim von Flora* eine Theorie auf, welche das vierte lat. Concil von 1215 verdammte, obwohl er sie einer Inspiration verdankte. Der zehnsaitige Psalter ist ihm das anschaulichste Bild der Trinität. Die drei Ecken bezeichnen die Dreieinigkeit, sein Ganzes die Einheit. Diese Einheit vergleicht er der Einheit der Gläubigen in der Kirche. Die weitere Entfaltung dieser in einen crassen Substantialismus auslaufenden Idee s. bei *Engelhardt*, kirchenhist. Abhandlungen S. 265 ff. *Baur*, Trin. II, S. 555. *Meier* S. 272. — Meister *Eckardts* Trinitätslehre, bei *Schmidt* in den Stud. u. Krit. a. a. O. S. 694 (Pred. auf die Trin. fol. 265 a): «Was ist Gottes Sprechen? Der Vater sicht uff sich selber mit einer einfaltigen Bekanntnuss, und sicht in die einfaltige Lauterkeit seins Wesens, da sicht er gebildet all Creaturen, da spricht er sich selber, das Wort ist ein klar Bekanntnuss, und das ist der Sun, Gottes Sprechen ist sein Geberen.» Vgl. die Stellen S. 696 ebend. — *H. Suso* lehrt (c. 55; bei *Diepenbr.* S. 215): «Ein jeglich Wesen, so es je einfältiger ist an sich selbst, so es je mannigfaltiger ist an seiner kräf-

tigen Vermögenheit. Das nichts hat, das giebt nichts; das viel hat, das mag viel geben. Nun ist davor gesagt von dem einfliessenden und überfliessenden Gut, das Gott ist in sich selbst, dessen grundlose, übernatürliche Gutheit zwinget sich selbst, dass er das nicht *allein* will haben, er will es auch fröhlich *in* sich und *aus* sich theilen. Nun muss das sein von Noth, dass das oberste Gut die höchste und nächste Entgiessung habe seiner selbst, und das mag nicht sein, sie sei denn in einer Gegenwärtigkeit und sei innerlich, substanzlich, persönlich, natürlich und in unbezwungener Weise nothdürftiglich, und sei endlos und vollkommen. Alle andern Ergiessungen, die in der Zeit oder in der Creatur sind, die kommen von dem Wiederblick der ewigen Entgiessung der grundlosen göttlichen Gutheit. Und es sprechen die Meister, dass in dem Ausfluss der Creatur aus dem ersten Ursprung *ein zirkeliches Wiederbiegen sei des Endes auf den Beginn;* denn wie das Ausfliessen der Person aus Gott ein förmliches Bild ist des Ursprunges der Creatur, also ist es auch ein Vorspiel des Wiedereinfliessens der Creatur in Gott. Nun merke den Unterschied der Entgiessung Gottes. . . . Der menschliche Vater giebt seinem Sohn in der Geburt einen Theil seines Wesens, aber nicht zumal und ganz das, das er ist; denn er selbst ist ein getheiltes Gut. So nun das kundlich ist, dass die göttliche Entgiessung so viel inniger ist und edler nach der Weise der Grösse des Gutes, das er selbst ist, und er grundloslich übertrifft alles andere Gut, so muss von Noth sein, dass auch die Entgiessung dem Wesen gleich sei, und das mag nicht sein ohne Entgiessung seines Wesens nach persönlicher Eigenschaft. Kannst du nun mit einem geläuterten Auge hineinblicken und schauen des obersten Gutes lauterste Gütigkeit, die da ist in ihrem Wesen ein gegenwärtiglich wirkender Anfang, sich selbst natürlich und williglich zu minnen, so siehst du die überschwenkende, übernatürliche Entgiessung des Wortes aus dem Vater, von dessen Gebären und Sprechen alle Dinge hervorgesprochen und gegeben werden, und siehst auch in dem obersten Gut und in der höchsten Entgossenheit von Noth entspringen die göttliche Dreifaltigkeit: Vater, Sohn, heiligen Geist. Und so es also ist, dass die höchste Entgossenheit dringet von der obersten wesentlichen Gutheit, so muss in der berührten Dreifaltigkeit sein die alleroberste und allernächste Mitwesenheit, die höchste Gleichheit und Selbstheit des Wesens, das die Personen haben in jubilirender Ausgegossenheit, nach ungetheilter Substanz, ungetheilter Allmächtigkeit der drei Personen in der Gottheit.» (Uebrigens gesteht Suso, dass, «wie der göttlichen Personen Dreifaltigkeit möge stehen in eines Wesens Einigkeit, niemand mit Worten vorbringen könne» ebend. S. 217.) Vgl. *Schmidt* in den Stud. und Krit. 1840, S. 43. — Aehnlich (doch schon mehr begriffsmässig) *Ruysbroek*, dessen Lehre von der Trinität sich zusammengestellt findet in *Engelhardts* Monogr. S. 174—177. Nach ihm sind in Gott vier *abgründige* Eigenschaften. «Er fliesset aus Natur aus durch Weisheit und Liebe, er ziehet nach innen durch Einheit und Wesenheit. Die ewige Wahrheit wird aus dem Vater gezeugt, die ewige Liebe fliesset aus Vater und Sohn aus. Das sind die beiden emanirenden Eigenschaften Gottes. Die Einheit der göttlichen Natur zieht die drei Personen durch das Band der Liebe nach innen, und die göttliche Weisheit umfasst die Einheit in einer gewissen Ruhe mit einer gewissen

geniessenden Umarmung in wesentlicher Liebe. Das sind die hineinziehenden Eigenschaften Gottes.»

[14] *Hugo von St. Victor* findet in der *äussern Natur* die Andeutung der Trinität. Noch einen reinern Abdruck davon findet er in der *vernünftigen* Natur, im *Geiste*; dem die äussere Natur, die Körperwelt, nur zu Hülfe kommt: dort wirkliches Abbild, hier nur Zeichen. Wie die Trinität schon in der äussern Schöpfung sich kund gebe (Macht, Weisheit und Güte), zeigt er in der Schrift: de tribus diebus T. I, fol. 24—33. Vgl. de sacram. P. III, lib. I, c. 28. *Liebner* S. 375. Der dialektischen Entwicklung nach schliesst sich übrigens Hugo an seine Vorgänger Augustin und Anselm an, nur geschieht es mit mehr poetischer Fülle des Ausdrucks, wie sie den Mystikern eigen ist, besonders in der Schrift de tribus diebus. Ueberhaupt unterschied sich Hugo dadurch von Anselm, «*dass er, sich in einer gewissen Entfernung haltend, mehr bei einem allgemein schwebenden Ausdruck blieb, bei dem er weniger Gefahr lief*» *Liebner* S. 381. Merkwürdig und dem sonstigen Geiste der Mystik fremd, aber ächt scholastisch ist die Beantwortung der Frage: *Warum* die Schrift (?)*) gerade besonders dem Vater die Macht, dem Sohne die Weisheit, und dem heil. Geiste die Güte zugetheilt habe, da Macht, Weisheit, Güte allen diesen dreien gleich wesentlich und ewig seien. «Wenn die Menschen» heisst es «von Vater und Sohn in Gott hörten, so konnten sie, nach menschlichen Verhältnissen, sich den Vater alt und betagt, mithin schwächer als den Sohn, den Sohn hingegen jugendlich und unerfahren, mithin nicht so weise als den Vater denken. Um dem zuvorzukommen, hat nun die Schrift mit weiser Vorsicht gerade dem Vater die Macht, und dem Sohne die Weisheit zugeschrieben. Ebenso konnten die Menschen, wenn sie von Gott dem heiligen Geiste (Spiritus) hörten, sich unter demselben ein schnaubendes, hochfahrendes Wesen denken und zurückschrecken vor seiner vermeintlichen Härte und Grausamkeit. Da kam nun aber die Schrift und besänftigte sie, und nannte gerade den Geist gütig und milde» (de sacram. c. 26) bei *Liebner* S. 381 u. 382 (wo auch das Weitere zu vergleichen). Im Uebrigen weist Hugo die spitzfindigen Fragen zurück, und ist sich des Bildlichen in der Sprache bewusst. — Auch *Richard* ging in seinem Buche (de trinitate) im Grübeln nicht so weit, als manche der übrigen Scholastiker. Er schliesst sich zwar auch an die Trias von Macht, Weisheit und Liebe an, legt aber den hauptsächlichsten Nachdruck auf die letztere, und erklärt sich auch die Erzeugung des Sohnes aus ihr: Im höchsten Gute ist die Fülle und die Vollkommenheit der Güte, also auch die höchste Liebe; denn es giebt nichts Vollkommneres als die Liebe. Die Liebe (amor) muss aber, um Huld (charitas) zu sein, nicht auf sich, sondern auf anderes gehen. Wo also keine Mehrheit der Personen ist, kann keine Huld sein. Die Liebe gegen die Geschöpfe reicht nicht hin; denn Gott kann nur lieben, was der *höchsten* Liebe würdig ist. Liebte Gott blos sich selbst,

*) Es braucht wohl nicht erwähnt zu werden, wie an diesem willkürlichen Vertheilen der Eigenschaften auf die drei Personen die Schrift ganz unschuldig ist. Mit demselben, wenn nicht mit grösserm Rechte hätte man den Sohn die Liebe, und den Geist die Weisheit oder die Kraft nennen können. Blos die Zurückführung des Logosbegriffs auf den der Sophia im A. T. und die überwiegende speculative Richtung (wonach die *Intelligenz* allem vorausging) führte zu dieser Consequenz des Sprachgebrauchs.

so wäre auch dies die höchste Liebe nicht; er bedar also zur höchsten Liebe einer Person, welche Gott ist u. s. w. Nun aber ist auch dies noch nicht die höchste Liebe. Die Liebe fordert Gesellschaft. Beide (sich einander liebende) Personen wünschen, dass ein Dritter eben so sehr geliebt werde, als *sie* sich gegenseitig lieben; denn keine Gesellschaft in der Liebe leiden zu wollen, wäre ein Zeichen von Schwäche. So lieben denn immer zwei Personen in der Dreieinigkeit einstimmig eine dritte. Die Fülle der Liebe fordert auch die höchste Vollkommenheit, daher die Gleichheit der Personen. . . . Es ist in der Dreieinigkeit kein Grösseres und kein Kleineres, zwei nicht grösser als eine, drei nicht grösser als zwei. Dieses Verhältniss ist freilich unbegreiflich u. s. f. S. auch die Stelle de trin. I, 4 (bei *Hase*, Dogmatik S. 637) und vgl. *Engelhardt* a. a. O. S. 108 ff. *Baur*, Trin. II, S. 536 ff. *Meier* S. 292. — Auch die übrigen an die Mystik sich anlehnenden Scholastiker lehrten auf ähnliche Weise. So *Bonaventura* itinerar. mentis c. 6. *Raimund von Sabunde* c. 49 *). Vgl. auch *Gerson*, sermo I. in festo S. Trin. (bei *Ch. Schmidt* p. 106).

[15] Höchst sinnreich weist *Savonarola* (triumphus crucis lib. III, c. 3 p. 192—196; bei *Rudelbach* S. 366. 367) in allen Creaturen eine gewisse *Procession* oder *Emanation* nach. Je edler und höher diese Creaturen sind, desto vollkommener ist die Procession, je vollkommener, desto innerlicher. Nimm Feuer und führe es zum Holze hin: es zündet dieses an und macht es sich gleich (Assimilation). Aber diese Procession ist sehr äusserlich; denn die Kraft des Feuers wirkt ganz nach aussen hin. Nimm eine Pflanze, und du wirst sehen, dass die Kraft des Lebens innerhalb der Pflanze wirkt, die Feuchtigkeit, welche sie von der Erde an sich zieht, in die Substanz der Pflanze verwandelt, und zuletzt die Blüthe heraustreibt, welche inwendig war. Diese Procession ist viel innerlicher, als die des Feuers; doch noch nicht ganz innerlich, denn sie zieht die Feuchtigkeit an sich von aussen und bringt die Blume äusserlich hervor, und obgleich die Blume mit dem Baume vereinigt ist, wird doch wiederum die Frucht von der Blume nach aussen abgesetzt und löst sich vom Baume ab. — Höher stehen die Potenzen des Gefühllebens. Ich sehe ein Bild und es kommt eine Procession und Emanation von diesem Bilde, welche das Auge bewegt: dieses stellt die Sache der Einbildungskraft oder dem Gedächtnisse vor; doch bleibt die Procession innen, obgleich sie von aussen kommt. Noch höher die Potenzen der Intelligenz, wo Einer, nachdem er etwas vernommen, sich innerlich im Geiste den Begriff davon bildet und sich dessen freut, woraus eine Liebe entsteht, die auch im Denkvermögen bleibt. Freilich ist auch hier noch etwas Aeusserliches (die Wahrnehmung). Doch lässt sich von dieser höchsten und innerlichsten Procession weiter schliessen auf Gott, der alle Vollkommenheit in sich vereinigt, so dass der Vater aus sich gleichsam einen Begriff hervorbringt, der sein ewiges Wort (Logos), und dass von dem Vater und dem Sohne die Liebe ausgeht, welche der heilige Geist ist. Diese Procession ist die

*) Ueber *Raimunds* Trinitätslehre s. *Matzke* S. 54 ff. Unter anderm vergleicht er die drei Personen den drei Formen des Verbums: der Vater ist das Activum, der Sohn das Passivum, der h. Geist das verbum impersonale! *Matzke* S. 44.

vollkommenste, weil sie durchaus nicht von aussen kommt und weil sie in Gott bleibt*). Vgl. *Meier*, Savonarola S. 248 ff.

16 *Wessel*, de magnitud. passion. c. 74, p. 606 (bei *Ullm.* S. 206): «In unserm innern Menschen, der nach dem Bilde und der Aehnlichkeit Gottes geschaffen ist, findet sich eine gewisse Dreieinheit: der Verstand (mens), die Vernunft (intelligentia) und der Wille (voluntas). Diese drei sind gleicherweise unfruchtbar, unthätig, träge, wenn sie von ihrem Urbilde verlassen sind. Unser Verstand ohne Weisheit ist wie das Licht ohne Auge, und welches wäre diese Weisheit, wenn nicht Gott der Vater?**) Das Wort (der Logos) ist das Gesetz und die Richtschnur unserer Urtheile, und lehrt uns in Demuth uns selbst schätzen nach der Wahrheit der Weisheit. Und der Geist beider, die göttliche Liebe, ist die Nahrung für den Willen (Spiritus amborum, Deus charitas, lac est voluntati) — woraus sich dann von selbst die praktische Anwendung ergab.

Eine eigenthümliche Beziehung war auch die der *drei Personen* in der Trinität auf die *Entwicklung der Weltgeschichte*. Mit dem Gesetze, vom Vater (der Macht) gegeben, brach nach *Hugo von St. Victor* (de trib. dieb., bei *Liebner* S. 383 Anmerk.) der Tag der Furcht an; mit der Erscheinung Christi, des Sohnes (der Weisheit), der Tag der Wahrheit; mit der Eingiessung des heil. Geistes (der Liebe) der Tag der Liebe. Ein Fortschritt der Zeiten zu immer höherm Lichte! — *Amalrich von Bena* und die mystisch-pantheistischen Secten deuteten diese drei Zeiten, freilich auf ihre Weise, im Zusammenhange mit chiliastischen Erwartungen (vgl. die Eschatologie).

So sehr im Ganzen die Trinitätslehre unter die Mysterien gerechnet wurde, die uns nur durch Offenbarung bekannt sind (vgl. §. 158), so wurde doch auch darüber gestritten, ob sich Gott auch dem natürlichen Bewusstsein als der dreieinige zu erkennen gebe, und in welcher Weise? Vgl. darüber *Baur*, Trin. II, S. 697 ff.

§. 171.

Lehre von der Schöpfung, Vorsehung, Weltregierung. Theodicee.

Das pantheistische System des *Johannes Scotus Erigena*[1] fand keine Nachahmung bei den orthodoxen Scholastikern; vielmehr wurde von ihnen durchweg der Begriff einer Schöpfung aus Nichts festgehalten[2]. Den Missverstand, als ob das *Nichts* irgendwie die Ursache der Dinge wäre, suchten mehrere unter ihnen durch nähere Deutung dieses Satzes zu beseitigen[3]. — Die mosaische Schöpfungsgeschichte wurde theils buchstäblich, theils wieder allegorisch gefasst[4]. Im Ganzen blieb auch jetzt die Ansicht herrschend, dass die Welt ein Werk der Güte Gottes und vorzüglich um des Menschen willen vorhanden sei[5]; und wenn

---

*) Auch *Savonarola* macht indessen sehr schon auf das Unzureichende unserer Begriffe aufmerksam. «Gott macht es mit uns wie die Mutter mit ihrem Kindlein. Sie sagt nicht zu ihm: Gehe hin und thue das; sondern sie neigt sich zum Kinde herab, und giebt ihren Willen durch abgebrochene Worte und durch Geberden zu erkennen. So neiget Gott sich zu unsern Begriffen herab.» S. *Rudelbach* a. a. O. S. 369.

**) Hier also heisst der *Vater* die *Weisheit*; bei den Scholastikern der *Sohn*. Vgl. oben Note 14.

auch die Mystik leicht dahin führen konnte, das selbstständige Heraustreten der endlichen Creatur als ein sich Loslösen vom Schöpfer, mithin als Abfall zu betrachten, und dadurch die Schöpfung (manichäisch) zu einem diabolischen Werke zu stempeln[6], so ging doch das Gemüth dieser frommen Denker wieder in schöner, heiterer Dichtung auf beim Anblicke der Werke Gottes, so dass sie sich in anbetende Bewunderung verloren[7], während der müssige Grübelgeist des Scholasticismus auch hier in wunderliche Fragen sich verstieg[8]. — Ueber das Böse in der Welt erklären sich die Scholastiker meist in der Weise Augustins, indem sie entweder (wie Thomas von Aquino) das Böse als eine Abwesenheit des Guten und als nothwendig mitgehörend zu einer endlichen Welt betrachten, wobei indessen der Unterschied zwischen dem physischen Uebel und dem moralischen Bösen (Uebel der Strafe und Uebel der Verschuldung) festgehalten wird[9], oder indem sie mit Chrysostomus einen doppelten Willen Gottes annehmen (voluntas antecedens et consequens)[10].

[1] Vgl. oben §. 165 Note 1, u. de divis. nat. II, c. 19 (bei *Münscher v. Cölln* S. 63).

[2] Gott ist nicht nur Bildner (factor), sondern Schöpfer, Urheber (creator) der Materie. So lehrt *Hugo von St. Victor* (Prolog. c. 1; *Liebner* S. 355), und dabei blieben auch die Uebrigen. Blos bei den Platonikern fand die frühere origenistische Ansicht wieder Anklang.

[3] Schon *Fredegis von Tours* vertheidigte die Realität des Nichts, als die unendliche Gattung, aus der alle übrigen Gattungen der Dinge ihre Form haben; vgl. dessen Schrift «de nihilo», u. *Ritter* VII, S. 189 ff. — *Alexander Halesius* unterscheidet (Summ. P. II, quæst. 9, membr. 10) zwischen einem nihilum privativum und negativum, worüber *Münscher von Cölln* S. 61. 62. — *Thomas von Aquino* (P. I, qu. 46, art. 2) bezeichnet die Schöpfung aus Nichts als Glaubensartikel (credibile), aber nicht als einen Gegenstand des Wissens und der Beweisführung (non demonstrabile vel scibile). Qu. 45, art. 2: Quicunque facit aliquid ex aliquo, illud, *ex quo* facit, præsupponitur actioni ejus et non producitur per ipsam actionem. . . . Si ergo Deus non ageret, nisi ex aliquo præsupposito, sequeretur, quod illud præsuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem supra, quod nihil potest esse in entibus nisi a Deo, qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere, quod Deus ex nihilo res in esse producit. Vgl. *Cramer* VII, S. 415 ff. *Baur*, Trin. II, S. 716: «*Dass ihm das Werden, das als Schöpfung aus Nichts bezeichnet wird, kein unmittelbarer Sprung aus dem Nichtsein in das Sein ist, giebt er schon dadurch zu verstehen, dass er Gott als die urbildliche Ursache aller Dinge betrachtet.*» Quæst. 44, art. 2: Dicendum, quod Deus est

prima causa exemplaris omnium rerum. . . . Ipse Deus est primum exemplar omnium. — Wenn bei Thomas und noch mehr bei *Albert d. Gr.* der Emanationsbegriff in den Begriff der Schöpfung hineinspielt (*Baur* a. a. O. S. 723 ff.), so hält dagegen *Scotus* einfach darauf, dass Gott das primum efficiens ist; doch unterscheidet er zwischen einem esse existentiæ und esse essentiæ; beide lassen sich aber in der Wirklichkeit nicht trennen und letzteres hat das erstere zu seiner Voraussetzung, s. lib. II, dist. 1, qu. 2. und andere Stellen bei *Baur* a. a. O. S. 726 ff.

[4] So meint *Hugo von St. Victor,* die Bildung der formlosen Materie in sechs Tagen lasse sich wörtlich nehmen. Der allmächtige Gott hätte es zwar auch anders machen können; allein er wollte gerade auf diese Weise den vernünftigen Wesen vorbildlich zeigen, wie auch sie aus moralischer Ungestalt zu moralischer Wohlgestalt gebildet werden müssen. . . . . In der Bildung des Lichtes vor allem weitern Werk deutete er an, dass ihm überhaupt Werke der Finsterniss nicht gefallen. Mit der Scheidung des Lichtes von der Finsterniss schieden sich zugleich die bösen Engel von den guten. Gott sah das Licht, dass es gut war, und dann erst schied er es von der Finsterniss. So müssen auch wir vorher zusehen, dass unser Licht gut sei, und dann erst unterscheiden u. s. w. Die Beobachtung, dass in der Genesis beim zweiten Tagewerk das וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי־טוֹב fehlt, führt den mystischen Scholastiker zu einer weitern Untersuchung über den Grund dieser Weglassung. Er findet ihn in der Zweizahl, die eine böse Zahl ist, weil sie der Abfall ist von der Einheit. Auch heisst es von den obern Wassern nicht ebenso, wie von den untern, dass sie an *einen* Ort gesammelt worden — weil die Liebe Gottes (das Himmelswasser) ausgegossen ist in unsre Herzen durch den heil. Geist. Diese muss sich ausbreiten und immer höher steigen; die untern Wasser aber (die niedern Begierden der Seele) müssen zusammengehalten werden. Die Fische und Vögel sind aus *einer* Materie, und werden doch an verschiedene Orte gewiesen: Bild der aus *einer* Masse der verderbten Natur Erwählten und Verworfenen, s. *Liebner* S. 256. 257. — Bruder *Berthold* sieht in den drei ersten Tagewerken der Schöpfung den Glauben, die Hoffnung und die Minne (Liebe); bei *Kling* S. 462. 463.

[5] *Joh. Dam.* de fide orth. II, 2 (nach Greg. Naz. und Dion. Areop.): Ἐπεὶ οὖν ὁ ἀγαθὸς καὶ ὑπεράγαθος Θεὸς οὐκ ἠρκέσθη τῇ ἑαυτοῦ θεωρίᾳ, ἀλλ᾽ ὑπερβολῇ ἀγαθότητος εὐδόκησε γενέσθαι τινὰ τὰ εὐεργετηθησόμενα καὶ μεθέξοντα τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παράγει καὶ δημιουργεῖ τὰ σύμπαντα, ἀόρατά τε καὶ ὁρατὰ, καὶ τὸν ἐξ ὁρατοῦ καὶ ἀοράτου συγκείμενον ἄνθρωπον. — *Petr. Lomb.* sentent. II, dist. I C: Dei tanta est bonitas, ut summe bonus beatitudinis suæ, qua æternaliter beatus est, alios velit esse participes, quam videt et communicari posse et minui omnino non posse. Illud ergo bonum, quod ipse erat et quo beatus erat, *sola bonitate, non necessitate* aliis communicari voluit. . . . Litt. D: Et quia non valet ejus beatitudinis particeps existere aliquis, nisi per intelligentiam (quæ quanto magis intelligitur, tanto plenius habetur), fecit Deus *rationalem creaturam,* quæ summum bonum intelligeret et intelligendo amaret et amando possideret ac possidendo frueretur. . . . Litt. F: Deus perfectus et summa bonitate plenus, nec augeri potest nec minui. Quod ergo rationalis creatura facta est a Deo, referendum est ad creatoris bonitatem et ad creaturæ utilitatem. Vgl. *Alan. ab Ins.* II, 4

bei *Pez* T. I, p. 487. 488). — Auch *Hugo von St. Victor* sagt c. I (bei *Liebner* S. 357. 358): «Die Schöpfung der Welt hatte den Menschen, die des Menschen *Gott* zum Endzwecke. Die Welt sollte dem Menschen, und der Mensch Gott dienen, das letztere jedoch nur zu des Menschen eignem Vortheil, der in diesem Dienst seine Seligkeit finden sollte, da der allgenugsame Gott selbst fremden Dienstes nicht bedurfte, so dass dem Menschen beides, d. i. Alles zuflösse, das Gut unter ihm und das Gut über ihm, jenes zur Nothdurft, dieses zur Seligkeit, jenes zum Nutzen und Gebrauch, dieses zum Genuss und Besitz. So war der Mensch, obgleich später geschaffen, doch Ursache von allem unter ihm, und *daher* die hohe Würde der menschlichen Natur.» — *Thomas von Aquino* setzt in Gott keinen andern Zweck, als die Mittheilung seines Wesens. Summæ P. I, qu. 45, art. 4: Primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem, quæ est ejus bonitas. Et unaquæque creatura intendit consequi suam perfectionem, quæ est similitudo perfectionis et bonitatis divinæ. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium.... Et Deo ipse solus est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem. Vgl. *Cramer* VII, S. 414. 415. *Baur*, Trin. II, S. 731. 732. *Ritter* VIII, S. 284 ff.

[6] So sind dem Verfasser der Deutschen Theologie (gleich Cap. I.) Creatürlichkeit, Geschaffenheit, Ichheit, Selbstheit synonyme Begriffe mit Weltliebe, Creaturliebe, eigner Liebe, eignem Willen, natürlichem fleischlichen Sinne und fleischlicher Lust. Die Creatur muss ausgehen, soll Gott eingehen. Es ist ihm Sünde, wenn man «die geschaffenen Dinge für *etwas* hält und achtet, die doch — *nichts* sind». Freilich erklärt das Folgende, dass die geschaffenen Dinge ihr Sein nur in Gott haben: «Ausser dem Vollkommenen oder ohne dasselbe ist kein wahres Wesen, und hat kein Wesen anders denn in dem Vollkommenen, sondern es ist ein Zufall oder ein Glanz und Schein, der kein Wesen ist oder kein Wesen hat, ohne im Feuer, daraus der Schein ausgehet, nicht anders, als wenn ein Glanz vom Feuer oder Licht oder der Sonne ausgehet oder ausgeusst.» — Die manichäische Ansicht zog sich besonders durch die *Ketzergeschichte* des Mittelalters hindurch. So sagt der Franciscaner *Berthold* in einer Predigt (bei *Kling* S. 305; *Wackernagel*, Leseb. I, Sp. 678): Sô sprechent etteliche kezer und gleubent sîn, daz der tiufel den menschen geschüefe, dô geschüef unser herre die sêle drin. Vgl. *Ermengardi* opusc contra hæreticos, qui dicunt et credunt mundum istum et omnia visibilia non esse a Deo facta, sed a Diabolo, von *Gretser* herausg. in bibl. max. P. T. XXIV, p. 1602. *Gieseler*, KG. II, 2 S. 501.

[7] *Heinrich Suso* (c. 54; bei *Diepenbrock* S. 208): «Nun lass uns eine Weile allhier bleiben, und lass uns speculiren den hohen würdigen Meister in seiner Gethat. Lug über dich und um dich, in die vier Enden der Welt, wie weit, wie hoch der schöne Himmel ist in seinem schnellen Lauf, und wie adelig ihn sein Meister gezieret hat mit den sieben Planeten; deren ein jeglicher ohne allein den Mond viel grösser ist denn alles Erdreich; und wie er gepreiset (geschmückt) ist mit der unzähligen Menge des lichten Gestirns. Ach, so die schöne Sonne ungewölket heiterlich aufbricht in der sommerlichen Zeit, was sie dann emsiglich Frucht und Gutes dem Erdreich giebt; wie Laub und Gras aufdringen, die schönen

Blumen lachen, Wald und Haide und Auen von der Nachtigall und der kleinen Vöglein süssem Gesang wiederhallen, alle Thierlein, die von dem argen Winter verschlossen waren, sich hervormachen und sich freuen und sich zweien, wie in der Menschheit Jung und Alt von wonnegebärender Freude sich fröhlich geberden. *Ach, zarter Gott, bist du in deiner Creatur also minniglich, wie bist du dann in dir selbst so gar schön und wonniglich!* — Lug fürbass, ich bitte dich, und schaue die vier Elemente, Erdreich, Wasser, Luft und Feuer, und alles das Wunder, das darin ist von mancherlei Ungleichheit, von Menschen, von Thieren, von Vögeln und Fischen und Meerwundern, das rufet und schreit allesammt Lob und Ehre der grundlosen Ungemessenheit, die in dir ist! Herr, wer erhält dies alles? wer speiset es? Du beräthst es alles, ein Jegliches in seiner Weise, Gross und Klein, Reich und Arm, du Gott, du thust es, du Gott wahrlich Gott bist!»

[8] *Joh. Dam.* de fid. orth. II, 5 ss. handelt die ganze Naturwissenschaft (Kosmographie, Astronomie, Physik, Geologie u. s. w.), so weit sie ihm bekannt war, in dem locus de creatione ab, und ihm folgten hierin auch die Scholastiker. Vgl. *Cramer* VII, S. 388 ff. — Indem man aber die Naturforschung in das Gebiet der Dogmatik hineinzog, glaubte man auch ihr durch die Kirchenlehre Fesseln anlegen zu können. So wurde es möglich, dass z. B. zu Bonifacius' Zeit die Behauptung des Priesters Virgilius, es gebe Antipoden, als eine Ketzerei angesehen wurde, s. *Schröckh* XIX, S. 219. 220.

Ein Zusatz zu der Lehre von der Schöpfung ist die Beantwortung der Frage, ob die Schöpfung die Handlung blos *einer* Person sei? Mit der frühern Kirche entschieden sich auch die Lehrer dieser Periode dahin, dass alle *drei* Personen der Trinität an ihr Theil haben: *Thom. Aq.* qu. 45, art. 6. *Cramer* VII, S. 416. Uebrigens blieb auch dies mehr ein speculativer Satz. Ueberwiegend dachte man sich die Schöpfermacht im Vater, schon darum, weil man ihm die *Macht* zuwies; wenngleich auch z. B. in dem Liede: Veni Creator Spiritus — der praktisch-liturgische Ausdruck variirte.

[9] Schon *Anselm* lehrte, dass *diese* Welt die beste sei (omne quod est, recte est, dial. de ver. c. 7), und ebenso stimmte *Abälard* dem Plato bei (im Timæus): Deum nullatenus mundum meliorem potuisse facere, quam fecerit (introd. ad theol. III, c. 5; bei *Münscher v. Cölln* S. 70); doch wurde dieser Satz von Andern bestritten (vgl. §. 167, Note 7). — Nach *Alexander von Hales* hat jedes Individuum seine eigne Vollkommenheit, wenn es auch in Rücksicht auf das Ganze unvollkommen scheinen sollte; s. *Cramer* VII, S. 413. — Ueber das Wesen des Bösen spricht sich *Thomas von Aquino* qu. 48 u. 49 ganz im augustinischen Sinne aus: Das Böse ist nichts für sich selbst Bestehendes, sondern Abwesenheit und Mangel des Guten. Auch ist das Böse nöthig, damit ein *Gradunterschied* möglich sei, ja die Unvollkommenheit der einzelnen Dinge gehört sogar zur Vollkommenheit der Welt (Summ. P. I, qu. 48, art. 2; bei *Münscher v. Cölln* S. 74; *Cramer* S. 420 ff.). Sehr wohl weiss aber Thomas das sittliche Böse hiervon auszunehmen. Dieses ist nicht blos Mangel, sondern es fehlt dem sittlich-bösen Individuum etwas, *was ihm nicht fehlen sollte;* darum kommt auch der Begriff des Bösen dem Uebel der Verschuldung (malum culpæ) mehr zu, als dem Uebel der Strafe (malum pœnæ). (Vgl. Tertull. advers. Marc. II, 14.)

[10] Die Lehre von der *Vorsehung* und der *Theodicee* wurde von den

Scholastikern gewöhnlich bei den Eigenschaften Gottes, und zwar beim göttlichen Willen verhandelt. Ja nach *Hugo von St. Victor* ist die Vorsehung Gottes selbst eine Eigenschaft, nämlich *die* Eigenschaft Gottes, nach welcher er für alles sorgt, was er geschaffen hat, nichts verlässt, was ihm angehört, und jedem giebt, was ihm zukommt und recht ist. Von der *Anordnung* (dispositio) Gottes hängt es nun ab, *dass* das Gute geschieht, und *wie* es geschieht. Nicht so das Böse. Nur *wie* dieses geschieht, hängt von Gott ab, nicht *dass* es geschieht, denn Gott thut nicht das Böse selbst; wenn es aber geschehen ist, lässt er es nicht ungeordnet (malum ordinabile est), de sacram. c. 19—21 (bei *Liebner* S. 366; *Cramer* S. 274 ff.). Ueber das θέλημα προηγούμενον u. s. w. vgl. oben S. 271. und *Joh. Damasc.* de fide orth. II, 29. Das θέλημα προηγούμενον (antecedens) nannten die Scholastiker auch voluntas beneplaciti, das ἑπόμενον (consequens) auch voluntas signi (Willenszeichen, Willensäusserung). Vgl. *Liebner*, Hugo von St. Victor S. 386. *Petr. Lomb.* lib. I, dist. 45 F. *Alex.* summ. P. I, qu. 36, membr. 1. — *Thomas von Aquino* leugnet das einemal, dass das Böse von Gott komme, das andremal giebt er es zu. Sofern das Böse einen Mangel voraussetzt, kann es nicht in Gott liegen; denn Gott ist die höchste Vollkommenheit. Sofern es in der Corruption gewisser Dinge besteht, diese Corruption aber selbst wieder zur Vollkommenheit des Universums gehört, so kommt es allerdings ex consequenti und quasi per accidens aus Gott. Wir können des Thomas Theodicee in den Satz zusammenfassen (Summa theol. P. I, qu. 15, art. 3): Malum cognoscitur a Deo non per propriam rationem, sed per rationem boni. Vgl. *Baur*, Trin. II, S. 734 ff. *Ritter* VIII, S. 285 und die dort weiter angeführten Stellen. *Münscher v. Cölln* S. 72. 73. *Cramer* S. 264 ff.

§. 172.

Engel und Teufel.

An die von Pseudo-Dionys gegebene Classification der Engel schlossen sich *Johann von Damascus* u. a.[1] an. Dass die Engel geistige Substanzen und gut geschaffen seien, wurde auf der lateran. Synode (1215) von Innocenz III. als Kirchendogma ausgesprochen[2]. In Betreff der nähern Bestimmungen aber über das Wesen und die Geschäfte der Engel, über ihr Verhältniss zu Gott, zur Welt, zu den Menschen und zur Erlösung blieb manches der dichtenden und ahnenden Speculation überlassen, die denn nicht selten in das Gebiet der Willkür sich verlor[3]. Tiefer noch als der Glaube an Engel griff in den germanischen Volksglauben die Vorstellung vom Teufel ein, die bald auf eine schauerliche Weise mit dem Zauber- und Hexenglauben des Mittelalters in Verbindung trat, bald aber auch wieder leicht und humoristisch gefasst, in Sagen und Volksmährchen verwebt wurde[4]. Diese lebendige und nationale

Auffassung des Teufels kommt dogmengeschichtlich eben so sehr in Betracht, als die schulgerechten, meist auf frühern Bestimmungen ruhenden Theoreme der Scholastiker[5]. Von religiöser Bedeutung ist immer nur das, dass der Teufel niemand zum Bösen zwingen kann, während er selbst ewig der Verdammniss preisgegeben ist[6]. Er und die mit ihm verbundenen bösen Geister fühlen ihren Strafe, freuen sich aber zugleich über die Qual der Verdammten: dies ihre einzige, der teuflischen Gesinnung würdige Entschädigung[7].

[1] De fide orth. II, 3. Die Scholastiker folgten meist dieser Eintheilung. So werden von *Hugo von St. Victor* die pseudo-dionysischen Engelordnungen und -namen (de sacram. I, 5) «*nur ganz kurz genannt und erklärt; ein Beweis von Hugo's richtigem Gefühl!*» *Liebner* S. 395. Vgl. *Lomb.* sent. lib. II, dist. 9 A. u. *Thom. Aq.* summ. P. I, qu. 108 (bei *Münscher v. Cölln* S. 65).

[2] Conc. lateran. IV, c. I. bei *Mansi* T. XXII, p. 982 (*Münscher v. Cölln* a. a. O.).

[3] Mit Augustin nahmen die meisten Scholastiker an, dass die Engel *mit* der übrigen Natur und nur insofern *vor* ihr geschaffen seien, als sie ihr an Würde vorangehen. So *Hugo von St. Victor* (bei *Liebner* c. 28 u. 29, S. 392), *Alexander von Hales*, *Thomas von Aquino*, *Bonaventura* u. s. w. (bei *Cramer* VII, S. 426). Eine religiös nicht unwichtige Beobachtung ist die, dass die Engel nur als isolirte Geschöpfe Gottes dastehen und nicht unter sich eine Gesammtheit bilden, wie die Menschen; weshalb auch der Fall einzelner nicht den Fall der ganzen Engelwelt nach sich zog. Vgl. z. B. *Anselm* cur Deus homo II, 21: Non enim sic sunt omnes angeli de uno angelo, quemadmodum omnes homines de uno homine. «*Es giebt eine Menschheit, aber keine Engelheit*» *Hasse* II, S. 391. Nach den Bestimmungen der spätern Scholastiker unterscheiden sich die Engel von den menschlichen Seelen 1) physisch (sie brauchen nicht nothwendig einen Körper); 2) logisch (sie gelangen nicht durch Schlüsse zur Erkenntniss); 3) metaphysisch (sie denken nicht durch Bilder, sondern vermöge unmittelbarer Anschauung); 4) theologisch (sie können nicht schlimmer und besser werden), welchen letztern Satz jedoch Alexander von Hales nur mit Schüchternheit behauptet. Als unkörperliche Creaturen sind sie nicht aus Form und Materie zusammengesetzt; gleichwohl ist bei ihnen actus und potentia nicht identisch, wie bei Gott. Auch giebt es (nach Thomas) nicht zwei Engel von derselben Species, worin ihm jedoch Duns Scotus widerspricht. Es wurde gefragt: ob das Denken die Substanz des Engels ausmache? Dies wird verneint. Gleichwohl ist nach Thomas das Denken des Engels nie blos ein potentielles, sondern zugleich ein actuelles. Das Erkennen der Engel ist ein rein apriorisches, und je höher ein Engel steht, desto allgemeiner sind die Begriffe, durch die er erkennt. Nach Scotus dagegen haben die Engel ein empirisches Erkenntnissvermögen (intellectum agentem et possibilem). Nach Andern ist ihre Erkenntniss entweder eine matutina (cognitio rerum

n verbo), oder vespertina (cognitio rerum in se), oder endlich meridiana aperta Dei visio). Vgl. *Bonaventura*, compend. II, c. 15. Uebrigens eicht die Erkenntniss der einen Engel weiter, als die der andern. So haben die einen das Geheimniss der Menschwerdung vorhergewusst, die andern nicht. Die Engel haben auch eine Sprache; aber keine sinnliche, sondern eine intellectuelle. Sie haben einen Ort, d. h. sie sind nicht allgegenwärtig wie Gott, aber bewegen sich unendlich schnell von einem Orte zum andern, und durchdringen die Räume leichter als der Mensch. Es wurde gefragt: ob sie Wunder thun können? ob ein Engel auf des andern Willen Einfluss habe? S. *Cramer* a. a. O. (meist nach Alexander von Hales und Thomas Aq.) u. *Baur*, Trin. II, S. 751 ff. — Auch die Idee der *Schutzengel* wurde von *Petr. Lomb.* u. a. festgehalten; s. Sent. II, dist. II A (*Münscher von Cölln* S. 66). Seltsam ist auch die Vorstellung von einem *Hass* der Engel gegen die sündigen Menschen, wovon *Bertold* in einer seiner Predigten spricht (bei *Kling* S. 18. 20): Täglich rufen sie beim Anblick der Sünder: Herr, lass uns sie tödten! Er aber beschwichtigt sie und ermahnt sie, das Unkraut wachsen zu lassen unter dem Weizen. — Die Verständigern unter den Scholastikern entschlugen sich indessen der weitern Fragen auf diesem Gebiete. So *Hugo von St. Victor*: «*Wir wandeln unter diesen Dingen gleichsam mit verbundenen Augen schüchtern umher und tasten mit dem Sinne unserer schwachen Erkenntniss nach dem für uns Unbegreiflichen.*» *Liebner* S. 393. — Gleicherweise *Tauler*, Pred. auf St. Michaelis (Bd. III, S. 145): «Mit welchen Worten man möge und soll reden von diesen lautern Geistern, das weiss ich nicht, denn sie haben weder Hände, noch Füsse, noch Bilde, noch Form, noch Materie, und welches Wesen dieser keines hat, das kann kein Sinn begreifen; wie sollte man davon sprechen können? *Was* sie sind, das ist uns unbekannt; und das ist kein Wunder, denn wir kennen uns selbst nicht, unsern Geist, von dem wir Menschen sind und von dem wir alles haben, was wir Gutes haben: wie sollten wir denn diesen überschwenglichen Geist erkennen, dessen Adel fern übertrifft allen Adel, den die Welt mit einander haben mag. *Darum reden wir von ihren Werken gegen uns, und nichts von ihrem Wesen.*» Gleichwohl schliesst sich Tauler mit seiner Zeit an die hierarchia cœlestis des Dionys an.

[4] «*Auffallend ist es, dass der Teufel im Mittelalter viel von seiner Furchtbarkeit und Grässlichkeit verloren zu haben und mehr die Rolle eines verschmitzten Betrügers und lustigen Gesellen zu spielen scheint . . , ein bocksähnlicher Faun, der mehr verlacht als gefürchtet ist.*» *Augusti*, DG. S. 320. Vgl. *Grimm*, deutsche Mythologie S. 549 ff. *Hase*, Gnosis I, S. 263. *Koberstein*, Sage vom Wartburgkriege S. 67. 68. (Die Hexenprocesse kamen erst gegen Ende unserer Periode, im 15. Jahrhundert, recht in Gang, und von da an wurde auch der Glaube an die Macht des Teufels unheimlicher und furchtbarer.)

[5] Ueber den Fall des Teufels schrieb *Anselm* eine eigene Abhandlung (de casu Diaboli). Seine Hauptidee c. 4 ist: Peccavit volendo aliquod commodum, quod nec habebat, nec tunc velle debuit, quod tamen ad augmentum beatitudinis esse illi poterat. . . . Peccavit et volendo quod non debuit, et nolendo quod debuit, et palam est, quia non ideo voluit, quod volendo illam [justitiam] deseruit. . . . At cum hoc voluit, quod Deus illum velle nolebat, voluit inordinate similis esse Deo — quia propria

voluntate, quæ nulli subdita fuit, voluit aliquid. Solius enim Dei esse debet, sic voluntate propria velle aliquid, ut superiorem non sequatur voluntatem. Non solum autem voluit esse æqualis Deo, quia præsumsit habere propriam voluntatem, sed etiam major voluit esse, volendo, quod Deus illum velle nolebat, quoniam voluntatem suam supra voluntatem Dei posuit. Vgl. *Hasse* II, S. 393 ff. Die Meisten blieben dabei, dass der *Stolz* die Hauptursache des Falles gewesen; doch findet *Duns Scotus* den Ausdruck luxuria noch bezeichnender (lib. II, dist. 3, p. 544; *Baur*, Trin. II, S. 771 ff.). — Nach Jes. 14, 2 wurde der Satan dem Lucifer identificirt, so dass nun auch diese Benennung des Teufels eine constante wird *). Zugleich zog nach Anselm (im Grunde schon nach Augustin, enchiridion c. 29) eben dieser Fall die Schöpfung des Menschen nach sich, die dafür einen Ersatz bieten und die in der Zahl der erwählten Geister entstandene Lücke wieder ausfüllen sollte (cur Deus homo c. 16—18). Dieser Gedanke ward auch von *Hugo von St. Victor* und *Petr. Lomb.*, jedoch etwas modificirt, aufgefasst; s. *Liebner* S. 395. Nach *Alexander von Hales* fielen aus allen Klassen von Engeln etliche, doch ist die Zahl der gefallenen geringer, als derer, die aufrecht blieben. Nach *Duns Scotus* können sogar die gefallenen Engel sich bis zum Wollen des Guten erheben, aber es bleibt eben bei der volitio und kommt nie zur That (dist. 7, p. 577; *Baur* a. a. O. S. 786). Eigentliche Wunder können die bösen Engel so wenig als die guten thun; doch können sie auf die Körperwelt einwirken, wenn auch ihre Macht nicht so weit geht (wie der Volksglaube annahm), Menschen in andere Körper, z. B. in Wölfe oder Vögel zu verwandeln (s. *Cramer* S. 44). Die Scholastiker haben auch das Ihrige zur Aufklärung beigetragen!

[6] *Thom. Aqu.* I, qu. 64. Besonders ist die Macht des Satans eingeschränkt seit der Erscheinung Christi (vgl. *Cramer* S. 447). Dass die bösen Engel auch wieder erlöst werden könnten (wie Orig. annahm), ist nach *Anselm* unmöglich. Cur Deus homo II, c. 21: Sicut enim homo non potuit reconciliari nisi per hominem Deum (siehe unten §. 179), qui mori posset .... ita angeli damnati non possunt salvari nisi per angelum Deum, qui mori possit .... Et sicut homo per alium hominem, qui non esset ejusdem generis, quamvis ejusdem esset naturæ, non debuit relevari, ita nullus angelus per alium angelum salvari debet, quamvis omnes sint unius naturæ, quoniam non sunt ejusdem generis sicut homines. Non enim sic sunt omnes angeli de uno angelo, quemadmodum omnes homines de uno homine. Hoc quoque removet eorum restaurationem, quia sicut ceciderunt nullo alio suadente ut caderent, ita nullo alio adjuvante resurgere debent: quod est illis impossibile.

[7] *Cramer* a. a. O. S. 448: «*Sie freuen sich wohl des Bösen und des Schadens, den sie den Menschen zufügen, aber diese Freude ist eine Freude voll Bitterkeit, und bereitet ihnen desto empfindlichere Strafen.*» Uebrigens ist nach *Joh. Wessel* (de magnit. pass. c. 38, p. 532; bei *Ullmann* S. 236)

*) *Bonaventura*, comp. II, 28: Dictus est autem Lucifer, quia præ cæteris luxit suæque pulchritudinis consideratio eum excæcavit. Von den ältern Kirchenlehrern hat blos Euseb (demonstr. ev. IV, 9) die Beziehung des Lucifer auf den Teufel. Hieronymus und Augustin nennen ihn niemals so. Vgl. *Grimm* a. a. O. S. 550 Anm.

las grösste und erste Elend für den Satan (den Drachen), klar zu wisn, dass Gott ewig selig in sich selbst ist. ... Das zweite Elend ist, zu hen an sich selbst und allen andern, dass Gott dem Lamme als Sieger nen Namen über alle Namen gegeben hat. ... Das dritte Elend ist, dass ›r Satan selbst mit der ganzen Schaar der Finsterniss dem Lamme ese Siegeskrone bereitet hat.»

DRITTER ABSCHNITT.

Anthropologie.

§. 173.

Allgemeine Bestimmungen.

In der griechischen Kirche blieb es bei den frühern estimmungen der Väter, welche *Johannes Damascenus* ımmelte und weiter ausführte[1]. Die dichotomistische Einеilung des Menschen in Seele und Leib, an die er sich ıschliesst, blieb auch bei den Abendländern die vorherrhende. Während aber *Johannes Scotus Erigena* die Körеrlichkeit des Menschen und seine Creatürlichkeit überıupt als eine Folge der Sünde betrachtete[2], erkannten *Joh. amascenus* und die *Victoriner* in der Verbindung der Seele ıit dem Leibe eine höhere Absicht Gottes und einen sitthen Wink für den Menschen[3]. Der Creatianismus, der hon in der vorigen Periode dem Traducianismus den Sieg reitig gemacht hatte, erhielt noch nähere Bestimmungen[4]. ie Psychologie der Mystiker verwob sich in ihr ganzes, ıf subjective Erfahrung begründetes System und führte denfalls mehr in die Tiefen religiöser Selbstbeobachtung ırück, als die nach aussen gekehrten Spitzfindigkeiten der cholastiker[5].

[1] Wie man in die Lehre von der Schöpfung die Kosmologie hineinzog, verband man mit der theolog. Lehre vom Menschen die ganze Psyologie und Physiologie, wobei man vorzüglich auf der Physik des Arioteles fusste. So handelt *Joh. Damasc.* de fide orth. II, 12—28 von den er Temperamenten (humoribus, χυμοῖς) des Menschen (entsprechend den er Elementen der Welt), von den verschiedenen Seelenthätigkeiten u. s. f. bleiben ihm überall die Hauptbestimmungen der frühern Lehrer von er menschlichen *Freiheit* u. s. w. (Vgl. besonders c. 25—28.)

[2] De div. nat. IV, 10: Non enim homo, si non peccaret, inter partes ıundi administraretur, sed universitatem omnino sibi subditam admini-

straret, nec corporeis his sensibus mortalis corporis ad illum regendum uteretur, verum sine ullo sensibili motu vel locali vel temporali, sola rationabili contuitu naturalium et interiorum ejus causarum facillimo rectæ voluntatis usu secundum leges divinas æternaliter ac sine errore gubernaret.

[3] *Joh. Dam.* l. c. c. 12. — Nach *Hugo von St. Victor* (bei *Liebner* S. 395) ist die Verbindung der Seele mit dem Leib ein Vorbild der mystischen Verbindung Gottes mit dem Menschen. So auch nach *Richard* (bei *Engelhardt* S. 181). Auch der *Lombarde* (sent. lib. I, dist. 3. 9, und lib. II, dist. 17) schloss sich dieser Meinung an. Eine ausführlichere Seelenlehre findet sich bei *Thomas von Aquino*, Summa P. I, qu. 75—90 (*Cramer* VII, S. 473).

[4] *Negativ*, gegen den Traducianismus, *Anselm* de conceptu virginali c. 7: Quod autem mox ab ipsa conceptione rationalem animam habeat (homo), nullus humanus suscipit sensus; *positiv* für den Creatianismus *Hugo von St. Victor* de sacram. P. VII, lib. I, c. 30: Fides catholica magis credendum elegit animas quotidie corporibus vivificandis sociandas de nihilo fieri, quam secundum corporis naturam et carnis humanæ proprietatem de traduce propagari. Vgl. *Liebner* S. 446. Besonders merkwürdige und abstruse Gründe gegen den Traducianismus führt *Rob. Pulleyn* an (bei *Cramer* VI, S. 474), und entschieden spricht sich für den Creatianismus der *Lombarde* aus, Sent. lib. II, dist. 17 C: De aliis (den Seelen nach Adam und Eva) certissime sentiendum est, quod in corpore creentur. Creando enim infundit eas Deus, et infundendo creat. — Einen Unterschied zwischen der anima sensitiva und intellectiva (ähnlich dem frühern zwischen ψυχή und πνεῦμα oder νοῦς) macht *Thomas Aqu.* P. I, qu. 118, art. 1. Die erstere, als dem Physischen verwandte, pflanzt sich auch physisch fort, die letztere wird von Gott geschaffen. Genauere Bestimmungen giebt *Odo von Cambrai* (1113) de peccato originali libb. II (in maxima bibl. PP. Lugd. T. XXI, p. 230—234), vgl. *Schröckh* XXVIII, S. 436. Er bezeichnet den Creatianismus als die *rechtgläubige* Ansicht. — Popular anschaulich macht den Creatianismus der Bruder *Berthold* in seinen Predigten (bei *Kling* S. 209; *Grimm* S. 206): Als daz kint lebende wirt in siner muoter libe, sô giuzet im der engel die sêle în, der almehtige got giuzet die sêle mit dem engel în. — Die Präexistenz der Seelen hatte noch einen Vertheidiger an *Fredegis von Tours* im 9. Jahrhundert, s. *Ritter* VII, S. 190. 191.

[5] Ueber die mystische Psychologie der Victoriner s. *Liebner* S. 334 ff. Die drei erkennenden Grundkräfte der Seele sind imaginatio, ratio (eher Verstand als Vernunft), intelligentia. Der ersten entspricht die cogitatio, der zweiten die meditatio, der dritten die contemplatio. — Eine Schrift, die den frühern Scholastikern sowohl, als den Mystikern zum Leitfaden diente, war die dem Hugo von St. Victor zugeschriebene, wahrscheinlich aber dem Abt *Alcherus von Stella* (1147) zugehörige Schrift: de anima libb. IV (in Opp. Hugonis ed. Rothomag. T. II, p. 132 ss.; bei *Liebner* S. 493 ff. und *Engelhardt* DG. II, S. 119). — Ebenso schlossen sich *Bonaventura* und *Gerson* an diese Psychologie an. Auch bei dem erstern ist der Hauptbegriff das *Schauen*. Wir schauen alle Dinge in Gott durch ein übernatürliches Licht u. s. f. (vgl. oben §. 161). Auch *er* unterscheidet Empfindung, Einbildungskraft, Vernunft (Verstand), Intellectus, das Höchste im Geiste, und die Synteresis oder das Gewissen. — *Gerson* (de theol.

nyst. consid. X—XXV) theilt überhaupt das Wesen der Seele in zwei Grundkräfte (vis cognitiva et vis affectiva). Er ordnet dann wieder die erstere von oben herab also: intelligentia simplex (reines Anschauungsvermögen), ratio (Verstand), sensualitas (Vermögen der Sinnenerkenntniss). Sie verhalten sich wie contemplatio, meditatio, cogitatio. Die vis affectiva ist in ihrer höchsten Steigerung *Synteresis**), dann appetitus rationalis, endlich appetitus animalis, s. *Hundeshagen* S. 37 ff. *Ch. Schmidt* p. 76 ss.

§. 174.

Unsterblichkeit der Seele.

Die Behauptung einiger früherer griechischen Lehrer, dass die ψυχή als solche nicht unsterblich sei, sondern erst in ihrer Verbindung mit dem πνεῦμα es werde, wurde in der griechischen Kirche von *Nicolaus von Methone* wiederholt[1], und wenn auch von den Scholastikern des Abendlandes die Unsterblichkeit der Seele allgemein als eine *theologische* Wahrheit gelehrt wurde, so stritten sich doch die Hauptanführer ihrer Secten, *Thomas* und *Scotus*, darüber, ob auch in der Vernunft hinlängliche Beweisgründe für dieselbe zu finden seien[2]. *Raimund von Sabunde* gründete, wie den Gottesglauben, so auch den Glauben an Unsterblichkeit auf die Idee der Freiheit und die Nothwendigkeit einer sittlichen Zurechnung[3]. Besonders aber bemühten sich die Platoniker gegen Ende unserer Periode, im Gegensatz gegen die Aristoteliker, die Unsterblichkeit der Seele zu erweisen[4]. Endlich wurde 1513 auf der lateranensischen Synode, die Leo X. halten liess, die natürliche Unsterblichkeit der Seele zu einem kirchlichen Glaubenssatze gestempelt, und die Unterscheidung zwischen theologischen und philosophischen Wahrheiten als eine unstatthafte beseitigt[5].

[1] *Joh. Dam.* lehrte de fide orth. II, 12 (p. 179 *le Quien*) einfach von der Seele, sie sei ἀθάνατος. Dagegen *Nicolaus von Methone* (refut. p. 207. 208; bei *Ullmann* S. 89 u. 90): «Nicht jede Seele ist unvergänglich und unsterblich, sondern nur die vernünftige, höher-geistige und göttliche, welche vermittelst der Theilnahme an der Gnade durch die Tugend vollendet ist; denn die Seelen der unvernünftigen Wesen und noch mehr der Pflanzen, weil sie von den Körpern, welche zusammengesetzt sind und

*) Synteresis est vis animæ appetitiva, suscipiens immediate a Deo naturalem quandam inclinationem ad bonum, per quam trahitur insequi motionem boni ex apprehensione simplicis intelligentiæ præsentati, bei *Liebner* S. 340. Vgl. *Bonavent.* comp. II, 51.

in ihre Elemente wieder aufgelöst werden können, untrennbar sind, können auch mit den Dingen, danen sie einwohnen, zu Grunde gehen.» Womit zu vergleichen refut. p. 120: «Wenn etwas Geschaffenes ewig ist, so ist es das nicht an und für sich und durch sich selbst, sondern durch die Güte Gottes; denn alles Geschaffene und Gemachte hat einen Anfang des Seins, und behält seine Existenz nur durch die Güte des Schöpfers.»

[2] Der enge Anschluss an Aristoteles musste die Scholastiker darauf führen, zu untersuchen, in welchem Sinne ihr Meister selbst eine Unsterblichkeit der Seele lehre, wenn er das Wesen derselben dahin bestimmte, dass sie sei ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ (de anim. II, 1). Vgl. *Münscher von Cölln* S. 90. Das Christenthum lehrte aber ohne Widerspruch die Unsterblichkeit der Seele, und es blieb also nichts übrig, als entweder den alten Unterschied von natürlicher und durch Gnade mitgetheilter Unsterblichkeit wieder aufzunehmen, was aber nur bei der Trichotomie möglich war, oder einen Zwiespalt zwischen theologischen und philosophischen Wahrheiten einzugestehen. Die Unterscheidung, welche *Thomas von Aquino* machte zwischen der anima sensitiva und intellectiva (§. 173, Note 4), machte es ihm möglich, blos der letztern Unsterblichkeit zuzuschreiben. Vgl. Summa P. I, qu. 76, art. 6, wo er sich wirklich dahin beschränkt, zu sagen: Animam humanam, quam dicimus *intellectivum principium*, esse incorruptibilem. Der intellectus ist ihm auch das, was sich über Raum und Zeit (hic et nunc) erhebt, während der sensus in diesen Kategorien und in einer von daher entlehnten bildlichen Erkenntnissweise (intelligere cum phantasmate) befangen bleibt. Aehnlich nun, wie Anselm aus dem Vorhandensein der Idee auf Gott selbst schliesst, führt auch Thomas für die Unsterblichkeit der Seele einen *ontologischen* Beweis: Intellectus apprehendit esse absolute et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis. Vgl. *Engelhardt*, DG. II, S. 123. — Der mehr nominalistische *Scotus* behauptete dagegen: Non posse demonstrari, quod anima sit immortalis (comm. in M. sentent. lib. II, dist. 17, qu. 1; vgl. lib. IV, dist. 43, qu. 2). Dagegen *Bonaventura* de nat. D. II, 55: Animam esse immortalem, auctoritate ostenditur et ratione. — Ueber weitere Versuche von Beweisen: des *Moneta von Cremona* (zwischen 1220 u. 1250), *Wilhelm von Auvergne* (Bischof von Paris 1228—1249), *Raimund Martini* (in der pugio fidei adv. Maur. P. I, c. 4), vgl. *Münscher von Cölln* S. 91. 92.

[3] Theol. naturalis tit. 92: Quoniam ex operibus hominis, in quantum homo est, nascitur meritum vel culpa, quibus debetur punitio vel præmium, et cum homo, quamdiu vivat, acquirit meritum vel culpam, et de illis non recipit retributiones nec punitiones dum vivit, et ordo universi non patitur, quod aliquid quantumcunque modicum remaneat irremuneratum neque impunitum: ideo necesse est, quod remaneat liberum arbitrium, quo fiat radix meritorum et culparum, ut recipiat debitum et rectam retributionem sive punitionem; quod fieri non posset, nisi remaneret liberum arbitrium. Unde cum culpa vel meritum remanet post mortem, necesse est etiam, quod maneat liberum arbitrium, in quo est culpa vel meritum, et cui debetur punitio sive retributio, et in quo est capacitas præmii vel punitionis.

[4] De immortalitate animæ libb. XVIII (Opp. Par. 1641. fol.), im Auszug bei *Buhle* (Gesch. der neuern Phil. Bd. II, S. 171—341).

[5] Acta Concc. Reg. T. XXXIV (Par. 1644. fol.), p. 333 (bei *Münscher v. Cölln* S. 92. 93).

§. 175.

Der Mensch im Stande der Unschuld vor dem Falle.

Es gehört mit zu dem Charakteristischen der Scholastik, gerade auf diejenigen Gebiete des dogmatischen Systems den meisten Scharfsinn zu verwenden, die sowohl ausser dem Kreise der psychologischen Erfahrung, als ausser dem der eigentlichen Geschichte liegen, und worüber die heil. Schrift selbst mehr nur Andeutungen als Belehrungen giebt. Dahin gehört, wie die Lehre von den Engeln, so auch die von dem Zustande der ersten Menschen im Paradiese. Die biblische Erzählung davon, von Scholastikern und Mystikern häufig allegorisch gefasst[1], wurde gleichwohl von den erstern benutzt, um sich den Protoplasten, wie er aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen, mit naturhistorischer Treue zu vergegenwärtigen[2]. Zu den puris naturalibus tritt nach den einen die justitia originalis als ein donum superadditum hinzu, während andere (z. B. *Thomas von Aquino*) das rein Menschliche und das hinzugekommene Göttliche nur in der Abstraction trennen, in der Wirklichkeit aber es zusammenfallen lassen. Nach dieser letztern Fassung erschien sonach der Mensch *sogleich* angethan mit der göttlichen Gerechtigkeit, und erst *nach* dem Falle stand er von derselben entblösst da[3]. Uebrigens wurden auch jetzt von den meisten Theologen *Bild Gottes* und *Aehnlichkeit mit Gott* von einander unterschieden[4], und über das erstere, sowie über den Stand der Unschuld überhaupt, wurden manche Vermuthungen gewagt[5]. — Am schwierigsten blieb die Bestimmung über die Freiheit. Ohne Wahlfreiheit wäre der Fall des Menschen nicht möglich gewesen. Zur vollkommenen Gerechtigkeit gehörte aber (nach Augustin) mehr als diese Wahlfreiheit, die, als eine Freiheit zum Bösen, auch nach dem Falle blieb. Waren aber die Protoplasten vermöge der wahren Freiheit über die Reizungen der Sünde erhaben, woher die Verführung und der Fall? *Anselm* behilft sich mit der Unterscheidung des *Willens* überhaupt und des *beharrlichen* Willens (velle et pervelle)[6]. Nach *Hugo*

von St. Victor bestand die Freiheit in der Möglichkeit, sowohl sündigen zu können, als nicht, aber die Neigung zum Guten war die überwiegende. Aehnlich bestimmten es auch Andere[7].

[1] *Johannes Damascenus* (de fide orth. II, c. 10 p. 175) verbindet die allegorische Auffassung mit der factischen. Wie der Mensch selbst aus Leib und Seele besteht, so war auch sein erster Wohnort sowohl ein αἰσθητός, als ein νοητός. Sinnliches Wohlbehagen im Garten und geistige Gemeinschaft mit Gott sind ihm correlate Begriffe. — Der *Lombarde* erklärt sich zwar (thetisch) für die buchstäbliche Fassung der Paradieses-Geschichte, sent. II, dist. 17 E, obwohl er in ihr zugleich einen Typus auf die Kirche sieht; in praxi aber allegorisirt er gleichwohl, z. B. dist. 24 H (bei *Münscher von Cölln* S. 94). Die Schlange ist ihm zugleich ein Bild der Sinnlichkeit, die noch immer dem Menschen sündliche Gedanken zuflüstert; das Weib ist der niedere Theil der Vernunft, der sich zuerst überreden lässt, dann aber auch den Mann (die höhere Vernunft) in die Versuchung hineinführt. Ebenso lehrt *Thomas Aq.* P. I, qu. 102, art. 1: Ea enim, quæ de Paradiso in Scriptura dicuntur, per modum narrationis historicæ proponuntur (laut seinem hermeneut. Kanon §. 162, Note 4). Kühner hatte dagegen *Scotus Erigena* (de div. natur. IV, 15 p. 196) an der Buchstäblichkeit der Erzählung gezweifelt und sie als eine ideale Schilderung des Zustandes gefasst, der dem Menschen einst zu Theil geworden wäre, wenn er die Versuchung bestanden hätte: Fuisse Adam temporaliter in Paradiso, priusquam de costa ejus mulier fabricaretur, dicat quis potest. . . . Nec unquam steterat, nam si saltem vel parvo spatio stetisset, necessario ad aliquam perfectionem perveniret. . . . (Pag. 197:) Non enim credibile est, eundem hominem et in contemplatione æternæ pacis stetisse et suadente femina, serpentis veneno corrupta, corruisse. Vgl. *Baur*, Versöhnungslehre S. 127; Trin. II, S. 306 ff. und daselbst die merkwürdige Deutung der Parabel Luc. 10, 30 (de div. IV, 15).

[2] Daher die Menge wunderlicher Fragen: über die Dauerhaftigkeit und Beschaffenheit der Körper? warum der Mann vor dem Weibe geschaffen, und warum dieses aus der Rippe des Mannes genommen? ob auch im Stande der Unschuld eine Fortpflanzung der Gattung stattgefunden hätte, und in welcher Weise? ob dann die Kinder wieder die ursprüngliche Gerechtigkeit geerbt hätten? ob dann mehr männliche oder weibliche Individuen würden geboren worden sein? . . . « *Welche Träume! wie konnten so ernsthafte und gesetzte Männer, als doch Mönche waren und hätten sein sollen, auf die Untersuchung, Bestreitung und Vertheidigung derselben so viel Nachdenken verschwenden. Es sind beinahe fünf Columnen in Folio, welche diese Untersuchung in der Summe des Hales einnimmt!*» *Cramer* VII, S. 493.

[3] Zu der erstern Meinung bekannten sich *Scotus* sent. lib. II, dist. 39; *Bonaventura* sent. lib. II, dist. 29, art. II, qu. 2, vgl. brev. III, 25, cent. II, sect. 2; *Hugo von St. Victor* de sacram. lib. I, p. 6; *Alexander von Hales* P. II, qu. 96. Vgl. *Cramer* VII, S. 494 ff. *Marheineke*, Symbol. III, S. 13 ff. *Thomas von Aquino* dagegen (P. I, qu. 95, art. 9) näherte sich durch die Behauptung, dass der Mensch *vor* dem Falle sich nie in dem Stande der

pura naturalia befunden, sondern vom Moment der Schöpfung an schon das donum superadditum besessen habe, und dass es somit recht eigentlich zu seinem Wesen gehörte, der spätern protestantischen Ansicht, s. *Cramer* und *Marheineke* a. a. O., dagegen *Baur*, Symb. S. 34.

[4] *Joh. Damasc.* schloss sich ganz an die Unterscheidung der griech. Väter an, de fide orth. II, c. 12. — *Hugo von St. Victor* de sacram. P. 6, lib. I, c. 2 unterscheidet: . . . imago secundum *rationem*, similitudo secundum *dilectionem*; imago secundum *cognitionem veritatis*, similitudo secundum *amorem virtutis*; vel imago secundum *scientiam*, similitudo secundum *substantiam*. . . . Imago pertinet ad *figuram*, similitudo ad *naturam* etc. Uebrigens beschränkt Hugo das Bild Gottes auf die Seele und schliesst den Körper aufs bestimmteste aus; s. die Stelle bei *Münscher von Cölln* S. 94. 95. — Etwas anders fasst den Unterschied *Peter der Lomb.* sent. lib. II, dist. 16 D (ebend.), der die dilectio noch mit zum *Bilde* rechnet. (memoria, intelligentia et dilectio); die Aehnlichkeit mit Gott besteht ihm in der innocentia et justitia, quæ in mente rationali naturaliter sunt. Kürzer: Imago consideratur in cognitione veritatis, similitudo in amore virtutis. Gleichstimmig mit Hugo: Imago pertinet ad formam, similitudo ad naturam*).

[5] Vor allem gehörte dahin die Herrschaft über die Erde und über die Thiere: *Thom. Aqu.* P. I, qu. 96; *Cramer* VII, 499. 500. Ob Adam, wenn er nicht gefallen, *alle* Tugenden würde besessen haben, und in welcher Weise? Inwiefern besass er z. B. Schamhaftigkeit, da diese doch nur mit der Sünde eintrat? Er besass sie nicht *actuell*, sondern *habituell* (nach der Anlage). Hatte der Mensch damals auch Affecte und Leidenschaften? Ja, die aufs Gute gehen; aber gemässigt, harmonisch. Hätte ein Mensch über den andern herrschen können? Nein; aber doch hätte eine Supereminenz der Weisheit und Rechtschaffenheit stattgefunden u. s. w. Einfacher, oder wenigstens mehr auf das Sittlich-Religiöse gerichtet, sind auch hier die Bestimmungen der frühern Scholastiker, wie eines *Anselm* (cur Deus homo II, 1: Rationalis natura justa est facta, ut summo bono i. e. Deo fruendo beata esset), oder auch der Mystiker sowohl *vor*, als *nach* Thomas Aqu. So besteht nach *Hugo von St. Victor* der ursprüngliche Vorzug des Menschen nach der Seite der Erkenntniss hin 1) in einer cognitio perfecta omnium visibilium; 2) in einer cognitio creatoris per præsentiam contemplationis seu per internam inspirationem; 3) in der cognitio sui ipsius, qua conditionem et ordinem et debitum suum sive supra se sive in se sive sub se non ignoraret; s. *Liebner* S. 410, Anm. 61. In Beziehung auf den Willen gab es für den Menschen im ursprünglichen Zustande zwei Güter: ein irdisches, die Welt, und ein himmlisches, Gott. Jenes war dem Menschen umsonst gegeben, dieses sollte er verdienen.

---

*) Die Mystiker und die ihnen verwandten Prediger des Mittelalters bemühten sich, das Bild Gottes im Aeussern nachzuweisen durch seltsame Deutungen. Gott habe, sagt *Berthold* (bei *Kling* S. 305. 306; *Wackernagel*, Leseb. Sp. 678), es dem Menschen unter die Augen geschrieben, dass *er* ihn geschaffen, «mit geflorierten Buchstaben». Die zwei Augen entsprechen den zwei o im Worte homo. Die gewölbten Brauen darüber und die Nase dazwischen bilden ein m; das h ist ein blosser Hülfsbuchstabe. Das Ohr ist ein d, «schöne gezirkelt und gefloriert»; die Nasenlöcher bilden ein griechisches ε, «schöne gezirkelt und gefloriert»; der Mund ist ein i, «schöne geziert und gefloriert». Alles zusammen heisst «homo Dei».

Damit nun der Mensch das irdische Gut sich erhalten und das himmlische verdienen möchte, so hatte er für jenes das præceptum naturæ, für dieses das præceptum disciplinæ (Verbot nicht vom Baume zu essen). Ersteres war ihm von Natur inspirirt, letzteres äusserlich gegeben. Durch Vernunft und Vorsicht konnte sich demnach der Mensch in Bezug auf das natürliche Gebot vor Nachlässigkeit (contra negligentiam) bewahren; vor Gewalt aber (contra violentiam) bewahrte ihn Gott. Vgl. *Gerson* de meditatione cons. 2, p. 449 ss. (bei *Hundeshagen* S. 42): Fuit ab initio bene conditæ rationalis creaturæ talis ordo ordinisque tranquillitas, quod ad nutum et merum imperium sensualitas rationi inferiori et inferior ratio superiori serviebat. Et erat ab inferioribus ad superiora pronus et facilis ascensus, faciente hoc levitate originalis justitiæ subvehentis sursum corda. — Bei *Joh. Wessel* finden sich über den *ursprünglichen Zustand* des Menschen nur gelegentliche und vereinzelte Aeusserungen, die bedeutendste und gehaltvollste de orat. XI, 3 p. 184 (bei *Ullmann* S. 239): «Im Stande der Unschuld war die Nothwendigkeit des Athmens, Essens und Schlafens, und gegen die drohende Auflösung der Genuss vom Baume des Lebens gegeben» d. h. der Mensch war wohl gewissen Naturbeschränkungen unterworfen, aber frei von drückenden Bedürfnissen, von der Nothwendigkeit des Leidens, der Krankheit und des Todes, der Genuss des Lebensbaumes sicherte ihm die Unsterblichkeit.

[6] Die Anselmischen Bestimmungen gelten zwar zunächst der Natur des Teufels, gelten aber dem *creatürlichen* Willen überhaupt, s. (*Hasse* II, S. 441) de casu diab. c. 2—6. *Hasse* II, S. 399 ff.

[7] *Hugo von St. Victor* nimmt drei oder vier Arten von Freiheit an: 1) *im ursprünglichen Zustande*, die Möglichkeit zu sündigen und die Möglichkeit nicht zu sündigen (posse peccare et posse non peccare): ihr wurde Unterstützung im Guten (adjutorium in bono), aber Schwäche zum Bösen (infirmitas in malo) zu Theil, jedoch so, dass sie weder zum Guten gezwungen, noch vom Bösen mit Gewalt zurückgehalten ward; 2) *im mittlern Zustande**) *nach dem Falle*, und zwar: a) *vor* der Wiederherstellung (ante reparationem) fehlt die Gnade zum Guten, und die Schwäche zum Bösen schlägt in den vorherrschenden Hang zum Bösen um = posse peccare et non posse non peccare (was den Begriff der Freiheit zwar nicht aufhebt, aber bedeutend schwächt); b) *nach* der Wiederherstellung (Erlösung), aber *vor* der Befestigung: Gnade zum Guten und Schwäche zum Bösen = posse peccare et posse non peccare (das erstere wegen der Freiheit und Schwäche, das letztere wegen der Freiheit und unterstützenden Gnade); 3) *im höchsten Zustande* ist sowohl die Möglichkeit nicht zu sündigen, als die Unmöglichkeit zu sündigen (posse non peccare et non posse peccare) vorhanden; nicht darum, weil dann die Freiheit des Willens oder die Niedrigkeit der Natur aufgehoben wäre, sondern weil dann die befestigende Gnade (welche keine Sünde zulassen kann) nicht mehr wird von hinnen genommen werden, c. 16 (bei *Liebner* S. 403). Im erstern Stande theilt Gott mit dem Menschen, im zweiten der Mensch mit dem Teufel, im dritten empfängt Gott alles, c. 10 ebend. — Bei *Raimund von Sabunde* wird ebenfalls die abstracte Bestimmung zur Freiheit

*) Wir greifen hier (des Zusammenhangs und der Uebersicht wegen) den folgenden §§. vor, welche man vergleiche.

unterschieden von dem wirklichen Gebrauch derselben (zusammenhangend mit dem Unterschied von Bild Gottes und Aehnlichkeit mit Gott, vgl. Note 4), tit. 239: Item quia homo debuit ita formari, ut posset acquirere aliquod bonum, quod nondum sibi datum fuerat. Quamvis enim perfectus esset in natura, tamen nondum erat totaliter consummatus, quia aliquod majus adhuc habere poterat, scilicet confirmationem illius status in quo erat, quem perdere poterat, sed non nisi voluntarie et non per violentiam. . . . Si enim homo fuisset totaliter completus et transmutatus et consummatus in gloria, ut amplius nihil posset ei dari, jam per ipsum liberum arbitrium non posset aliquid lucrari nec mereri sibi. Et sic in natura hominis perfecta duo status sunt considerandi: scilicet status, in quo posset mereri et lucrari per ipsum liberum arbitrium, et status, in quo esset completus et consummatus in gloria; et sic est *status meriti* et *status præmii*. . . . Et ideo convenientissimum fuit, quod Deus dedit homini occasionem merendi, ne in vanum esset creatus in statu merendi. Et quia nihil est magis efficax ad merendum, quam pura obedientia seu opus factum ex pura obedientia et mera . . . convenientissimum fuit, quod Deus daret præceptum homini, in quo pura obedientia appareret et exerceretur. . . . Et quia magis apparet obedientia in præcepto negativo, quam affirmativo, ideo debuit esse illud mandatum prohibitivum magis quam affirmativum. . . . Et ut homo maxime esset attentus ad servandum obedientiam et fugiendum inobedientiam, et firmiter constaret ei de voluntate Dei mandatis, conveniens fuit, ut Deus apponeret pœnam cum præcepto, et talem pœnam, qua non posset cogitari major, scilicet pœnam mortis. Vgl. *Matzke* S. 79. — Auch *Joh. Wessel* bestimmt die Freiheit des Menschen, die er im Urzustande hatte, dahin, dass der Mensch die ungeschwächte Kraft in sich trug, auch ohne menschliche Hülfleistung und erziehende Einwirkung das zu werden und zu leisten, was die Idee der Menschheit mit sich bringt: sich zur Gemeinschaft mit Gott zu erheben; s. *Ullmann* S. 240. 241.

§. 176.

Der Sündenfall und die Sünde überhaupt.

Worin der Sündenfall der ersten Eltern bestanden habe und worin das Wesen der Sünde überhaupt bestehe? blieb eine Hauptfrage. Untergeordnete Fragen, wie die: ob Adam mehr gesündigt habe oder Eva? und ähnliche, fanden nur gelegentliche Erörterung[1]. Dass die Sünde der ersten Menschen im Erwachen der sinnlichen Lust bestanden, wurde auch jetzt noch hin und wieder, namentlich am Ende unserer Periode von *Agrippa von Nettersheim*, behauptet und durch allegorische Deutung erhärtet[2]. Die constante Ansicht der Kirchenlehrer aber war die, dass die Sünde nicht in etwas Einzelnem zu suchen sei, sondern in dem Ungehorsam des Menschen gegen Gott, der hauptsächlich im Stolze seine Wurzel hatte[3]. Uebrigens lauteten nach

dem Vorgange Augustins die Definitionen über das Wesen der Sünde meistens negativ[4]. *Hugo von St. Victor* erklärt sich die Sünde aus dem Widerstreit der beiden Triebe des Menschen, wovon der eine (appetitus justi) zu Gott, der andere (appetitus commodi) zur Welt hingezogen wird. Letzterer Trieb ist an sich nicht böse, aber das Verlassen des rechten Maasses zog die Sünde herbei[5]. Die Mystiker setzten die Sünde überhaupt darein, dass der Mensch als Creatur für *sich* sein will, und darin stellt der Verfasser der Deutschen Theologie sogar den Fall des Menschen dem des Teufels gleich[6]. Die weitere Enumeration und Classification der einzelnen Sünden, ihre Eintheilung in Todsünden und erlässliche u. s. w. gehört mehr in die Geschichte der Moral, als in die Dogmengeschichte[7].

[1] *Anselm,* de peccato orig. c. 9. Obwohl Eva das Gebot zuerst übertrat, so ist doch Adam der eigentliche Stammvater des Menschengeschlechts, und somit auch der Sünde. *Für* und *wider* findet sich manches bei *dem Lombarden* (lib. II, dist. 22) und bei *Thomas von Aquino* (P. II, qu. 163, art. 4). *Bonaventura* (brevil. III, 3. 4) vertheilt die Schuld auf beide, nimmt aber für das Weib doppelte Strafe an. Nach *Agrippa von Nettersheim* dagegen sündigte Adam wissentlich, Eva wurde blos verführt (Opp. T. II, p. 528; bei *Meiners* Biogr. S. 233). Nach *Tauler* (Pred. I, S. 61) sprechen die Lehrer: Hätte Eva allein die Frucht gegessen und Adam nicht, es hätte uns nicht geschadet. Ueber die weitere Frage der Scholastiker, ob, wenn Adam noch *vor* Erschaffung des Weibes das göttliche Gebot übertreten hätte, die Sünde sich auch der Eva würde mitgetheilt haben? vgl. *Cramer* VII, S. 534 ff. Die seltsamen Meinungen *Pulleyns* ebend. Bd. VI, S. 481 ff.

[2] Disputatio de orig. pecc. in Opp. T. II, p. 553 ss. (bei *Meiners* a. a. O. S. 254, Anm. 3) — die Schlange ist ihm das membrum serpens, lubricum. *Gegen* die Ansicht, als ob die Sünde zunächst in der Sinnlichkeit bestehe, erklärt sich dagegen *Anselm* aufs bestimmteste, de pecc. or. c. 4: Nec isti appetitus, quos Ap. carnem vocat (Gal. 5) . . . justi vel injusti sunt per se considerandi. Non enim justum faciunt vel injustum sentientem, sed injustum tantum voluntate, cum non debet, consentientem. Non eos *sentire*, sed eis *consentire* peccatum est.

[3] *Joh. Dam.* de fide orth. II, 30 (in calce): Ὅθεν καὶ θεότητος ἐλπίδι ὁ ψεύστης δελεάζει τὸν ἄθλιον, καὶ πρὸς τὸ ἴδιον τῆς ἐπάρσεως ὕψος ἀναγαγὼν, πρὸς τὸ ὅμοιον καταφέρει τῆς πτώσεως βάραθρον. — Nach *Anselm* ist jeder Eigenwille der Creatur eine Majestätsverletzung gegen Gott, de fid. Trin. c. 5 (*Hasse* II, S. 306): Quicunque propria voluntate utitur, ad similitudinem Dei per rapinam nititur, et Deum propria dignitate et singulari excellentia privare, quantum in ipso est, convincitur. *Petrus Lomb.* lib. II, dist. 22. *Thom. Aqu.* P. II, qu. 163. Doch wurde auch die Sinnlichkeit (das Gelüsten nach der Frucht) als untergeordnetes Moment mit in Anschlag gebracht; s. *Taulers* Pred. I, S. 51. 79. *Cramer* VII, S. 524.

[4] *Joh. Dam.* lib. II, c. 30: Ἡ γὰρ κακία οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν, εἰ μὴ ἀναίρησις τοῦ ἀγαθοῦ. — Negativ fasst die Sünde *Joh. Scot. Erigena,* indem sie dem Aussatze vergleicht, der sich der menschlichen Natur angesetzt it, der aber durch Gottes Gnade wieder gehoben werden soll (de div. it. V, 5 p. 230), und dann fortfährt: Magisque dicendum, quod ipsa nara, quæ ad imaginem Dei facta est, suæ pulcritudinis vigorem integritamque essentiæ *nequaquam* perdidit, neque perdere potest. Divina siidem forma semper incommutabilis permanet; capax tamen corruptibim pœna peccati facta est . . . quicquid vero naturali corpori ex conetionibus elementorum et animæ ex sordibus irrationabilium motuum peradditum est, in fluxu et corruptione semper est. Bei ihm kommt *ie Sünde nur als ein verschwindendes, an sich aufgehobenes Moment in tracht*, und *hat daher nicht die Bedeutung einer sittlichen That» Baur,* rsöhnungsl. S. 135. Vgl. auch dessen Trin. II, S. 305: «*Die Sünde ist n nicht etwas zufällig und zeitlich Entstandenes, sondern mit der Schöung und Natur des Menschen gleich Ursprüngliches.*» (Zusammenhang ser Ansicht mit dem Pantheismus.) — Dagegen hebt *Abälard* (in seiner hrift Scito te ipsum) vor allem die That heraus, insofern sie mit beusster Einwilligung des Handelnden geschieht, und macht das Sündliche rmell) von der *Absicht* abhängig, in der etwas geschieht; siehe die szüge bei *de Wette,* Sittenl. III, S. 124 ff. — Negativ sind aber auch *selms* Definitionen der Sünde, cur Deus homo I, 11: Non est itaque d peccare, quam Deo non reddere debitum; de conceptu virginali 26: Justitiæ debitæ nuditas; de casu Diaboli c. 1 ff. *Hasse* II, S. 394 ff.

[5] *Hugo von St. Victor* (P. VI, lib. I, c. 1—22; bei *Liebner* S. 412 ff.) st die erste Sünde in einen doppelten Ungehorsam gegen das Gesetz r Natur und gegen das Gesetz der Disciplin. Von da erhebt er sich er zu einem weitern wissenschaftlichen Raisonnement über das Wesen r Sünde. Er findet sie in einem Zwiespalt des appetitus justi und des petitus commodi. Beide Triebe sind dem Menschen eingepflanzt. Im ndenfall verliess der Mensch das Maass beim Streben nach dem höhern it, indem er sich über sich selbst erhob, in Vermessenheit und Stolz tt selbst gleich sein, ihn vor der Zeit besitzen wollte. Dadurch geschah dass er auch das Maass beim Streben nach dem niedern Gute verlor; n indem sich der Geist, der auch die Zügel über das Fleisch hatte, in nem höhern Streben nicht hielt, aus dem Maasse gleichsam herausfiel, liess er auch zugleich die Zügel über das Fleisch fallen und dieses ne Maass und Vorsicht ins Weite gehen, womit nun auch alles äussere nd über den Menschen hereinbrach (transgressio superioris et inferioris petitus). *Jenes* Verlieren war also culpa, *dieses* culpa und pœna zuich: jenes für den Geist, dieses für das Fleisch, indem der Mensch den ordentlichen appetitus commodi behielt, ohne doch das commodum bst zu erlangen. Mit diesem Verlassen des appetitus justi verlor er gleich die von demselben untrennbare, ja in demselben bestehende jutia, und behielt blos den unbefriedigten appetitus commodi — schon hier Vorschmack der Hölle, eine necessitas concupiscendi u. s. w. Cap. 11 22. «*Aus dem Obigen folgt zugleich, dass das Böse weder in dem, was gehrt wird* (*denn der Mensch begehrt auch in der concupiscentia immer r ein Gut*), *noch in der Handlung des Begehrens, in der Uebung des rmögens an sich* (*denn dieses ist ein Geschenk Gottes*), *sondern nur in*

dem nicht Maasshalten des Begehrens besteht.» *Liebner* a. a. O. Auch die Frage, wie bei dem anerschaffenen Guten die erste Sünde möglich gewesen? sucht sich Hugo von St. Victor zu beantworten. Adam konnte die Sünde weder nolens noch volens begangen haben. Er hatte blos *aufgehört*, das Gute zu wollen (justum velle desiit), c. 12, womit die negativen Bestimmungen zusammenpassen c. 16: Et ideo malum nihil est, cum id, quod esse deberet, non est — und P. V, lib. I, c. 26: Peccatum nec substantia est, nec de substantia, sed privatio boni (bei *Liebner* S. 415). — Ueber *Wessels* Vorstellungen von der Sünde (Mangel an Liebe) s. *Ullmann* S. 241.

[6] Deutsche Theol. Cap. 2: Die Schrift, der Glaube und die Wahrheit spricht, die Sünde sei nichts anderes, denn dass sich die Creatur abwendet von dem unwandelbaren Gute zu dem wandelbaren, d. i. dass sie kehret von dem Vollkommenen zum Unvollkommenen und Stückwerk, und allermeist zu sich selbst. Nun merke: wenn die Natur sich annimmt etwas Gutes, oder sich dasselbe zueignet als Wesen (d. i. dass sie meinet, sie habe ihr Wesen von sich selbst, und will Etwas sein, da sie doch Nichts ist), als Leben (d. i. dass sie meinet, sie lebe von sich selber), als Erkennen (d. i. dass sie meinet, sie wisse und vermöge viel), und kürzlich alles das, was man Gut nennt, dass sie dasselbe sei oder dasselbe ihr eigen sei, so kehret sie sich ab. Denn was that der Teufel anderes, oder was war sein Abkehren oder sein Fall anderes, denn dass er sich annahm, er wäre auch etwas und wollte etwas sein und etwas wäre sein, und ihm gehörte auch etwas zu. Dies Annehmen, dass er etwas sein wollte, sein Ich (d. i. seine eigene Liebe), sein Mich (d. i. eigener Wille), sein Mir (d. i. eigene Ehre), sein Mein (d. i. eigen Gut), das war sein Abkehren und sein Fall: also ist es noch. — Cap. 3: Was that Adam anderes, denn eben das Lucifer thut? Man spricht: darum, dass Adam den Apfel ass, wäre er gefallen oder verloren. Ich sage: es geschah durch sein Annehmen, Anmaassen oder Zueignen dessen, was Gottes war, nämlich durch sein Ich (d. i. seine eigene Liebe), durch sein Mich (d. i. seinen eigenen Willen), durch sein Mein (d. i. wegen seines eigenen angemaassten Gutes), durch sein Mir (d. i. wegen seiner eigenen Ehre, Weisheit u. dgl.). *Hätte er sieben Aepfel gessen,* und wäre das Annehmen oder Anmaassen nicht gewesen, er wäre nicht gefallen: sobald das Annehmen geschah, geschah auch der Fall, *wenn er gleich nie keinen Apfel angebissen hätte.*

[7] *de Wette*, christl. Sittenl. III, S. 147 ff. (nach *Thomas Aqu.*).

§. 177.

Folgen der ersten Sünde. Erbsünde. Willensfreiheit.

Je inniger die justitia originalis mit dem ursprünglichen Zustande des Menschen verbunden gedacht wurde, desto grösser war der Fall. In der griechischen Kirche begnügte man sich, an eine Schwächung der sittlichen Kraft zu glauben, und behielt die frühern Vorstellungen von der Freiheit des Menschen bei[1]. Im Abendlande schlossen sich die Scholastiker fast sämmtlich an Augustin an[2], obwohl meh-

rere von ihnen sich (bewusst oder unbewusst) mannigfache und wesentliche Abweichungen von den augustinischen Grundideen zu schulden kommen liessen. So bereits *Abälard*, der die Erblichkeit der ersten Sünde nur von der Strafe derselben, nicht von der eigentlichen Sünde verstand[3]. Auch unter den spätern Scholastikern neigten sich mehrere, namentlich *Scotus* und seine Anhänger, zum Semipelagianismus, während die Thomisten strenger an den augustinischen Bestimmungen festhielten[4]. Die Mystiker ergossen sich im Allgemeinen über das grundlose Verderben des alten Adam, mit Vermeidung aller spitzfindigen Bestimmungen darüber[5], und jene der Reformation vorangehenden evangelischen Theologen, wie *Joh. Wessel*, sahen gleichfalls in den Nichtwiedergebornen Kinder des Zorns, wenn sie gleich zwischen der Zurechenbarkeit der Erbsünde und der der wirklichen Sünde einen Unterschied machten[6].

[1] *Joh. Dam.* de fide orth. II, c. 12, p. 178: Ἐποίησε δὲ αὐτὸν*) φύσει ἀναμάρτητον καὶ θελήσει αὐτεξούσιον· ἀναμάρτητον δέ φημι, οὐχ ὡς μὴ ἐπιδεχόμενον ἁμαρτίαν (μόνον γὰρ τὸ θεῖον ἁμαρτίας ἐστὶν ἀνεπίδεκτον), ἀλλ' οὐχ ὡς ἐν τῇ φύσει τὸ ἁμαρτάνειν ἔχοντα, ἐν τῇ προαιρέσει δὲ μᾶλλον· ἤτοι ἐξουσίαν ἔχοντα μένειν καὶ προκόπτειν ἐν τῷ ἀγαθῷ, τῇ θείᾳ συνεργούμενον χάριτι, ὡσαύτως καὶ τρέπεσθαι ἐκ τοῦ καλοῦ, καὶ ἐν τῷ κακῷ γίνεσθαι, τοῦ θεοῦ παραχωροῦντος διὰ τὸ αὐτεξούσιον. Οὐκ ἀρετὴ γὰρ τὸ βίᾳ γινόμενον. Vgl. c. 22, p. 187. 188. c. 24. 27. . . . So c. 27, p. 194. 195: Εἰ δὲ τοῦτο, ἐξ ἀνάγκης παρυφίσταται τῷ λογικῷ τὸ αὐτεξούσιον· ἢ γὰρ οὐκ ἔσται λογικὸν, ἢ λογικὸν ὂν κύριον ἔσται πράξεων καὶ αὐτεξούσιον. Ὅθεν καὶ τὰ ἄλογα οὔκ εἰσιν αὐτεξούσια· ἄγονται γὰρ μᾶλλον ὑπὸ τῆς φύσεως, ἤπερ ἄγουσι· διὸ οὐδὲ ἀντιλέγουσι τῇ φυσικῇ ὀρέξει, ἀλλ' ἅμα ὀρεχθῶσί τινος, ὁρμῶσι πρὸς τὴν πρᾶξιν. Ὁ δὲ ἄνθρωπος, λογικὸς ὢν, ἄγει μᾶλλον τὴν φύσιν ἤπερ ἄγεται· διὸ καὶ ὀρεγόμενος, εἴπερ ἐθέλοι, ἐξουσίαν ἔχει ἀναχαιτίσαι τὴν ὄρεξιν, ἢ ἀκολουθῆσαι αὐτῇ. Ὅθεν τὰ μὲν ἄλογα οὐδὲ ἐπαινεῖται, οὐδὲ ψέγεται· ὁ δὲ ἄνθρωπος καὶ ἐπαινεῖται καὶ ψέγεται. Cap. 30, p. 198: (Ὁ θεὸς) οὐ γὰρ θέλει τὴν κακίαν γίνεσθαι, οὐδὲ βιάζεται τὴν ἀρετήν. — Man bemerke auch den Sprachgebrauch von παρὰ u. κατὰ φύσιν ebend. p. 100, und vergl. ihn mit dem augustinischen Sprachgebrauch von natura. — Die Folgen des Sündenfalls bestehen ihm darin, dass der Mensch ist θανάτῳ ὑπεύθυνος καὶ φθορᾷ καὶ πόνῳ καθυποβληθήσεται καὶ ταλαίπωρον ἕλκων βίον (ebend.). In sittlicher Hinsicht ist der Mensch γυμνωθεὶς τῆς χάριτος καὶ τὴν πρὸς θεὸν παῤῥησίαν ἀπεκδυσάμενος (lib. III, c. 1). Vgl. IV, 20. — Dem Damascener folgten auch die übrigen griechischen Theologen, *Theodorus Studita*, *Theophylakt*, *Euthymius Zigabenus*, *Nicetas Choniates* und *Nicolaus von Methone*. Die Ansichten des letztern

*) Die Stelle handelt freilich vom Protoplasten; aber wie der Zusammenhang zeigt, gilt dasselbe auch jetzt noch vom Menschen überhaupt.

(nach der refut.) s. bei *Ullmann* a. a. O. S. 86 ff. Auch *er* legt auf die Wahlfreiheit grossen Werth und statuirt nur eine Verdunklung des göttlichen Ebenbildes durch den Sündenfall.

² Sehr streng, mit Ausschluss aller Milderungen, spricht sich für die Zurechenbarkeit der Erbsünde *Anselm* aus, de orig. pecc. c. 3: Si vero dicitur originale peccatum non esse absolute dicendum peccatum, sed cum additamento *originale* peccatum, sicut pictus homo non vere homo est, sed vere est homo pictus, profecto sequitur: quia infans, qui nullum habet peccatum nisi originale, mundus est e peccato: nec fuit solus inter homines filius virginis in utero matris et nascens de matre sine peccato: et aut non damnatur infans, qui moritur sine baptismo, nullum habens peccatum præter originale, aut sine peccato damnatur. *Sed nihil horum accipimus.* Quare omne peccatum est injustitia, et originale peccatum est absolute peccatum, unde sequitur, quod est injustitia. Item si Deus non damnat nisi propter injustitiam, damnat autem aliquem propter originale peccatum: ergo non est aliud originale peccatum, quam injustitia. Quod si ita est, originale peccatum non est aliud quam injustitia, i. e. absentia debitæ justitiæ etc. — Gleichwohl ist es wieder nicht die Sünde Adams als solche, sondern die *eigene* Sünde, die zugerechnet wird, c. 25: Quapropter cum damnatur infans pro peccato originali, damnatur non pro peccato Adæ, sed pro suo; nam si ipse non haberet suum peccatum, non damnaretur. — Gegen *materielle* Fortpflanzung der Sünde (durch Traducianismus) c. 7 (vgl. oben §. 173, Note 4): Sicut in Adam omnes peccavimus, quando ille peccavit: non quia tunc peccavimus ipsi, qui nondum eramus, sed quia de illo futuri eramus, et tunc facta est illi necessitas, ut cum essemus, peccaremus (Rom. 5). Simili modo de immundo semine „in iniquitatibus et in peccatis concipi" potest homo intelligi, non quod in semine sit immunditia peccati aut peccatum sive iniquitas, sed quia ab ipso semine et ipsa conceptione, ex qua incipit homo esse, accipit necessitatem, ut cum habebit animam rationalem, habeat peccati immunditiam, quæ non est aliud quam peccatum et iniquitas. Nam etsi ex vitiosa concupiscentia semine generetur infans, non tamen magis est in semine culpa, quam est in sputo vel in sanguine, si quis mala voluntate exspuit aut de sanguine suo aliquid emittit; non enim sputum aut sanguis, sed mala voluntas arguitur*). — Wieweit man sagen könne, dass die Menschen *in* Adam gesündigt? vgl. c. 1 u. 2, u. c. 21. 22. — Auch findet eine Wechselwirkung zwischen der natürlichen und der persönlichen Sünde statt, c. 26: Sicut persona propter naturam peccatrix nascitur, ita natura propter personam magis peccatrix redditur. Vgl. *Hasse* II, S. 443 ff. — *Ueber die Art der Fortpflanzung* der Sünde, ob sie sich zunächst der Seele oder dem Körper mittheile? u. s. w. waren bei den Scholastikern verschiedene Meinungen, vgl. *Münscher v. Cölln* S. 132 (besonders die Meinung des

*) Die öfter zu Gunsten der Erbsünde vorgetragene Ansicht, dass gewisse sittliche Dispositionen als Familiensünden sich wie physische Krankheitsanlagen fortpflanzen, würde Anselm nicht haben gelten lassen, da er c. 23 (im Zusammenhange mit dem Obigen) lehrt, dass *nur* die Sünde Adams auf alle Nachkommen, nicht aber eigentlich die der Eltern auf die Kinder sich fortpflanze. Ganz consequent: weil sonst der Begriff der Erbsünde viel zu relativ würde! — Ueber das Verhältniss der anselmischen Theorie zur spätern lutherischen (flacianischen?) siehe *Möhler*, kl. Schriften I, S. 167.

Lombarden lib. II, dist. 31). — Dem Augustin und Anselm folgend, lehrten Spätere Aehnliches, z. B. *Savonarola:* Quid autem est peccatum originale, nisi privatio justitiæ originalis? Ideo homo, conceptus et natus in hujusmodi peccato, totus obliquus est, totus curvus. ... Peccatum itaque originale radix est omnium peccatorum, fomes enim omnium iniquitatum (medit. in Psalm. p. 17; bei *Meier*, Savonarola S. 260).

[3] Da *Abälard* die Sünde in die freie Zustimmung setzte (§. 176, Note 4), so konnte er den neugebornen Kindern noch keine eigentliche Sünde zuschreiben; doch wollte er auch die Erbsünde nicht leugnen. Er fasst daher das Wort «Sünde» in einem doppelten Verstande, das einemal von der Strafe, das anderemal von der Sünde selbst. Nur an der erstern nehmen die Kinder Theil, nicht an der letztern. Gleichfalls sieht Abälard nicht ein, wie der Unglaube gegen Christum den Kindern oder denen, welchen Christus nicht ist verkündigt worden, als Schuld zugerechnet werden könne, Scito te ips. c. 14 (bei *de Wette*, Sittenl. III, S. 131). Ebenso pries er die Tugenden edler Griechen, besonders der Philosophen, und unter diesen vornehmlich der platonischen, Theol. christ. II, p. 1211. Vgl. oben §. 158, Note 2. *Neander*, der heil. Bernhard S. 125.

[4] Diese Verschiedenheit hängt mit der früher berührten zusammen über den ursprünglichen Zustand (§. 175). Da nach *Duns Scotus* die justitia originalis nicht so eng mit dem Wesen des Menschen verbunden war, als nach Thomas, so war auch der Verlust der dona supernaturalia ein geringerer, und ging ohne den schmerzlichen Riss ab, den nach der streng augustinischen Fassung die Natur erlitt; siehe Sentent. lib. II, dist. 29. Anders dagegen *Thomas*, summ. P. II, 1, qu. 85, art. 3 (bei *Münscher von Cölln* S. 134): Per justitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animæ vires, et ipsa ratio perficiebatur a Deo ei subjecta. Hæc autem originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis ... et ideo omnes vires animæ remanent quodammodo destitutæ proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, et ipsa destitutio *vulneratio naturæ* dicitur. Vgl. *Bonavent.* brevil. III, 6 ss.

[5] Deutsche Theol. Cap. 14: Wer in seiner Selbstheit und nach dem alten Menschen lebet, der heisset und ist Adams Kind; er mag auch so tief und wesentlich darin leben, dass er ist des Teufels Kind und Bruder. ... Alle, die Adam nachfolgen in dem Ungehorsam, die sind todt und werden nimmer lebendig denn in Christo, d. i. im Gehorsam. Das geschieht darum, denn alldieweil und solange der Mensch Adam ist und sein Kind, so ist er sein Selbst ohne Gott. ... Daraus folgt, dass alle Adamskinder todt sind für Gott ... und die Sünde wird nimmer gebüsset noch gebessert, denn mit einem Wiederkehren in den Gehorsam. ... Der Ungehorsam ist die Sünde selbst u. s. w.

[6] *Wessel*, de magn. pass. c. 59 u. a. Stellen bei *Ullmann* S. 244. Aehnlich lehrt *Savonarola* von den Nachkommen Adams: Rationem culpæ non habent, reatu non carent (triumph. cruc. lib. III, c. 9, p. 280 ss.; *Meier* S. 261).

Neben der Erbsünde blieben indessen die übrigen Folgen des Sündenfalls (Tod und Uebel), die schon die alte Kirche hervorhob, stehen und erhielten durch ihre Verbindung mit der Zurechenbarkeit der Sünde nur eine um so grössere Bedeutung. Der Tod trat zwar erst später ein, aber die *Sterblichkeit* kam gleich mit der Sünde. Inwiefern Gott Urheber des Todes? u. a. m. siehe bei *Cramer* VII,

S. 528. Nach *Scotus Erigena* ist auch die Trennung der Geschlechter eine Folge der Sünde; de div. nat. II, 5 p. 49: Reatu suæ prævaricationis obrutus, naturæ suæ divisionem in masculum et fœminam est passus et . . . in pecorinam corruptibilemque ex masculo et fœmina numerositatem justo judicio redactus est.

§. 178.

Ausnahmen von der Erbsünde. Unbefleckte Empfängniss der Maria.

Die frühere Ansicht, welche wir nicht nur vom ketzerischen Pelagius, sondern sogar vom orthodoxen Athanasius ausgesprochen finden, dass einzelne Menschen frei geblieben seien von der Ansteckung, durfte jetzt nicht mehr auf Beifall hoffen[1]. Nur die eine, schon längst durch Hyperdulie über die Linie des Menschlichen hinausgehobene Persönlichkeit der Gottesmutter sollte mit ihrem Sohne Jesus das Vorrecht theilen, sündlos dazustehen in der Geschichte; obwohl gewichtige Stimmen sich gegen diese Annahme erklärten[2]. Im 12. Jahrhundert kam die Meinung von einer unbefleckten Empfängniss der Maria (conceptio immaculata) zunächst in Frankreich zu hohem Ansehen. Als jedoch die Canonici zu Lyon 1140 ein eigenes Fest zur Verherrlichung dieses Dogma's anordneten, wodurch die Zahl der Marienfeste wieder um eins vermehrt wurde, widersetzte sich der neuen Lehre, wie dem Feste der Maria, streng der heil. *Bernhard von Clairvaux*, der wohl fühlte, dass dadurch die specifische Verschiedenheit des Erlösers von den übrigen Menschen gefährdet werde[3]. Auch *Albert d. Gr.*, *Bonaventura*, *Thomas von Aquino*, und mit ihm der Dominicanerorden, eiferten dagegen[4]. Aber die von ihnen vorgebrachten Einwendungen suchte der Franciscaner *Duns Scotus* zu widerlegen und, spitzfindig genug, zu zeigen, wie die Macht des Erlösers durch die Annahme einer von ihm selbst bewirkten Sündlosigkeit im Wesen der Maria, weit entfernt geschmälert zu werden, nur noch mehr erhöht werde[5]. Die Kirche zögerte lange, den Ausschlag zu geben[6], und Sixtus IV. zog sich dadurch aus der Sache, dass er zwar das Fest der unbefleckten Empfängniss bestätigte, auch verbot, das Dogma eine Ketzerei zu nennen, dabei aber doch den Andersdenkenden gestattete, darüber ihre freie Meinung zu haben[7]: was natürlich dem Streite kein Ende machte, zumal da die Richtung der Zeit im Ganzen dem Dogma günstig war[8].

[1] So macht *Anselm* de pecc. orig. c. 16 einen bestimmten Unterschied zwischen der (relativ auch wunderbaren) Geburt Johannis des Täufers (die deshalb noch keine Unsündlichkeit begründete) und zwischen der (die Erbsünde ausschliessenden) Menschwerdung des Erlösers.

[2] Ueber die Verehrung der Maria überhaupt s. §. 188 von der Heiligenverehrung. — Ein Vorspiel zu dem Streit über die unbefleckte Empfängniss war der zwischen Paschasius Radbertus und Ratramnus über die Jungfrauschaft der Maria; vgl. §. 179 am Ende (Christologie). Schon *Radbert* erklärte die Maria für sanctificata in utero matris (in *d'Achery* spic. T. I, p. 46), woraus sich indessen nichts Bestimmtes abnehmen lässt (vgl. die folgende Note). Indessen war es nicht nur die Verehrung der Maria an und für sich, welche zu der Annahme von der unbefleckten Empfängniss hinführte, sondern die dogmatische Consequenz schien dieselbe zu fordern. Es konnte dem Scharfsinne der Scholastiker nicht entgehen, dass das Ausschliessen des männlichen Antheils bei der Zeugung Jesu nicht hinreiche, um das Wunder seiner Sündlosigkeit auf physikalischem Wege zu erklären: denn so lange noch die Mutter mit der Erbsünde behaftet gedacht wurde, blieb ja immer noch der mütterliche Antheil, wenn man nicht doketisch (valentinianisch) eine blosse Geburt διὰ σωλῆνος statuiren wollte (vgl. oben §. 65 a. E.). Diese Schwierigkeit suchte schon *Anselm* wegzuräumen, indem er die physikalische Seite der Erbsünde überhaupt zurücktreten liess (s. den vor. §.), de pecc. orig. c. 8 u. c. 11. Er giebt auch unbedenklich zu, dass eine *sündige* Mutter den Erlöser gleichwohl habe rein empfangen können. Demohngeachtet hält er es für anständiger (decens erat), dass Maria, ehe sie den Heiland der Welt empfing, von der Sünde gereinigt wurde, de conc. virg. c. 18. u. cur Deus homo II, 16. 17. Entschieden *gegen* die unbefleckte Empfängniss erklärt sich *Boso*: . . . Virgo tamen ipsa, unde assumtus est, est in iniquitatibus concepta et in peccatis concepit eam mater ejus, et cum originali peccato nata est, quoniam et ipsa in Adam peccavit, in quo omnes peccaverunt. Darauf antwortet Anselm: Virgo autem illa, de quo ille homo (Christus) assumtus est, fuit de illis, qui ante nativitatem ejus per eum mundati sunt a peccatis, et in *ejus ipsa munditia* de illa assumtus est. Vgl. den Schluss von c. 16: Quoniam matris munditia, per quam mundus est, non fuit nisi ab illo, *ipse quoque per se ipsum et a se mundus* fuit. Und c. 17: . . . per quam (scil. mortem Jesu Christi) et illa virgo, de qua natus est, et alii multi mundati sunt a peccato, vgl. *Hasse* II, S. 461 u. 556.

[3] Bernardi ep. 174 ad Canonicos Lugdunenses (bei *Gieseler* II, 2 S. 429, und *Münscher v. Cölln* S. 136). Auch *er* giebt zu, dass Maria im Mutterleibe geheiligt sei (wie Paschasius lehrte); aber daraus folge noch nicht die Freiheit von der Erbsünde: Quatenus adversus originale peccatum hæc ipsa sanctificatio valuerit, non temere dixerim — und dann weiter: Etsi quibus vel paucis filiorum hominum datum est cum sanctitate *nasci*, non tamen et *concipi*, ut uni sane servaretur sancti prærogativa conceptus, qui omnes sanctificaret, *solusque absque peccato veniens*, purgationem faceret peccatorum etc.

[4] *Albert. M.* Sent. lib. III, dist. 3. *Thom. Aqu.* Summ. P. III, qu. 27, art. 2. *Bonavent.* in sent. lib. III, dist. 3, art. 1, qu. 2 (bei *Gieseler* a. a. O. und *Münscher v. Cölln* S. 136. 137).

[5] Sentent. lib. III, dist. 3, qu. 1, und dist. 18, qu. 1 (bei *Gieseler*). *Schröckh*, KG. XXXIII, S. 362 ff. *Cramer* VII, S. 567 ff.

[6] S. *Gieseler* S. 431. — Das Conc. Oxoniense im J. 1222 hatte sich noch gegen die Nothwendigkeit des Festes erklärt; ob die Pariser Universität dafür? s. *Gieseler*. Bestimmter die Baseler Synode sess. XXXVI (17. Sept. 1439) in *Harduini* Concc. T. VIII, col. 1266: Nos ... doctrinam illam disserentem gloriosam virginem Dei genitricem Mariam, præveniente et operante divini numinis gratia singulari, nunquam actualiter subjacuisse originali peccato, sed immunem semper fuisse ab omni originali et actuali culpa sanctamque et immaculatam, tamquam piam et consonam cultui ecclesiastico, fidei catholicæ, rectæ rationi et sacræ scripturæ, ab omnibus catholicis approbandam fore, tenendam et amplectendam diffinimus et declaramus, nullique de cætero licitum esse in contrarium prædicare seu docere (das Fest ward auf den 8. Dec. fixirt).

[7] S. die Bullen von Sixtus IV. vom 27. Febr. 1477 und 4. Sept. 1483 in Extravagant. commun. lib. III, tit. 12, c. 1 u. 2 (bei *Münscher v. Cölln* S. 138. 139). Vgl. *Gieseler* II, 4 S. 338. 339.

[8] Selbst solche Männer, die nachher die Partei der Reformation ergriffen, eiferten *für* das Dogma, wie der Dichter *Manuel* in Bern aus Anlass des ärgerlichen Jetzerischen Handels, vgl. dessen Lied von der reinen unbefleckten Empfängniss bei *Grüneisen*, Nic. Manuel S. 297 ff., wo er zugleich die Autorität der Väter, sogar die des Anselm und Thomas *für* die unbefleckte Empfängniss anführt*) und dann fortfährt:

«Auch miltigklich und sicherlich der christen mensch daz glaubet, daz gott d'herr, on widersperr, seyn muter hat bedawet**) mit heiligkeit, gnadrich erfreit, sunst wer sye vndg'legen sein zorn ins teufels pflegen, daz nit mocht seyn, d' lilien reyn, vor dorn behut, hellischer flut. In ewigkeit bestandtlich bistu allein, christliche ein, behalten hast gar trewlich.»

«Die sunn ihr schein offt leytet eyn in unflätiges kote, belibt doch keck on mass und fleck, in irer schön on note. Auch gold on luft, in erdes cluft, wechst unverseret glantze. Also beleib auch gantze Maria hoch, on erbsünd boch***), an sel und leib, vors teufels streyt und gottes zorn gefreyet. Göttlicher gwalt in ir heym stalt, und sye vor unfal weyhet» u. s. f.

---

*) «Anselmus mer, in seyner leer, von dir hat schön betrachtet. Er haltet nit liebhabers sitt, der deyn hoch fest verachtet, das dich gantz clor eert preisst fürwor, entpfangen on all sünde» u. s. w.

«Thomas Aquin halt von dir fin, du seyst die reinst uff erden, on schuld und sünd, für Adams kind, gefreyet billich werden, in der täglich, auch nicht tödtlich, keyn erbsünd mocht beliben. Desgleichen thund auch scriben Scotus subtil, d' lerer vil, die schul Paris, mit grossemm fliss, zu Basel ists beschlossen. Die kristlich kilch, mit bistumb glich, halt das gantz unverdrossen.»

**) a. L. begabet.

***) a. L. poch — doch.

VIERTER ABSCHNITT.

Christologie und Soteriologie.

§. 179.

Die Christologie in der griechischen Kirche. Der adoptianische Streit im Abendlande und der Nihilianismus.

Dorner, Entwicklungsgesch. u. s. w. S. 106 ff. *Ch. G. F. Walch*, historia Adoptianorum, Gott. 1755. 8. *Frobenii* dissert. histor. de hæresi Elipandi et Felicis (in dessen Ausg. der Opp. Alcuini, T. I, p. 923 ss.).

Nachdem die monotheletische Streitigkeit im Morgenlande beseitigt war, erhoben sich von dort aus keine neuen Zweifel gegen die einmal fixirte Kirchenlehre von *zwei Naturen und zwei Willen in Einer Person.* Nur in der Bilderstreitigkeit führte die Frage, ob man Christum abbilden dürfe, auf die alte Frage vom Verhältniss der menschlichen Natur zur göttlichen zurück, und da war es besonders *Johannes Damascenus*, der die Zweiheit der Naturen und der Willen dadurch zur Einheit der Person zu bringen suchte, dass er die göttliche Natur als das Personbildende fasste, und durch Aufstellung des τρόπος ἀντιδόσεως und der περιχώρησις die Wechselbeziehung der beiden Naturen ins Licht stellte[1]. Ihm folgten im Ganzen die griechischen Dogmatiker überhaupt[2]. Durch die von den spanischen Bischöfen, namentlich *Elipandus von Toledo* und *Felix von Urgella*, versuchte, von *Alcuin* u. a. aber mit Erfolg bekämpfte *adoptianische* Auffassung der Sohnschaft Christi schien die orthodoxe Lehre aufs neue gefährdet, indem die Unterscheidung eines angenommenen und eines natürlichen Sohnes an den Nestorianismus erinnerte, obgleich sie bei ihrer eigenthümlichen Modification auch eine mildere Deutung zuliess[3]. Auch die ohne Arg hingeworfene Meinung des Lombarden, dass der Sohn Gottes, indem er Mensch geworden, nichts *geworden* sei (weil in Gott keine Veränderung stattfindet), wurde zur Ketzerei des *Nihilianismus* gestempelt und dahin umgedeutet, als ob Christus *nichts* geworden sei[4]. *Albert d. Gr.* und *Thomas von Aquino* suchten die kirchliche Christologie noch weiter dialektisch zu begründen[5]. Fortwährend ging aber neben dieser dialektisch-scholastischen Betrachtung die mystische und prak-

tisch-sittliche als ihre Ergänzung einher, welche bald mit Verschmähung aller schulgerechten Subtilitäten, bald aber auch wieder im theilweisen Anschluss an dieselben in Christo gleichsam den göttlichen Repräsentanten, das wiederhergestellte Urbild der Menschheit schaute[6], während die falsche Mystik den historischen Christus in ein blosses Ideal verwandelte[7].

[1] *Joh. Dam.* de fide orth. III, c. 2 s. p. 205: Οὐ γὰρ προϋποστάσῃ καθ' ἑαυτὴν σαρκὶ ἡνώθη ὁ θεῖος λόγος, ἀλλ' . . . . αὐτὸς ὁ λόγος γενόμενος τῇ σαρκὶ ὑπόστασις, ὥστε ἅμα σάρξ, ἅμα θεοῦ λόγου σάρξ, ἅμα σάρξ ἔμψυχος, λογική τε καὶ νοερά· διὸ οὐκ ἄνθρωπον ἀποθεωθέντα λέγομεν, ἀλλὰ θεὸν ἐνανθρωπήσαντα. Ὢν γὰρ φύσει τέλειος θεὸς, γέγονε φύσει τέλειος ἄνθρωπος ὁ αὐτὸς κτλ. Ueber den τρόπος ἀντιδόσεως (communicatio idiomatum) und die περιχώρησις (immeatio) s. c. 3 u. 4, p. 240: Καὶ οὗτός ἐστιν ὁ τρόπος τῆς ἀντιδόσεως, ἑκατέρας φύσεως ἀντιδιδούσης τῇ ἑτέρᾳ τὰ ἴδια διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως ταυτότητα, καὶ τὴν εἰς ἄλληλα αὐτῶν περιχώρησιν. Κατὰ τοῦτο δυνάμεθα εἰπεῖν περὶ Χριστοῦ· Οὗτος ὁ θεὸς ἡμῶν ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη· καὶ ὁ ἄνθρωπος οὗτος ἄκτιστός ἐστι καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀπερίγραπτος. Vgl. die weitern Capp. und *Dorner* S. 406 ff.

[2] *Nicetas Choniates*, thesaur. c. 46 (bei *Ullmann* S. 46); *Nicolaus v. Methone*, refut. p. 155, der in Gemässheit der communicatio auch den Leib Christi σῶμα θεῖον nennt, weil derselbe vermittelst der vernünftigen oder geistigen Seele zu einer Person mit dem Gott Logos vereinigt und dadurch vergöttlicht (θεουργηθέν) sei (*Ullmann* S. 84), vgl. refut. p. 166 ebend. — Von den abendländischen Theologen schloss sich *Anselm* an diese Bestimmungen an, cur Deus homo II, c. 7.

[3] Ueber die Geschichte des Streites s. *Walch* a. a. O. Ketzerhist. Bd. IX, S. 667 ff. *Gieseler* II, 1 S. 83 ff. *Neander* III, S. 315 ff. — Ob schon frühere Lehrer den Adoptianismus gelehrt? ob bei Hilarius de trin. II, 29 adoptatur oder adoratur zu lesen ist? sowie über die Liturgia Mozarabica: s. *Gieseler;* und über den frühern Streit des Elipandus mit dem sabellianisch gesinnten spanischen Bischof Megetius: *Baur*, Trin. II, S. 131. Die Ansicht selbst am deutlichsten: ep. episc. Hisp. ad episc. Galliæ (in Alc. Opp. T. II, p. 568; bei *Münscher v. Cölln* S. 81, u. bei *Gieseler*): Nos .... confitemur et credimus, Deum Dei filium ante omnia tempora sine initio ex Patre genitum — non adoptione sed genere, neque gratia sed natura —, pro salute vero humani generis in fine temporis ex illa intima et ineffabili Patris substantia egrediens, et a Patre non recedens, hujus mundi infima petens, ad publicum humani generis apparens, invisibilis visibile corpus adsumens de virgine, ineffabiliter per integra virginalia Matris enixus: secundum traditionem patrum confitemur et credimus eum factum ex muliere, factum sub lege, *non genere esse filium Dei**).

*) Kein Sohn kann, sagt *Felix* a. a. O., zwei natürliche Väter haben. Nun ist Christus seiner Menschheit nach sowohl Sohn Davids, als Sohn Gottes. Letzteres kann er aber eben darum nur durch Adoption sein, weil er ersteres schon durch Natur ist. — Eine untergeordnete Frage ist die, wann die Adoption eingetreten, ob schon bei der Geburt oder erst bei der Taufe? Nach *Walch* (Hist. der Ketz. IX, S. 574) hätte Felix das letztere behauptet, s. dagegen *Neander* III, S. 327,

d adoptione, neque natura sed gratia, id ipsum eodem Domino atteınte, qui ait: «Pater major me est» etc. — *Felix* (apud Alcuin. contra lic. lib. IV, c. 2): Secundo autem modo *nuncupative* Deus dicitur etc. *Wir können diese Einigung der an sich niedrigen menschlichen und der ttlichen Natur durch Erhöhung jener mittelst göttlichen Urtheils die unio rensis oder die juridische nennen.*» *Dorner* S. 412. Ueber die Vergleiung dieser Erhöhung mit der υἱοϑεσία der Erlösten s. *Baumg.-Crus.* 384. Schon in Spanien widersetzten sich der adoptianischen Lehre r Priester *Beatus* in der Provinz Libana und der Bischof *Etherius* von hma. Felix musste in Regensburg (792) und dann in Rom widerrufen, ıd auch die Synode von Frankfurt (794) entschied gegen die Adoptiar. — Ueber *Alcuini* libellus adv. hæresin Felicis ad Abbates et Monaos Gothiæ missus (T. I, p. 759 ss.) und dessen epistola ad Felicem vgl. *eseler* S. 87. — Alcuin macht besonders geltend, dass dadurch die *Einit* des Sohnes Gottes gestört werde, p. 763: Si igitur Dominus Christus cundum carnem, sicut quidam improba fide garriunt, adoptivus est ius, nequaquam unus est filius, quia nullatenus proprius filius et adopus filius unus esse potest filius, quia unus verus et alter non verus se dignoscitur. Quid Dei omnipotentiam sub nostram necessitatem ava temeritate constringere nitimur? Non est nostræ mortalitatis lege atus; omnia enim quæcumque vult, Dominus facit in cœlo et in terra. autem voluit ex virginali utero proprium sibi creare filium, quis ausus t dicere, eum non posse? etc. Vgl. p. 813. — *Felix* wurde durch Alin auf der Synode zu Aachen (799) zum Nachgeben bewogen, während *ipandus* auf seinem Sinne blieb. Felix † 818. Auch *er* scheint vor inem Tode die alten Meinungen wieder aufgewärmt zu haben; s. *Agordi* liber adv. dogma Felicis episc. Urgellensis ad Ludov. Pium Imp. l. *Baur*, Trin. II, S. 133 ff. — Im 12. Jahrhundert (1160) wurden dem *mar*, Canonicus zu Traufenstein, ähnliche adoptianische (nestorianihe?) Irrthümer vorgeworfen; s. *Cramer* VII, S. 43. Auch *Duns Scotus Durandus a St. Porciano* liessen den Ausdruck filius adoptivus unter wissen Bedingungen zu, während *Thomas von Aquino* ihn abweist. *'alch* l. c. p. 253. *Gieseler* S. 89. *Baur*, Trin. II, S. 838.

[4] Ueber die Ketzerei des Nihilianismus (*Lomb.* Sent. lib. III, dist. 5—7 ch unbestimmt) s. *Cramer* Bd. VII v. Anf. *Dorner* S. 421 ff. u. *Münter v. Cölln* S. 86. 87. Der Satz: «Deus non factus est aliquid» wurde f Alexanders III. Befehl auf der Synode zu Tours 1163 geprüft und rworfen (*Mansi* T. XXII, p. 239). Gegen denselben schrieb auch *Joh. rnubiensis* um 1175 (*Martène* thes. T. V, p. 1658 ss.) *). *Walter von . Victor* brachte dann vollends aus des Lombarden Satze die Ketzerei

und vgl. *Baur*, Trin. II, S. 139. Nach des letztern Darstellung würde erst durch die Auferstehung das Adoptionsverhältniss seine völlige Verwirklichung erlangt haben.

Johannes von Cornwall beruft sich unter anderm auf den Sprachgebrauch. Wenn man sagt: Alle Menschen haben gesündigt; so wird dabei Christus ausdrücklich ausgenommen. Oder man sagt: Christus war der heiligste, der seligste Mensch; oder man zählt die 12 Apostel mit ihrem Meister zusammen als 13 Personen. Dies alles könnte nicht geschehen, wenn nicht Christus aliquis homo gewesen wäre. Das Weitere bei *Baur* a. a. O.

heraus: Deus est nihil secundum quod homo. «*Der Vorwurf des Nihilianismus enthält jedenfalls das Ungerechte, dass er die Leugnung der Existenz in Form einer bestimmten Einzelheit zu einer Leugnung schlechthin macht. Jedenfalls dürften aber die Angriffe, die auf den Lombarden geschahen, Mitursache gewesen sein, warum man fortan um so mehr sich davon entfernte, der Menschheit Christi die Singularität der Existenz abzusprechen. Wenigstens findet sich bei den folgenden Scholastikern fast regelmässig eine Stelle, worin sie gegen das non aliquid des Lombarden hervorheben, dass Christi Menschheit etwas Bestimmtes, von den andern Unterschiedenes, jedoch blos in der göttlichen Person Subsistirendes gewesen sei, was sie daher auch weder Individuum noch Person nennen wollen.*» *Dorner* S. 122. 123. Vgl. *Baur*, Trin. II, S. 563 ff.

[5] *Albert. M.* comp. theol. lib. IV, de incarn. Christi c. 14, u. lib. III über die Sentenzen dist. 13 (bei *Dorner* S. 124. 125). *Thom. Aqu.* P. III, qu. 8, 1 u. weiterhin (bei *Dorner* S. 126 ff.). Vgl. *Cramer* VII, S. 571 ff *Baur*, Trin. II, S. 787 ff.

[6] Ueber die mystische Auffassung bei *Joh. Damasc.* u. a., namentlich bei dessen präsumtivem Schüler *Theodorus Abukara*, vgl. *Dorner* S. 115 ff. Ueber den Zusammenhang der scholastischen Bestimmungen mit den mystischen ebend. Schon *Johann Scotus Erigena* betrachtet den historischen Christus zugleich als den, in welchem die menschliche Gattung ideal repräsentirt ist, wobei er aber seine specifische Dignität durchaus zu bewahren sucht. De div. nat. II, 13: Humano intellectui, quem Christus assumsit, omnes intellectuales essentiæ inseparabiliter adhærent. Nonne plane vides, omnem creaturam, intelligibiles dico sensibilesque mediasque naturas, in Christo adunatam? Vgl. V, 25 p. 252: Quamquam enim totam humanam naturam, quam totam accepit, totam in se ipso et in toto humano genere totam salvavit, quosdam quidem in pristinum naturæ statum restituens, quosdam vero per excellentiam ultra naturam deificans: in nullo tamen nisi in ipso solo humanitas deitati in unitatem substantiæ adunata est, et in ipsam deitatem mutata omnia transcendit. Hoc enim proprium caput Ecclesiæ sibi ipsi reservavit, ut non solum ejus humanitas particeps deitatis, verum etiam ipsa deitas, postquam ascendit ad Patrem, fieret: in quam altitudinem nullus præter ipsum ascendit nec ascensurus est. — Auch die Scholastiker konnten nicht umhin, in Christo etwas Urbildliches, Universales zu finden, ohne ihm dadurch die geschichtliche Individualität abzustreiten, s. *Dorner* S. 141. — Noch viel mehr war dies bei den Mystikern der Fall. Wenn schon der Propst *Geroch von Reichersberg* gegen die immer feiner sich spaltenden christologischen Bestimmungen der Scholastiker (namentlich gegen Folmar) sich erklärt hatte (s. *Cramer* a. a. O. S. 43—78), so zeigten auch die Victoriner sich wenigstens gleichgültig gegen die Ausspinnung des Dogma's (*Dorner* S. 142, Anm.). Darauf aber drangen die Mystiker sämmtlich, dass Christus *in* uns lebendig werde. «Christus hatte» sagt *Ruysbroek* «seine Gottheit und Menschheit von Natur; wir aber haben sie in Liebe mit ihm vereinigt aus Gnaden.» Vgl. *Engelhardts* Monogr. S. 179 und den ganzen Abschnitt S. 177—179. *Tauler*, Pred. Bd. I, S. 55 (auf 1. Sonnt. im Adv.): «Hievon erhalten wir, dass wir der Seligkeit empfänglich sind in derselben Weise, in der *er* selig ist, und dass wir auch hier empfangen einen Vorschmack desselben, dessen wir ewig selig sollen

. Weil auch alle die niedersten Kräfte und leiblichen Sinne unseres rn Jesu Christi also geeinigt worden mit der Gottheit, dass man spre- a mag: *Gott* sah, *Gott* hörte, *Gott* litt, davon haben wir den Nutzen, von seiner Einigung alle *unsere* Werke göttlich mögen werden; fer- weil menschliche Natur vereinigt ist mit der göttlichen Person und den Engeln, daher haben alle Menschen Gemeinschaft mit ihm, mehr a einige Creatur, da sie seine Mitglieder sind und einen Einfluss ha- von ihm, als von ihrem Haupt u. s. w.... Nicht viele Söhne! du st wohl und sollst unterschieden sein nach der leiblichen Geburt, in der ewigen Geburt muss nicht mehr denn *ein* Sohn sein, da in nichts denn *ein* natürlicher Ursprung ist, woher auch nichts als *ein* rlicher Ausfluss des Sohnes, nicht zwei. *Darum sollst du Ein Sohn mit Christo, so musst du ein ewiges Ausfliessen sein mit dem ewigen t.* So wahr als Gott Mensch worden ist, so wahr ist der Mensch worden von Gnaden, und also ist die menschliche Natur überbildet em, das sie geworden ist, in das göttliche Bild, das daher ist ein des Vaters» u. s. w. Vgl. auch die Weihnachtspred. Bd. I, S. 89 u. tellen mehr. — *Deutsche Theol.* Cap. 22: «Da wo Gott und Mensch inigt sind, also dass man in der Wahrheit spricht, und die Wahrheit lbst bekennt, dass Eines ist wahrer vollkommener Gott und wahrer kommener Mensch, und doch der Mensch Gott so gar ergeben, dass allda selbst ist der Mensch, und Gott ist auch daselbst, thut und läs- ohne alles Ich, Mir und Mein (d. i. ohne alle eigenen Willen, Liebe Eigenthum): siehe, *da ist wahrhaftig Christus und sonst nirgends.*» Cap. 24, und Cap. 43: «Wo *Christi Leben* ist, da ist *Christus;* und ein Leben nicht ist, da ist auch Christus nicht» u. s. w.*) — Ein- und würdig *Wessel*, de causa incarn. c. 7, p. 427 (bei *Ullmann* S. : «Jede edle Seele hat etwas Göttliches in sich, so dass sie sich gern heilt. Und je edler sie ist, desto mehr ahmt sie in sich die Gottheit ; daher hat jene heilige und gottgeliebte Seele, weil sie mehr als andere Creatur Gott ähnlich war, sich ganz ihren Brüdern hingege- wie sie auch sah, dass Gott sich ihr hingab.» Vgl. c. 16, p. 450, de magnitud. passionis c. 82, p. 627: Qui non ab hoc exemplari tra- r, non est. Ueber die menschliche Entwicklung des Erlösers ibid. c. p. 486 (bei *Ullmann* S. 259).

So die Begharden: Dicunt, se credere, quod quilibet homo perfectus hristus per naturam (*Mosh.* p. 256 — nach dem Briefe des Bischofs Strassburg). Nach *Baurs* Auffassung würde auch dem Joh. Scotus ena die kirchliche Lehre von der Menschwerdung Gottes in Christo ts anderes gewesen sein, als die Immanenz Gottes in der Welt, die im schen zur concreten Wirklichkeit des Selbstbewusstseins geworden ist. essen Gesch. der Trin. II, S. 340. 344. Vgl. indessen Anm. 6.

egenstand, womit sich der scholastische Scharfsinn viel zu schaffen machte, rar der partus virgineus. Darauf bezog sich der Streit zwischen *Paschasius* adbertus u. *Ratramnus* um 850, darüber, ob Maria Christum utero clauso gebo- en habe, was der erstere (mit Hieronymus) bejahte, der letztere (mit Helvidius) erneinte. Das Weitere darüber bei *Münscher v. Cölln* S. 85. 86, u. bei *C. G. F.*

---

egen eine Umdeutung dieser Stelle in einen blossen idealen Christus s. c. 52: Alles das bisher geschrieben ist, das hat Christus gelehret mit langem Leben, ämlich vierthalb und dreissig Jahr lang» u. s. w.

Walch, hist. controversiæ sæculi IX. de partu B. Virg. Gott. 1758. 4. Auf eine seltsam scharfsinnige Weise sucht *Anselm* cur Deus homo II, c. 8 die Geburt aus der Jungfrau überhaupt als eine im Kreislauf der göttlichen Möglichkeiten nothwendig gewordene zu begreifen: Quatuor modis potest Deus facere hominem: videlicet aut de viro et de femina, sicut assiduus usus monstrat; aut nec de viro nec de femina, sicut creavit Adam; aut de viro sine femina, sicut fecit Evam; aut de femina sine viro, quod nondum fecit. Ut igitur hunc quoque modum probet suæ subjacere] potestati et ad hoc ipsum opus dilatum esse, nihil convenientius, quam ut de femina sine viro assumat illum hominem, quem quærimus. Utrum autem de virgine aut de non virgine dignius hoc fiat, non est opus disputare, sed sine (omni dubitatione asserendum est, quia de virgine hominem nasci oportet. — Fürwitzige Fragen über den Zeitpunkt, in welchem, und über die Art und Weise, wie die Vereinigung der göttlichen Natur des Sohnes mit der von ihm in dem Leibe der Maria angenommenen menschlichen Natur vor sich gegangen sei? finden wir bei *Robert Pulleyn* (*Cramer* VI, S. 484 ff.).

Auch darauf verfiel die Fragesucht, zu untersuchen, ob nach dem Tode Jesu (der Trennung von Leib und Seele) dennoch die Vereinigung der Gottheit und Menschheit fortgedauert habe? Dies bejaht Pulleyn. Er nimmt an, nicht der ganze Mensch Christus, sondern blos sein Leib sei gestorben, s. *Cramer* VI. S. 487. 488. Ebenso erhob sich ein Streit zwischen den Franciscanern und Dominicanern, ob das bei der Kreuzigung vergossene Blut auch zugleich von der Gottheit getrennt gewesen? Um Weihnachten 1462 fand darüber eine heftige Disputation in Rom statt. Die Dominicaner behaupteten die Affirmative, die Franciscaner die Negative. Pius II. verbot endlich den Streit durch eine Bulle im Jahre 1464, s. *Gobbelin*, comment. Pii II. (Rom. 1584) p. 511. *Fleury*, hist. eccles. XXIII, p. 167 ss.

§. 180.

Erlösung und Versöhnung.

**Baur*, Gesch. der Versöhnungslehre, S. 118 ff. *Seisen*, Nicolaus Methonensis, Anselmus Canturiensis, Hugo Grotius, quoad satisfactionis doctrinam a singulis excogitatam inter se comparati, Heidelb. 1838. 4.

Die in der vorigen Periode ausgebildete mythische Vorstellung von dem Rechtshandel mit dem Teufel und einer Ueberlistung desselben von Seiten Gottes und Christi fand auch noch in dieser Periode Anklang, so bei *Johannes Damascenus*[1], musste jedoch bald einer andern mehr dogmatischen, das Factum der Erlösung aus der Nothwendigkeit göttlicher und menschlicher Verhältnisse ableitenden Betrachtungsweise Platz machen, oder wenigstens sich ihr unterordnen. Den Uebergang zu ihr bildet in der griechischen Kirche, unabhängig von Anselm, *Nicolaus von Methone*[2], während im Abendlande *Anselm von Canterbury* mit grösserem Aufwande von Scharfsinn und in einer bisher nicht erreichten Vollständigkeit der Argumentation den Satz durchführte, dass Gott, um die ihm durch die Sünde entzogene Ehre wiederherzustellen, nothwendig habe Mensch werden müssen, um so als Gottmensch durch den freiwilligen Tod, dem er sich unterzog, die Schuld abzutragen, die ausser ihm weder ein himmlisches, noch ein irdisches Wesen abtragen konnte, wodurch er der göttlichen Heiligkeit

nicht nur Genüge leistete, sondern zugleich durch die Freiwilligkeit, womit es geschah, mehr that, als gefordert werden konnte, mithin zur Belohnung dafür die Befreiung der Menschen von der ihnen zugedachten Strafe auswirkte. So wurde der Widerstreit der göttlichen Liebe mit der göttlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit ausgeglichen[3].

[1] De fide orth. III, 1: Αὐτὸς γὰρ ὁ δημιουργός τε καὶ κύριος τὴν ὑπὲρ τοῦ οἰκείου πλάσματος ἀναδέχεται πάλην, καὶ ἔργῳ διδάσκαλος γίνεται. Καὶ ἐπειδὴ θεότητος ἐλπίδι ὁ ἐχθρὸς δελεάζει τὸν ἄνθρωπον, σαρκὸς προβλήματι δελεάζεται καὶ δείκνυται ἅμα τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ σοφὸν, τὸ δίκαιόν τε καὶ τὸ δυνατὸν τοῦ θεοῦ· τὸ μὲν ἀγαθὸν, ὅτι οὐ παρεῖδε τοῦ οἰκείου πλάσματος τὴν ἀσθένειαν, ἀλλ᾽ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ᾽ αὐτῷ πεσόντι, καὶ χεῖρα ὤρεξε· τὸ δὲ δίκαιον, ὅτι ἀνθρώπου ἡττηθέντος οὐχ ἕτερον ποιεῖ νικῆσαι τὸν τύραννον, οὐδὲ βίᾳ ἐξαρπάζει τοῦ θανάτου τὸν ἄνθρωπον, ἀλλ᾽ ὃν πάλαι διὰ τὰς ἁμαρτίας καταδουλοῦται ὁ θάνατος, τοῦτον ὁ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος νικητὴν πάλιν πεποίηκε, καὶ τῷ ὁμοίῳ τὸν ὅμοιον ἀνεσώσατο, ὅπερ ἄπορον ἦν· τὸ δὲ σοφὸν, ὅτι εὗρε τοῦ ἀπόρου λύσιν εὐπρεπεστάτην. Zwar bestritt er die Vorstellung (des Gregor von Nyssa), dass der Teufel das Lösegeld erhalten, III, 27: Μὴ γὰρ γένοιτο τῷ τυράννῳ τὸ τοῦ δεσπότου προσενεχθῆναι αἷμα —, aber wunderlich genug klingt das Folgende: Πρόσεισι τοιγαροῦν ὁ θάνατος καὶ καταπιὼν τὸ σώματος δέλεαρ τῷ τῆς θεότητος ἀγκίστρῳ περιπείρεται, καὶ ἀναμαρτήτου καὶ ζωοποιοῦ γευσάμενος σώματος διαφθείρεται καὶ πάντας ἀνάγει, οὓς πάλαι κατέπιεν.

[2] Anecd. I, p. 25. ms. fol. 148 b (bei *Seisen* p. 1); ibid. p. 30 s. fol. 150 b (bei *Seisen* p. 2): Ἦν γὰρ θανάτῳ ὑπεύθυνον τὸ πᾶν ἡμῶν γένος· πάντες γὰρ ἥμαρτον, κέντρον δὲ τοῦ θανάτου ἐστὶν ἡ ἁμαρτία (1 Cor. 15, 56), δι᾽ ἧς τρώσας ἡμᾶς ὁ θάνατος καταβέβληκε, καὶ ἄλλως οὐκ ἦν τῶν δεσμῶν τῆς δουλείας ἀπαλλαγῆναι τοὺς δόρατι ληφθέντας, ἢ διὰ θανάτου (Rom. 5, 14). Τὰ γὰρ λύτρα ἐν τῇ αἱρέσει κεῖται τῶν κατεχόντων. Οὐκ ἦν οὖν ὁ δυνάμενος ὑπελθεῖν τὸ δρᾶμα καὶ ἐξαγοράσαι τὸ γένος, οὐκ ἦν οὐδεὶς τῶν τοῦ γένους ἐλεύθερος· μόγις δὲ τῆς ἰδίας ἐνοχῆς ἐλευθεροῦταί τις, ὃς ἑαυτοῦ ἀποθνήσκων οὐ δυνάμενος συνελευθερῶσαι ἕνα γοῦν ἑαυτῷ. Εἰ δὲ οὐδένα, τίς ἦν δυνατὸς, ὅλον κόσμον ἀπαλλάξαι δουλείας; εἰ γὰρ καὶ ἀξιόχρεως ἦν πρὸς τὴν ἰδίαν ἐλευθερίαν ἕκαστος· ἀλλ᾽ οὖν οὐκ ἦν πρέπον, πάντας ἀποθανεῖν, οὐδὲ ὑπὸ τὴν τοῦ θανάτου ἐξουσίαν καταμεῖναι. Τίνος οὖν ἦν τὸ κατόρθωμα; δῆλον ὅτι ἀναμαρτήτου τινός. Τίς δὲ τῶν πάντων ἀναμάρτητος ἢ μόνος ὁ θεός; ἐπειδὴ τοίνυν καὶ θεοῦ τὸ ἔργον ἦν καὶ χωρὶς θανάτου καὶ τῶν ἡγησαμένων τοῦ θανάτου παθῶν ἀδύνατον ἦν τελεσθῆναι, ὁ θεὸς δὲ παθῶν καὶ θανάτου ἐστὶν ἀπαράδεκτος, προσέλαβε φύσιν παθῶν καὶ θανάτου δεκτικὴν, ὁμοουσίαν ἡμῖν ὑπάρχουσαν κατὰ πάντα καὶ ἀπαραλλάκτως ἔχουσαν πρὸς ἡμᾶς, ὅμου λαβὴν διδοὺς τῷ προσπαλαίοντι θανάτῳ κατὰ σάρκα, καὶ δι᾽ αὐτῆς τῆς ὑποκειμένης αὐτῷ φύσεως καταγωνιούμενος αὐτὸν, ἵνα μήτε αὐτὸς χώραν σχοίη λέγειν, οὐχ ὑπὸ ἀνθρώπου, ἀλλ᾽ ὑπὸ θεοῦ ἡττῆσθαι, μήτε μὴν ἡμεῖς καταμαλακιζοίμεθα πρὸς τοὺς ἀγῶνας· καιροῦ καλοῦντος ἔχοντες παράδειγμα τὴν ὁμοφυῆ καὶ ὁμοούσιον σάρκα, ἐν ᾗ κατεκρίθη ἡ ἁμαρτία, χώραν οὐδόλως εὑροῦσα ἐν αὐτῇ. . . . Οὐ γὰρ μάτην τι γέγονε τῶν περὶ τὸ τίμιον αὐτοῦ πάθος συμβεβηκότων, ἀλλὰ λόγῳ τινὶ κρείττονι καὶ ἀναγκαίῳ, πᾶσαν λόγων δύναμιν ὑπερβάλλοντι. Vgl. refut. p. 155 ss. (bei *Seisen* p. 4) und *Ullmann* S. 90 ff. «*Die Ueber*–

einstimmung (mit Anselm) *liegt hauptsächlich in dem Versuch zu beweisen, dass der Erlöser nothwendig ein Gottmensch habe sein müssen; der Unterschied besonders darin, dass Anselm die Nothwendigkeit des Todes Jesu in Beziehung setzt auf die göttliche Heiligkeit, Nicolaus in Beziehung auf die Herrschaft, die der Satan über die sündigen Menschen ausübt.» Ullmann* S. 94.

[3] «*Das Verhältniss, in welchem die anselmische Satisfactionstheorie zu der bisher gangbarsten Vorstellung steht, spricht sich vor allem in dem entschiedenen Widerspruch aus, welchen Anselm gegen die Voraussetzung erhob, auf welcher die letztere in Ansehung des Teufels beruht.*»*) *Baur* S. 155. Cur Deus I, 7. Und II, 19: Diabolo nec Deus aliquid debebat nisi pœnam, nec homo nisi vicem, ut ab illo victus illum revinceret; sed quidquid ab illo exigebatur, hoc Deo debebat, non diabolo. Vgl. dial. de verit. c. 8 (bei *Hasse* II, S. 86): Dominus Jesus, quia solus innocens erat, non *debuit* mortem pati, quia ipse sapienter et benigne et utiliter *voluit* eum sufferre. Anselms Theorie geht vielmehr von dem Begriff der *Sünde* aus (vgl. §. 176, Note 4). Der Mensch ist schuldig, Gott zu ehren; durch die Sünde hat er ihm seine Ehre entzogen und muss sie ihm auf eine eclatante Weise wiederherstellen. I, 11: Hunc honorem debitum qui Deo non reddit, aufert Deo quod suum est, et Deum exhonorat, et hoc est peccare. Quamdiu autem non solvit, quod rapuit, manet in culpa; nec sufficit solummodo reddere, quod ablatum est, *sed pro contumelia illata plus debet reddere, quam abstulit.* Vgl. c. 13: Necesse est ergo, ut aut ablatus honor solvatur, aut pœna sequatur, alioquin aut sibi ipsi Deus justus non erit, aut ad utrumque impotens erit, quod nefas est vel cogitare. Zwar kann Gott seine Ehre nicht eigentlich (objectiv) entzogen werden; aber Gott muss um der Creaturen willen auf seine Ehre halten; die Ordnung und Harmonie des Weltganzen erfordert es. I, c. 14: Deum impossibile est honorem suum perdere. . . . Cap. 15: Dei honori nequit aliquid, quantum ad illum pertinet, addi vel minui. Idem namque ipse sibi honor est incorruptibilis et nullo modo mutabilis. Verum quando unaquæque creatura suum et quasi sibi præceptum ordinem sive naturaliter sive rationabiliter servat, Deo obedire et eum dicitur honorare; et hoc maxime rationalis natura, cui datum est intelligere quod debeat. Quæ cum vult quod debet, Deum honorat; non quia illi aliquid confert, sed quia sponte se ejus voluntati et dispositioni subdit, et in rerum universitate ordinem suum et ejusdem universitatis pulchritudinem, quantum in

---

*) Es dürfte überhaupt beachtet werden, wie das dämonische Reich bei der fortschreitenden dogmatischen Entwicklung im Laufe der Zeiten immer weiter zurückgedrängt wird, wie die Schatten vor dem Lichte schwinden. Die erste Periode gestattete dem dämonischen Reiche noch einen grossen Spielraum in der Lehre von Gott und der Weltregierung bis zur völligen Ueberwindung des Manichäismus; ebenso in der Anthropologie, bis durch die augustinische Erbsündenlehre in der zweiten Periode der Grund der Sünde tiefer in den Menschen hineingelegt wurde. Endlich wird in dieser Periode auch die Christologie und Soteriologie freier vom Dämonischen, das bis auf die Eschatologie zurückgedrängt wird, wo dann zuletzt der Teufel in der Hölle seinen eigentlichen Ort findet. Uebrigens lag die Beziehung des Erlösungswerks auf den Teufel zur Zeit Anselms noch so sehr in der herrschenden Vorstellung, dass es Abälard als Irrlehre zugerechnet wurde, als er das *Recht* des Teufels auf den Menschen bestritt, s. Bernh. Ep. CXC, 5; bei *Mabillon* T. I, p. 650 ss. (*Hasse*, Anselm II, S. 493.

psa est, servat. Cum vero non vult quod debet, Deum, quantum ad illum pertinet, inhonorat, quoniam non subdit se sponte illius dispositioni, t universitatis ordinem et pulchritudinem, quantum in se est, perturbat, icet potestatem aut dignitatem Dei nullatenus lædat aut decoloret. (Damit steht auch die Idee in Verbindung, dass durch die Schöpfung des Menschen die Lücke, welche die gefallenen Engel in der hierarchia cœlestis veranlasst, ausgefüllt werde, c. 16. Vgl. §. 172, Note 5.) Aus blossem Machtspruch der Barmherzigkeit zu verzeihen, wäre aus den angeführten Gründen Gottes unwürdig. I, c. 6, und c. 12: Non decet Deum peccatum sic impunitum dimittere.... Die Ungerechtigkeit hätte ja dann in Vorrecht vor der Gerechtigkeit. (Liberior est injustitia, si sola misericordia dimittitur, quam justitia.) Vgl. c. 19. Nun aber kann der Mensch ie Genugthuung nicht leisten, da er durch die Erbsünde verderbt ist (I, . 23: quia peccator peccatorem justificare nequit); und doch muss die Herstellung durch einen *Menschen* geschehen, I, c. 3: Oportebat namque, t sicut per hominis inobedientiam mors in humanum genus intraverat, a per hominis obedientiam vita restitueretur, et quemadmodum peccatum, quod fuit causa nostræ damnationis, initium habuit a femina, sic nostræ justitiæ et salutis auctor nasceretur de femina, et ut diabolus, qui er gustum ligni, quem persuasit, hominem vicerat, ita per passionem gni, quam intulit, ab homine vinceretur. Hätte aber Gott nicht einen asündlichen Menschen erschaffen können? Wohl; dann aber wäre der rlöste Mensch in die Gewalt dessen gekommen, der ihn erlöst hätte, . h. in die Gewalt eines Menschen, der selbst nur ein Knecht Gottes väre und dem auch die Engel nicht dienten (I, c. 5). Auch ist der Mensch ja Gott selbst den Gehorsam schuldig, I, c. 20: In obedientia ero quid das Deo, quod non debes, cui jubenti totum, quod es et quod abes et quod potes, debes? .... Si me ipsum et quidquid possum, tiam quando non pecco, illi debeo, ne peccem, nihil habeo, quod pro eccato illi reddam. — Irgend ein anderes höheres Wesen (ein Engel) ann auch nicht eintreten; denn das steht fest: Illum, qui de suo poterit eo dare aliquid, quod superet omne quod sub Deo est, majorem esse ecesse est, quam omne quod non est Deus.... Nihil autem est supra mne quod Deus non est, nisi Deus.... Non ergo potest hanc satisfationem facere nisi Deus (II, c. 6). Wenn nun aber niemand die Satisfaction leisten kann, als Gott, und doch der Mensch sie leisten muss, so leibt nichts anderes übrig, als — der Gottmensch. Ibid.: Si ergo, sicut onstat, necesse est, ut de hominibus perficiatur illa superna civitas, nec oc esse valet nisi fiat prædicta satisfactio, quam nec potest facere nisi eus, nec debet nisi homo: necesse est, ut eam faciat *Deus homo*. Und war muss der Gottmensch aus Adams Geschlecht sein und von einer ungfrau geboren (c. 8, vgl. §. 179 Schluss); und ebenso will sich's am esten schicken, dass von den drei Personen der Trinität der Sohn Mensch verde (II, c. 9; vgl. §. 170, Note 6). Um nun für die Menschen genugthun, musste er etwas, was er Gott nicht schuldig war, was aber zugleich mehr war, als alles, was unter Gott steht, Gott zu geben haben. en Gehorsam war er, wie jede vernünftige Creatur, Gott ohnehin schuldig; aber zu sterben war er nicht verbunden (c. 10. 11). Dennoch wollte r freiwillig sterben, ibid.: Video, hominem illum plane, quem quærimus, alem esse oportere, qui nec ex necessitate moriatur, quoniam erit omni-

potens, nec ex debito, quia nunquam peccator erit, et mori possit ex libera voluntate, quia necessarium erit; denn der Tod ist das schwerste Opfer, das der Mensch bringen kann, ibid.: Nihil asperius aut difficilius potest homo ad honorem Dei sponte et non ex debito pati, quam mortem; et nullatenus se ipsum potest homo magis dare Deo, quam cum se morti tradit ad honorem illius*). Aber eben durch das Freiwillige erhielt die That einen unendlichen Werth; denn sein Tod überwiegt die Zahl und Grösse aller Sünden. Cap. 14: A. Cogita etiam, quia peccata tantum sunt odibilia, quantum sunt mala, et vita ista tantum amabilis est, quantum est bona. Unde sequitur, quia vita ista plus est amabilis, quam sint peccata odibilia. B. Non possum hoc non intelligere. A. Putasne tantum bonum tam amabile posse sufficere ad solvendum, quod debetur pro peccatis totius mundi? B. Imo plus potest in infinitum. (Daher auch rückwirkend auf die Protoplasten, c. 16; auch auf Maria selbst ibid. u. c. 17; vgl. §. 178, Note 2). Das freiwillig dargebrachte Geschenk durfte nicht unerwiedert bleiben. Der Sohn aber hatte schon zuvor, was der Vater hat: sonach muss die Belohnung einem andern zu gut kommen, mithin dem Menschen (II, 19). Ueber die Ausgleichung der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit c. 20: Misericordiam vero Dei, quæ tibi perire videbatur, cum justitiam Dei et peccatum hominis considerabamus, tam magnam tamque concordem justitiæ invenimus, ut nec major nec justior cogitari possit. Nempe quid misericordius intelligi valet, quam cum peccatori tormentis æternis damnato, et unde se redimat non habenti, Deus pater dicit: Accipe Unigenitum meum, et da pro te; et ipse Filius: Tolle me, et redime te? ... Quid etiam justius, quam ut ille, cui datur pretium majus omni debito, si debito datur affectu, dimittat omne debitum? Endlich die nicht zu übersehende Verwahrung Anselms am Schlusse (c. 22): Si quid diximus, quod corrigendum sit, non renuo correctionem, si rationabiliter fit. Si autem testimonio veritatis roboratur, quod nos rationabiliter invenisse existimamus, Deo, non nobis attribuere debemus, qui est benedictus in sæcula. Amen.

Es ist bemerkt worden, die anselmische Theorie leide an einem innern Widerspruche, da Anselm selbst zugebe, Gott könne die Ehre nicht eigentlich entzogen werden, und er doch sein Argument wesentlich auf diese Thatsache baue und zwar so, dass doch am Ende die Liebe und Barmherzigkeit Gottes ins Mittel tritt, indem sie die *freiwillig* geleistete Genugthuung von Seiten des Schuldlosen annimmt und um *seinet*willen den *wirklichen* Sündern, die von sich aus den Schaden nicht gut machen konnten, die Schuld erlässt; s. *Baur* S. 168 ff. Auch *Schweizer*, ref. Glaubenslehre II, S. 391 sagt, es schwanke die Theorie Anselms zwischen foedus operum u. foedus gratiæ. Dagegen ist bemerkt worden, Anselm unterscheide deutlich zwischen der *immanenten* und *transeunten* Ehre Gottes, und von dieser aus gehe das Argument, *Hasse*, Anselm II, S. 576. — Dass bei der ganzen Argumentation die subjective (ethische) Seite hinter die objective (juridische) zurücktritt, dass auch die übrige erlösende Thätigkeit Christi, die er in seinem Leben bewiesen, dabei fast verschwindet (vgl. jedoch II, c. 18 b), überhaupt mehr die Versöhnung Gottes mit den Menschen, als die der Menschen mit Gott, den Kern der Theorie bildet, kann nicht wohl geleugnet werden; s. *Baur* S. 181. *Ullmann*, Nic. v. Methone S. 93. Uebrigens ist wohl zu beachten, dass die anselmische Theorie nicht mit spätern (protestantischen) Entwicklungen

---

*) Vgl. auch I, c. 9: Non coëgit Deus Christum mori, in quo nullum fuit peccatum, sed ipse sponte sustinuit mortem, non per obedientiam deserendi vitam, sed propter obedientiam servandi justitiam, in qua tam fortiter perseveravit, ut inde mortem incurreret.

verwechselt werde. Ob die Genugthuung im anselm. Sinne *noch kein Strafleiden, sondern nur eine active Leistung sei*, da Strafe und Genugthuung sogar bei ihm aus einander treten (I, 15: necesse est, ut omne peccatum satisfactio *aut* pœna sequatur), s. *Baur* S. 183 ff. Indessen besteht doch eben die Leistung hauptsächlich, wo nicht ausschliesslich, in der Uebernahme von Leiden und Tod, so dass man doch nicht wohl mit *Baur* sagen kann: «*der Begriff der genugthuenden und stellvertretenden Strafe finde sich hier noch nicht.*» Wohl aber genügt nach A. das Erleiden des Todes; von einem Lasten des *göttlichen Zornes* auf dem Erlöser, von Uebernahme der Höllenqualen, dem sogenannten Seelenleiden u. s. w. findet sich bei Anselm keine Spur. Auch sticht der keusche und grossartige tragische Stil, in dem das Ganze behandelt wird, bedeutend ab gegen die weichliche und weinerliche, ja sinnlich gefärbte Bluttheologie der spätern Zeit. — Ueber das Verhältniss zur frühern Lehre (ob alt, ob neu?) siehe *Baur* S. 186 ff.; vgl. *Neander*, KG. V, S. 975.

§. 181.

Weitere Fortbildung.

Die Zeitgenossen und nächsten Nachfolger Anselms waren weit entfernt, diese Theorie sich unbedingt anzueignen[1]. Vielmehr trat *Abälard* wie in andern Dingen, so auch hier auf die entgegengesetzte Seite, indem er vorzüglich das sittliche Moment heraushob und die Gegenliebe erweckende Liebe Christi als das erlösende Princip bezeichnete[2], wogegen *Bernhard von Clairvaux* mehr die mystische Idee des stellvertretenden Todes geltend machte[3]. Näher an die anselmische Lehre schloss sich *Hugo von St. Victor* an, doch mit der Modification, dass er wieder auf die ältere Vorstellung von einem Rechtshandel mit dem Teufel zurücklenkte, dabei aber auch zugleich mit Abälard an die sittliche Bedeutung des Todes erinnerte[4], während *Robert Pulleyn* und *Peter der Lombarde* noch bestimmter zu Abälard hinüberneigen. Letzterer wusste jedoch auch anderweitige Fassungen damit zu verbinden[5]. Die spätern Scholastiker stellten sich wieder auf den anselmischen Grund, und bildeten von da das Dogma weiter aus[6]. So namentlich *Thomas von Aquino*, der das hohepriesterliche Amt Christi hervorhob und besonderes Gewicht auf das überschüssige Verdienst des Todes Jesu legte[7], welches letztere *Duns Scotus* in dem Grade bestritt, dass er sogar das Zureichende desselben in Abrede stellte[8], von Seiten Gottes aber eine freiwillige acceptatio statuirte. *Wikliffe* und *Wessel* hoben die Satisfactionstheorie im praktischen Interesse evangelischer Frömmigkeit hervor und leiteten auch damit die Reformationsperiode ein[9]. Die Mystiker versenkten sich entweder mit Verzichtleistung auf dogmatische Bestimmungen rein mit dem Gefühle und der Phantasie in

den Abgrund der am Kreuze gestorbenen Liebe, oder sie suchten in der Wiederholung des einmal geschehenen Opfers an sich selbst, in der am eignen Fleische vollzogenen Kreuzigung den eigentlichen Nerv der Erlösung[10], wobei die pantheistische Mystik die Eigenthümlichkeit des Verdienstes Christi verwischte[11]. Die äusserliche und mythologisirende Auffassung des Dogma's als eines Rechtshandels führte zu greulichen poetischen Verzerrungen[12].

[1] «*Muss man in der anselmischen Satisfactionstheorie eine glänzende Probe des dialektisch-speculativen Scharfsinns der Scholastiker anerkennen, so hat die Wahrnehmung etwas Befremdendes, dass A. gleichwohl mit derselben ganz allein steht und keinen seiner Nachfolger von der Nothwendigkeit des von ihm genommenen Standpunktes überzeugt zu haben scheint.*» *Baur* S. 489.

[2] Einmal widersetzte sich *Abälard*, wie Anselm, und noch entschiedener als dieser, der Einmischung des Teufels, comment. in epist. ad Rom. lib. II (Opp. p. 550; bei *Münscher von Cölln* S. 163. *Baur* S. 494). Den eigentlichen Grund der Versöhnung giebt er p. 553 an (bei *Baur* S. 494): Nobis autem videtur, quod in hoc justificati sumus in sanguine Christi et Deo reconciliati, quod per hanc singularem gratiam nobis exhibitam, quod filius suus nostram susceperit naturam, et in ipso nos tam verbo quam exemplo instituendo usque ad mortem perstitit, nos sibi amplius per amorem astrixit, ut tanto divinæ gratiæ accensi beneficio, nil jam tolerare propter ipsum vera reformidet caritas.... Redemtio itaque nostra est illa summa in nobis per passionem Christi dilectio, quæ nos [*lege* non] solum a servitute peccati liberat, sed veram nobis filiorum Dei libertatem acquirit, ut amore ejus potius quam timore cuncta impleamus, qui nobis tantam exhibuit gratiam, qua major inveniri, ipso attestante, non potest. «*So stehen demnach die beiden Repräsentanten der in ihrer ersten Periode in ihrer kühnsten Jugendkraft sich entwickelnden Scholastik, Anselm und Abälard, in der Lehre von der Erlösung und Versöhnung sich gerade gegenüber. Der eine findet den letzten Grund derselben in der für die unendliche Schuld der Sünde ein unendliches Aequivalent verlangenden göttlichen Gerechtigkeit, also in einer im Wesen Gottes begründeten Nothwendigkeit, der andere nur in der freien Gnade Gottes, die durch die Liebe, die sie in den Menschen entzündet, die Sünde und mit der Sünde auch die Schuld der Sünde tilge.*» *Baur* S. 495. Ueber die Versuche Abälards, dennoch auch die Erlösung unter den Gesichtspunkt der Gerechtigkeit zu stellen, s. ebend. (als Ergänzung).

[3] *Bernhard* griff Abälard zunächst von der Seite an, dass der Teufel kein Recht auf den Menschen gehabt habe, s. ep. 190 de erroribus Abælardi ad Innocentem III. (bei *Münscher v. Cölln* S. 164. *Baur* S. 202). Er unterscheidet zwischen jus acquisitum und nequiter usurpatum, juste tamen permissum. Letzteres schreibt er dem Teufel zu: Sic itaque homo juste captivus tenebatur: ut tamen nec in homine, nec in diabolo illa esset justitia, sed in Deo. Dabei hob Bernhard besonders hervor, dass Christus als das Haupt für die Glieder genuggethan habe — satisfecit

aput pro membris, Christus pro visceribus suis (bei *Baur* S. 202. 203). m meisten schliesst er sich an Augustin und Gregor den. Grossen an.

⁴ Bei *Hugo* tritt Gott als patronus des Menschen gegen den Teufel uf. Vorher aber musste er erst versöhnt werden. Diese Idee ist beonders ausgeführt im dialog. de sacramentis legis naturalis et scriptæ. e sacram. c. 4: Dedit Deus gratis homini, quod homo ex debito Deo edderet. Dedit igitur homini hominem, quem homo pro homine reddeet, qui, ut digna recompensatio fieret, priori non solum æqualis, sed ajor esset. Ut ergo pro homine redderetur homo major homine, factus st Deus homo pro homine — Christus ergo nascendo debitum hominis atri solvit et moriendo reatum hominis expiavit, ut, cum ipse pro hoine mortem, quam non debebat, sustineret, juste homo propter ipsum ortem, quam debebat, evaderet et jam locum calumniandi diabolus non iveniret, quia et ipse homini dominari non debuit, et homo liberari ignus fuit. — Dagegen mehr abälardisch c. 10: . . . . ut in Deo humaitas glorificata exemplum esset glorificationis hominibus; ut in eo, qui assus est, videant, quid ei retribuere debeant, in eo autem, qui glorifiatus est, considerent, quid ab eo debeant exspectare; ut et ipse sit via exemplo et veritas in promisso et vita in præmio (*Liebner* S. 417 ff. aur S. 206. 208).

⁵ Ueber *Pulleyn*, den sonst Bernhard wegen seiner Rechtgläubigkeit ühmte, s. *Cramer* Bd. VI, S. 490 ff. *Baur* S. 205. — Der *Lombarde* hebt nter allen Scholastikern das psychologisch-sittliche Moment am meisten ervor (*Baur* S. 209). Sent. lib. III, dist. 19: A. Quomodo a peccatis per jus mortem soluti sumus? Quia per ejus mortem, ut ait Apostolus, ommendatur nobis caritas Dei, i. e. apparet eximia et commendabilis aritas Dei erga nos in hoc, quod filium suum tradidit in mortem pro obis peccatoribus. Exhibita autem tantæ erga nos dilectionis arrha et os movemur accendimurque ad diligendum Deum, qui pro nobis tanta ecit, et per hoc *justificamur*, i. e. soluti a peccatis justi *efficimur*. Mors rgo Christi nos justificat, dum per eam caritas excitatur in cordibus ostris. — Entschieden spricht der Lombarde gegen die Vorstellung, als b durch den Tod Christi Gott gleichsam umgestimmt worden zu Gunten der Sünder, ibid. F: Reconciliati sumus Deo, ut ait apostolus, per ortem Christi. Quod non sic intelligendum est, quasi non ei sic reconiliaverit Christus, ut inciperet amare quos oderat, sicut reconciliatur iniicus inimico, ut deinde sint amici, qui ante se oderant, sed jam nos iligenti Deo reconciliati sumus. Non enim, ex quo ei reconciliati sumus er sanguinem filii, nos cœpit diligere, sed ante mundum, priusquam nos liquid essemus. — Doch kommt auch die Stellvertretung bei dem Lomarden zu ihrem Rechte, wenngleich sehr allgemein gehalten (wie bei ernhard von Clairvaux) a. a. O. D: Non enim sufficeret illa pœna, qua œnitentes ligat ecclesia, nisi pœna Christi cooperaretur, qui pro nobis olvit (*Baur* S. 213), und ebenso spielt auch der Teufel in dem lombarischen System eine merkwürdige Rolle. (Quid fecit redemtor captivatori ostro? Tetendit ei muscipulam crucem suam: posuit ibi quasi escam anguinem suum.) *Baur* S. 211 vgl. S. 79.

⁶ So *Alanus ab Ins.* III (bei *Pez* T. I, p. 493—497), *Albert der Gr.* sent. lib. III, dist. 20, art. 7), *Alexander von Hales* (summæ P. III, qu. 1,

membr. 4 ss. *Cramer* VII, S. 574 ff. *Baur* S. 215 Anm.), *Bonaventura* (Opp. T. V, p. 191 ss. ibid. p. 218 ss.).

[7] Summæ P. III, qu. 22 (de sacerdotio Christi; bei *Münscher von Cölln* S. 166); die Satisfactionstheorie: ibid. qu. 46—49 (*Baur* S. 230 ff.). Vor allem wird die Nothwendigkeit des Leidens erörtert, sowie die Frage, ob Gott auch auf andere Weise die Menschen hätte erlösen können? Ja und nein, je nachdem man den Begriff der Nothwendigkeit fasst (art. 2; *Baur* S. 232). Jedenfalls war das Leiden Christi der schicklichste und zweckmässigste Weg. Auch dass Christus am *Kreuze* litt, hat seine Bedeutung, wobei nicht nur (mit Andern) an den Baum des Paradieses, sondern auch daran erinnert wird, das Kreuz sei ein Symbol verschiedener Tugenden, sowie der Breite, Höhe, Länge und Tiefe, von welcher der Apostel rede, unserer Erhöhung in den Himmel u. s. w. Auch wird (während Anselm sich mit der einfachen Thatsache des Todes begnügte) bereits erörtert, dass Christus *alle menschlichen Leiden* erduldet habe an Ehre, Gut, Seele, Leib, an Haupt, Händen und Füssen; daher auch der *Schmerz des Leidens Christi der allergrösste* sei, der im gegenwärtigen Leben erduldet werden kann (wofür wieder mehrere Gründe). Demungeachtet aber blieb (nach art. 8) *der Seele fortwährend der Genuss der Seligkeit* (also auch hier noch keine Höllenqual der Seele, kein Tragen des ewigen Fluches, freilich dann auch kein vollständiges Leiden). Auch bei *Thomas* tritt (wie bei Bernhard von Clairvaux) die mystische Idee hervor, wonach das Haupt für die Glieder leidet (qu. 48, art. 1): Christus per suam passionem non solum sibi, sed etiam omnibus membris suis meruit salutem. Passio non est meritoria, inquantum habet principium ab exteriori: sed secundum quod eam aliquis voluntarie sustinet, sic habet principium ab interiori, et hoc modo est meritoria. — Durch eben jene mystische Idee beseitigt Thomas den Einwand, dass Einer für den Andern nicht genugthun könne; denn sofern Zwei durch die Liebe Eins sind, kann Einer für den Andern genugthun. Ueber das meritum superabundans qu. 48, art. 2: Christus autem ex charitate et obedientia patiendo majus aliquid Deo exhibuit, quam exigeret recompensatio totius offensæ humani generis: primo quidem propter magnitudinem *charitatis*, ex qua patiebatur; secundo propter *dignitatem vitæ* suæ, quam pro satisfactione ponebat, quæ erat vita Dei et hominis; tertio propter *generalitatem passionis et magnitudinem doloris* assumti .... et *ideo passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis* (1 Joh. 2, 2). Ueber die weitern Bestimmungen s. *Baur* a. a. O. *Münscher v. Cölln* S. 167.

[8] *Duns Scotus* in sent. lib. III, dist. 19: .... Quantum vero attinet ad meriti sufficientiam, fuit profecto illud finitum, quia causa ejus finita fuit, videlicet voluntas naturæ assumptæ, et summa gloria illi collata. Non enim Christus quatenus Deus meruit, sed inquantum homo. Proinde si exquiras, quantum valuerit Christi meritum secundum sufficientiam, valuit procul dubio quantum fuit a Deo acceptatum. Siquidem divina acceptatio est potissima causa et ratio omnis meriti .... Tantum valuit Christi meritum sufficienter, quantum potuit et voluit ipsum Trinitas acceptare etc. — Der Hauptnerv der anselmischen Deduction: cur Deus homo? ist hier sonach durchschnitten; denn da Christus nur nach seiner menschlichen Natur gelitten hat, so hätte eben so gut ein Engel

oder ein anderer Mensch leiden können, was auch von Duns Scotus nicht geleugnet wird. Vgl. *Baur* S. 256. Darum erscheint auch das Leiden Christi dem Scotus nicht als etwas Nothwendiges, noch weniger als dem *Thomas von Aquino.* Die Vergleichung beider Systeme s. bei *Baur* S. 257. 258. Zwischen beiden steht *Bonaventura* in der Mitte, der eine *perfectio et plenitudo* meriti Christi lehrt (brev. IV, c. 7; cent. III, sect. 30).

[9] *Wikliffe,* trialogus III, c. 25 (de incarnatione et morte Christi); bei *Baur* S. 273. So grosses Gewicht er indessen auf den Satisfactionsbegriff legt, eben so grosses legt er auf die Busse. — Nach *Wessel* ist Christus schon durch die *Darstellung des göttlichen Lebens* Erlöser (ein seit Anselm fast abhanden gekommener Gedanke!). Gleichwohl aber ist er auch Mittler; er ist Gott, Priester und Opfer zugleich. Wir erblicken in ihm den versöhnenden und den versöhnten Gott. Vgl. de magn. pass. c. 17, und exempla scalæ meditationis ex. III, p. 391 (bei *Ullmann* S. 261; *Baur* S. 277). Auch «*Wessel betrachtete das Leiden Jesu als ein stellvertretendes, aber doch nicht blos auf eine äusserliche juridische Weise, sondern immer unter der Bedingung des lebendigen Glaubens und einer Aneignung des Geistes Christi.*» *Ullmann* S. 264. Daher tritt auch bei ihm (wie bei Abälard und dem Lombarden) das Moment der Liebe besonders heraus. Wer die Bitterkeit des Leidens Christi ermessen will, der muss vor allen Dingen ein in der Liebe geübtes Auge mitbringen, de magnitud. passionis p. 19. Weitere Belegstellen bei *Ullmann* u. *Baur* a. a. O.

[10] Die sentimentale Beschauung der Leiden Jesu und das Reden von dem «*minnerichen, rosenfarbenen Blute*» (z. B. bei *Suso*) hat allerdings in der Mystik seinen Sitz. Aber dabei liessen es die ächten Mystiker nicht bewenden. So zeigt der Verfasser der Deutschen Theologie c. 3, wie Gott menschliche Natur an sich genommen habe, zur Besserung des Falles; führt aber dann fort: «Und obgleich Gott alle Menschen an sich nähme, die da sind, und in ihnen vermenschet würde und sie in sich vergottete, und dasselbe aber geschähe nicht in *mir*, mein Fall und Abkehren würde nimmermehr gebessert.» — Mit bestimmterer Beziehung auf das versöhnende *Leiden* sagt *Tauler* (in der Pred. über Luc. 10, 23 — bei *Wackernagel*, Leseb. I, Sp. 868): Sit din grosser got also gar zuo niute ist worden vnd verurteilt ist von sinen creaturen vnd gecriutziget ist vnd erstorben, alsus soltu mit getultigeme lidende vnd mit aller lidender demuetikeit *dich in sin liden erbilden vnd dich darin trucken.* Vgl. auch dessen Pred. I, S. 289 (Charfr.). — Der Meister Bischof *Albrecht* spricht: Es sint xxiiii stunden vnder tage vnt nacht: der stunden nime eine us unt teile si entzwei, vnd vertribe das mit vnsers herren marter: das ist dem menschen besser vnt ouch nützer, denne ob sin alliu menschen gedechtin vnt alle heiligen vnt alle gottes engele vnd maria gotz muoter selber: als der mensch stirbet eines liplichen totes, also stirbet er an allen vntugenden von *eim lutern inkere eins ernsthaften gedankes der marter vnsers herren ihesu cristi* (Sprüche deutscher Mystiker bei *Wackernagel*, Sp. 889). Vgl. *Schmidt*, über Suso (Stud. u. Krit. a. a. O. S. 47 ff.). — Nicht aber nur innerlich drangen die Mystiker auf Wiederholung des Leidens Christi, sondern die Selbstpeinigungen der Asketen, vor allem die der Geisseler im Mittelalter, stellten es auch äusserlich dar, freilich so, dass durch Hervorhebung des eigenen Verdienstes das Verdienst

Christi selbst wieder in den Schatten gestellt wurde. So heisst es in einem Leich der Geisseler (1349): Durch got vergiuze *wir* vnser blut, daz ist uns zu den sünden gut (*Hoffmann*, Geschichte des deutschen Kirchenliedes S. 94).

[11] Die Begharden lehrten: Christus non est passus pro nobis, sed pro se ipso (*Mosh.* p. 256). *Amalrich von Bena* behauptete, alle Christen seien Glieder Christi in dem Sinne, dass sie als solche die Leiden Christi am Kreuze mit ausgestanden hätten (*Engelhardt*, Abh. S. 253) — also die Umkehrung des Satzes, wonach das Haupt für die Glieder gestorben (bei Bernhard und Thomas von Aquino).

[12] Wurde doch der Rechtsstreit zwischen Christus und Belial (dem Teufel) im 14. Jahrhundert (1382) in Form eines gerichtlichen Processes dargestellt von Jakob de Theramo, verdeutscht im 15. Jahrh. u. d. T.: «Hie hept sich an ein Rechtsbuoch»; vgl. *W. Wackernagel*, die altdeutschen Handschriften der Baseler Universitätsbibliothek, 1835. 4. S. 62. 63. *Baur* nennt es (S. 80, mit Berufung auf *Döderleins* diss. inauguralis 1774. 1775 — in opusc. acad. Jen. 1789) «ein Fastnachtsspiel», was es aber nicht ist, sondern die Sache ist ganz ernstlich gemeint. Eine ähnliche dramatische Bearbeitung ist: Extractio animarum ab inferno, in den english miracle-plays or mysteries von *W. Marriott*, Bas. 1838, p. 161.

§. 182.

Zusammenhang der Soteriologie mit der Christologie.

Durch die anselmische Lehre wurden Menschwerdung und Tod Jesu so sehr als die Angeln des Erlösungswerkes betrachtet, dass das zwischen beiden liegende reiche Leben des Erlösers an religiöser Bedeutung würde verloren haben, wäre nicht wieder daran erinnert worden, dass schon das gottmenschliche Leben selbst die Versöhnung in sich getragen[1]; und wollte es jetzt den Anschein gewinnen, als sei Christus nur geboren worden, um zu sterben, so dass, wenn keine Sünde zu versöhnen gewesen, auch kein Christus erschienen wäre: so wiesen Andere, wiewohl in verschiedenem Sinne und Zusammenhange, am sinnigsten *Wessel*, auf die Bedeutung hin, welche die Offenbarung Gottes im Fleische, auch unabhängig von der Sünde und ihren Folgen, als der Schlussstein der Schöpfung und die Krone der Menschheit haben musste[2].

[1] Siehe *Wessel* im vor. §. Note 9.

[2] Vgl. oben §. 64. «*Die Frage, ob Christus auch ohne Sünde Mensch geworden wäre, kam erst im Mittelalter in eigentliche Discussion, veranlasst, wie es scheint, zuerst durch Rupertus Abbas Duitiensis im 12. Jahrh.*» *Dorner* S. 134. — *Thomas Aqu.* war nahe daran, die Erscheinung Christi im Fleische zugleich als Vollendung der Schöpfung zu fassen. Im Com-

ment. zu den sent. lib. III, dist. 1, qu. 1, art. 3 sagt er: durch die incarnatio sei nicht blos Erlösung von der Sünde, sondern auch humanæ naturæ exaltatio et totius universi consummatio bewirkt worden, vgl. Summ. P. III, qu. 1, art. 3: Ad omnipotentiam divinæ virtutis pertinet, ut opera sua perficiat et se manifestet per aliquem infinitum effectum, cum sit finita per suam essentiam; dennoch bleibt ihm (nach P. III, qu. 1. 3) wahrscheinlicher, Christus wäre nicht Mensch geworden, wenn keine Sünde gewesen. Diese Ansicht überwog; und lieber pries man (mit Augustin) die Sünde selbst als felix culpa (so *Richard von St. Victor*, de incarn. verbi c. 8), als dass man die Erscheinung Christi ausser Verbindung mit der Sünde für möglich gehalten hätte. *Duns Scotus* neigte sich jedoch zum letztern, freilich im Zusammenhange mit pelagianischer Richtung*), sent. lib. III, dist. 7, qu. 3, und dist. 19. Aber auch der keineswegs pelagianisch gesinnte *Wessel* drang vorzüglich darauf (de incarn. c. 7 und c. 11; bei *Ullmann* S. 254). Nach ihm liegt die höchste Ursache der Menschwerdung des Gottessohnes nicht in dem Menschengeschlecht, sondern in dem Gottessohne selbst: er ward Mensch um seinetwillen; nicht erst das Eintreten der Sünde konnte diesen göttlichen Willensentschluss hervorrufen; er wäre Mensch geworden, wenn auch Adam nicht gesündigt hätte: Si incarnatio facta est principaliter propter peccati expiationem, sequeretur, quod anima Christi facta sit non principali intentione, sed quadam quasi occasione. Sed inconveniens est, nobilissimam creaturam occasionaliter esse introductam (bei *Dorner* S. 140).

---

*) Wie später die Socinianer. Allerdings lässt sich die Theorie auch so wenden, «*dass sie zur Geringschätzung der Sünde, und mehr zur Erhebung der Menschheit, als der Würde Christi ausschlägt*» *Dorner* S. 137. Aber ob die Ansicht von einer felix culpa, wonach am Ende die Sünde zur θεοτόκος erhoben wird, nicht gar noch zur pantheistischen Vergötterung der Sünde, mithin gleichfalls zur ethischen Geringschätzung derselben führen könne? ist eine andere Frage; sowie auch wieder umgekehrt, wenn man von der *ernsten* Bedeutung der Sünde ausgeht, die Erscheinung Christi aber dann als *blosse* nothwendig gewordene Reparatur des Schadens betrachtet, der freudige Eindruck davon verwischt und die Weihnachtsfreude unzeitig in eine weinerliche Passionsklage verwandelt wird. Hierin liegt das Hauptgebrechen der anselmischen Theorie. Was aber die Erhebung der Menschheit auf Kosten der Würde Christi betrifft, so wird letztere durch die Wesselsche Fassung nicht nur nicht gefährdet, sondern dadurch gehoben, dass Christus nicht um des Fleisches, sondern um *seinetwillen* Fleisch geworden ist, und eben damit der menschliche Stolz zurückgedrängt.

FÜNFTER ABSCHNITT.

Die Heilsordnung.

§. 183.
Prädestination.
(Gottschalkischer Streit.)

L. Cellot, historia Gotteschalci, Par. 1655. fol. *Staudenmaier*, Scotus Erigena S. 170 f. *Gförer*, über Pseudo-Isidor, in der Tüb. theol. Zeitschr. XVII, 2 S. 274 ff.

So gross auch im Abendlande das Ansehen Augustins war, so hatte doch in Beziehung auf die Prädestinationslehre eine mehr oder minder semipelagianisirende Vorstellungsweise die Oberhand gewonnen[1]. Als daher im 9. Jahrhundert der Mönch *Gottschalk*, im fränkischen Kloster Orbais, es wagte, mit der streng augustinischen Lehre wieder aufzutreten, ja diese bis zur Behauptung einer doppelten Vorherbestimmung, sowohl zur Seligkeit als zur Verdammniss, auf die Spitze zu treiben[2], zog er sich dadurch Verfolgung zu. *Rabanus Maurus* bestritt ihn zunächst[3], und auf den Synoden zu Mainz (848) und Chiersy (Carisiacum — 849) wurde (am letztern Orte unter Mitwirkung des Erzbischofs Hinkmar von Rheims) das Verdammungsurtheil über Gottschalk gesprochen[4]. Obgleich nun *Prudentius von Troyes*[5], *Ratramnus*[6], *Servatus Lupus*[7] u. a. m. Gottschalks, wenn auch unter einigen Modificationen, sich annahmen, so wusste doch der gewandte Dialektiker *Johannes Scotus Erigena* durch die dem Augustin selbst entlehnte Behauptung, dass das Böse etwas Negatives sei und als solches von Gott nicht prädestinirt sein könne, den Schein augustinischer Rechtgläubigkeit zu retten[8]. Was *Prudentius* und *Florus (Magister)* ihm entgegneten, wurde ebensowenig beachtet, als die Verwendung, welche der Erzbischof *Remigius von Lyon* für Gottschalk eintreten liess[9]. Vielmehr wurden auf der zweiten Synode zu Chiersy (853) vier Lehrartikel im Sinne Hinkmars festgestellt[10], denen zwar einige Bischöfe auf der Synode von Valence sechs andere entgegensetzten und die auch die Bestätigung der Synode zu Langres (859) erhielten[11], gegen die aber Hinkmar aufs neue eiferte[12]. Gottschalk, das endliche Opfer

remder Leidenschaft, trug sein Schicksal mit der Standhaftigkeit und Resignation, die wir mit dem Glauben an eine ewige Vorherbestimmung bei allen Völkern und Individuen zu allen Zeiten verbunden sehen.

[1] In der *griech.* Kirche blieb es ohnehin bei den frühern Bestimmungen. *Joh. Dam.* de fide orth. II, c. 30: Χρὴ γινώσκειν, ὡς πάντα μὲν προγινώσκει ὁ Θεός, οὐ πάντα δὲ προορίζει· προγινώσκει γὰρ τὰ ἐφ' ἡμῖν, οὐ προορίζει δὲ αὐτά. (Vgl. §. 177, Note 1.) — Für das *Abendland* vgl. oben . 114. *Beda* (expositio allegorica in Cant. Cant.) und *Alcuin* (de trin. II, . 8) schlossen sich zwar an Augustin an, verwahrten sich aber gegen ie præd. duplex, vgl. *Münscher v. Cölln* S. 121. 122. Ueber die unbewusste Entfernung von Augustin vgl. *Neander*, KG. IV, S. 412 ff.

[2] Ueber seine persönlichen Schicksale und den möglichen Zusammenang derselben mit seiner Lehre s. *Neander* a. a. O. S. 414 ff. und *Staudenmaier* a. a. O. bes. S. 175. Seine und auch der Gegner Ansichten sind u entnehmen aus: *Guilb. Mauguin*, vett. auctorum qui sæc. IX. de prædestinatione et gratia scripserunt opera, Par. 1650. 2 Voll. 4. In dem der ynode zu Mainz übergebenen libellus fidei hatte er behauptet: Sicut lectos omnes (Deus) prædestinavit ad vitam per gratuitum solius gratiæ uæ beneficium . . . sic omnino et reprobos quosque ad æternæ mortis rædestinavit supplicium, per justissimum videlicet justitiæ suæ judicium nach *Hinkmar*, de præd. c. 5); in seinem Bekenntniss (bei *Münscher von Cölln* S. 122): Credo et confiteor, quod gemina est prædestinatio, sive lectorum ad requiem, sive reproborum ad mortem. Doch bezog er die ræd. duplex weniger auf *das* Böse, als auf *die* Bösen, vgl. die Stelle bei *Neander* S. 418: Credo atque confiteor, præscisse te ante sæcula quæcunque erunt futura sive bona sive mala, prædestinasse vero tantummodo ona. Ueber seinen Zusammenhang mit der augustinischen Ansicht s. *Neander* S. 417 ff.

[3] Ep. synodalis Rabani ad Hincmarum (bei *Mansi* T. XIV, p. 914; bei *Staudenmaier* S. 179): Notum sit dilectioni vestræ, quod quidam gyrovagus monachus, nomine Gothescalc, qui se asserit sacerdotem in nostra parochia ordinatum, de Italia venit ad nos Moguntiam, novas superstitiones et noxiam doctrinam de prædestinatione Dei introducens et populos in errorem mittens; dicens, quod prædestinatio Dei, sicut in bono, sic ita t in malo, et tales sint in hoc mundo quidam, qui propter prædestinationem Dei, quæ eos cogat in mortem ire, non possint ab errore et peccato se corrigere, quasi Deus eos fecisset ab initio incorrigibiles esse, et pœnæ obnoxios in interitum ire. — Was die eigene Lehre des *Rabanus Maurus* betrifft, so setzte er den Rathschluss Gottes, in Beziehung auf die Bösen, durch seine Präscienz bedingt, siehe *Neander* a. a. O. S. 421.

[4] *Mansi* T. XIV. Ueber die schnöde Behandlung desselben s. *Neander* . 426 ff.

[5] *Prudentii Trecassini* ep. ad Hincmar. Remig. et Pardulum Laudunenem (geschr. um 849, abgedr. bei *Cellot* p. 425). Er behauptete eine zwiefache Prädestination, setzte aber die Prädestination der Bösen bedingt durch das Vorherwissen Gottes. Er behauptete ferner, dass Christus nur

für die Auserwählten gestorben sei (Matth. 20, 28), und erklärte dagegen 1 Tim. 2, 4 künstlich so: Vel omnes ex omni genere hominum [vgl. August. enchir. c. 103] vel omnes velle fieri salvos, quia nos facit velle fieri omnes homines salvos. *Neander* S. 433.

[6] Aufgefordert von Karl dem Kahlen schrieb er de præd. Dei libb. II (bei *Mauguin*. T. I, p. 94; *Staudenmaier* S. 192): Verum quemadmodum æterna fuit illorum scelerum scientia, ita et definita in secretis cœlestibus pœnæ sententia; et sicut præscientia veritatis non eos impulit ad nequitiam, ita nec prædestinatio coëgit ad pœnam. Vgl. *Neander* S. 434.

[7] Abt von Ferrières. Ueber seine Person s. *Siegebertus Gemblac.* de scriptt. eccles. c. 94. *Staudenmaier* S. 188. Er war durch classische Bildung ausgezeichnet, schrieb um 850 de tribus quæstionibus (1. de libero arbitrio; 2. de præd. bonorum et malorum; 3. de sanguinis Domini taxatione); bei *Mauguin* T. I, P. II, p. 9 ff. — Auch *er* legte die zu Gunsten des Universalismus lautenden Schriftstellen nach dem Sinne des particularistischen Systems aus (*Neander* S. 436 ff.); doch liess er (seiner mildern Gesinnung nach) manches unbestimmt, und war weit davon entfernt, auf Untrüglichkeit Anspruch zu machen (*Neander* S. 440).

[8] Liber de divina prædestinatione (bei *Mauguin* T. I, P. I, p. 103 ss.), wahrscheinlich um 851, an Hinkmar und Pardulus. Auch er war von Karl dem Kahlen aufgefordert. — Da es bei Gott überhaupt kein *Vor-* und *Nachher* giebt, so muss schon der Begriff einer *prædestinatio* aufhören. Da ferner das Böse überall sich selbst bestraft (de præd. c. 6: Nullum peccatum est, quod non se ipsum puniat, occulte tamen in hac vita, aperte vero in altera), so braucht es keiner prädestinirten Strafe. Das Böse selbst aber ist für Gott gar nicht da, folglich kann weder von einer Präscienz noch einer Prädestination desselben von Seiten Gottes die Rede sein; vgl. *Neander* S. 441 ff. Es ist indessen wohl zu beachten, dass Erigena nur das *Doppelte* in der Prädestination, und ebenso den Begriff des *Göttlichen* in ihr negirt. Seiner ganzen speculativen Richtung nach konnte er den Gedanken nicht aufgeben, dass, weil Gott der Grund aller Dinge, auch von Ewigkeit alles in ihm beschlossen sei, daher de præd. 18, 7: Prædestinavit Deus impios ad pœnam vel ad interitum; und 18, 8 spricht er sogar von einer bestimmten Zahl der Guten und Bösen. Ja, das Böse selbst erscheint ihm als in den Weltplan Gottes aufgenommen (supralapsarisch?), s. *Ritter* VII, S. 270 ff. Vgl. seine Lehre von der Sünde und dem Sündenfalle oben §. 176 Note 4, und de div. nat. V, 36 p. 283.

[9] *Prudentii* episc. Trecassini de præd. contra Joann. Scotum liber: bei *Mauguin* T. I, P. I, p. 197 ss. *Flori Magistri* et ecclesiæ Lugdunensis liber adv. Jo. Scoti erroneas definitiones: ibid. T. I, P. I, p. 585; *Neander* S. 448—450. Ueber *Remigius von Lyon* s. *Neander* S. 452; *Staudenmaier* S. 194 ff.

[10] Synodi Carisiacæ capitula IV (bei *Mauguin* T. I, P. II, p. 173; *Münscher von Cölln* S. 125). Cap. I. Deus omnipotens hominem sine peccato rectum cum libero arbitrio condidit et in Paradiso posuit, quem in sanctitate justitiæ permanere voluit. Homo libero arbitrio male utens peccavit et cecidit, et factus est massa perditionis totius humani generis. Deus autem bonus et justus elegit ex eadem massa perditionis secundum *præscientiam* suam, quos per gratiam *prædestinavit ad vitam*, et vitam

illis prædestinavit æternam. Cæteros autem, quos justitiæ judicio in massa perditionis reliquit, *perituros præscivit, sed non ut perirent prædestinavit; pœnam* autem illis, quia justus est, *prædestinavit æternam.* Ac per hoc *unam Dei prædestinationem tantummodo dicimus*, quæ ad donum pertinet gratiæ aut ad retributionem justitiæ. Cap. II. Libertatem arbitrii in primo homine perdidimus, quam per Christum Dominum nostrum recepimus. *Et habemus liberum arbitrium ad bonum*, præventum et adjutum gratia, et habemus *liberum arbitrium ad malum*, desertum gratia. Liberum autem habemus arbitrium, quia gratis liberatum, et gratia de corrupto sanatum. Cap. III. *Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri*, licet non omnes salventur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum; quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum. Cap. IV. Christus Jesus Dominus noster, sicut nullus homo est, fuit vel erit, cujus natura in illo assumta non fuerit: ita nullus est, fuit vel erit homo, pro quo passus non fuerit; licet non omnes passionis ejus mysterio redimantur. Quod vero omnes passionis ejus mysterio non redimuntur, non respicit ad magnitudinem et pretii copiositatem, sed ad infidelium et ad non credentium ea fide, quæ per dilectionem operatur, respicit partem: quia poculum humanæ salutis, quod confectum est infirmitate nostra et virtute divina, habet quidem in se ut omnibus prosit, sed si non bibitur, non medetur.

[11] Concilii Valentini III, can. I—VI (*Mauguin* l. c. p. 231 ss.). Can. III: Fidenter fatemur prædestinationem electorum ad vitam et *prædestinationem impiorum ad mortem:* in electione tamen salvandorum misericordiam Dei præcedere meritum bonum, in damnatione autem periturorum meritum malum præcedere justum Dei judicium. Prædestinatione autem Deum ea tantum statuisse, quæ ipse vel gratuita misericordia, vel justo judicio facturus erat . . . in malis vero ipsorum malitiam præscisse, quia ex ipsis est, non prædestinasse, quia ex illo non est. Pœnam sane malum meritum eorum sequentem, uti Deum, qui omnia prospicit, præscivisse et prædestinasse, quia justus est. . . . *Verum aliquos ad malum prædestinatos esse divina potestate, videlicet ut quasi aliud esse non possint, non solum non credimus*, sed etiam si sunt qui tantum mali credere velint, cum omni detestatione sicut Arausica synodus (s. oben §. 114) illis Anathema dicimus. — Nach Can. IV hat Christus sein Blut nur für die Gläubigen vergossen. Im Allgemeinen: Quatuor capitula, quæ a Concilio fratrum nostrorum minus prospecte suscepta sunt, propter inutilitatem vel etiam noxietatem et errorem contrarium veritati . . . a pio auditu fidelium penitus explodimus et ut talia et similia caveantur per omnia auctoritate Spiritus S. interdicimus. — Auch die Lehren des *Scotus Erigena* wurden namentlich als ineptæ quæstiunculæ et aniles pæne fabulæ verdammt (*Neander* S. 457). Die sechs Canones Lingonenses (bei *Mauguin* a. a. O. p. 235 s.) enthalten eine blosse Wiederholung. Auf der Synode zu Savonières (apud Saponarias) in der Vorstadt zu Toul, wollte man sich erst vereinigen, aber die Verständigung war unmöglich, s. *Neander* S. 458.

[12] Im Jahr 859 schrieb er (an Karl den Kahlen) eine Vertheidigung der Capitula: de prædestinatione et libero arbitrio contra Gothescalcum et cæteros Prædestinatianos (in Hincmari Opp. ed. *Sismondi*, T. I, p. 1 — 410)

§. 184.

Weitere Schicksale der Prädestinationslehre.

Unter den Scholastikern suchten *Anselm*[1], *Peter der Lombarde*[2] und *Thomas von Aquino*[3] noch am meisten den augustinischen Satz von der unbedingten Gnadenwahl, wenn gleich unter mancherlei Restrictionen, festzuhalten, und auch *Bonaventura* war seiner ganzen religiösen Richtung nach weit entfernt davon, der Gnade Gottes Eintrag thun zu wollen, wenn er in praktischem Interesse behauptete, dass in der grössern oder geringern Empfänglichkeit dès Menschen für das Gute der Grund des göttlichen Erbarmens liege[4]. Diese Idee wurde aber auch von solchen aufgegriffen, die sie zu Gunsten einer trivialen Werkheiligkeit auszubeuten wussten, wie denn namentlich *Scotus* und seine Anhänger den Augustinismus in einen neuen Semipelagianismus verkehrten[5]. Demnach sah ein zweiter Gottschalk, *Thomas von Bradwardina*, im 14. Jahrhundert sich genöthigt, aufs neue an Augustin und an die Consequenzen seines Systems zu erinnern[6]. Die Vorläufer der Reformation, *Wikliffe*, *Savonarola* und *Wessel*, wurden von dem in ihnen lebendig gewordenen frommen Abhängigkeitsgefühle gleichfalls auf die tiefern Grundideen des Augustinismus zurückgeführt, obwohl der letztere die freithätige Aneignung der Gnade von Seiten des Menschen als eine sich von selbst verstehende conditio sine qua non forderte[7].

[1] *Anselm* widmete dem Gegenstande eine besondere Abhandlung: de concordia præscientiæ et prædestinationis nec non gratiæ Dei cum libero arbitrio, in Opp. p. 123—134 (150—164). Er geht davon aus, dass kein Unterschied zwischen Präscienz und Prädestination sei, P. II, c. 10: Dubitari non debet, quia ejus prædestinatio et præscientia non discordant, sed sicut præscit, ita quoque prædestinat; doch bezieht sich beides zunächst auf das Gute, c. 9: Bona specialius præscire et prædestinare dicitur, quia in illis facit, quod sunt et quod bona sunt, in malis autem non nisi quod sunt essentialiter, non quod mala sunt. Vgl. P. I, c. 7. Auch er entfernt sich indessen hier und da von Augustin. So nennt er den Satz: non esse liberum arbitrium nisi ad mala, eine Absurdität (II, c. 8), und sucht bei aller Annahme der Prädestination doch immer den freien Willen zu retten, der ihm übrigens nicht in blosser Wahlfreiheit besteht, denn sonst wäre der Tugendhafte unfreier als der Lasterhafte. Er ist vielmehr der vernünftigen Creatur gegeben ad servandam acceptam a Deo rectitudinem. Anselm macht ferner darauf aufmerksam, wie in der heiligen Schrift selbst sich für beide Systeme (der Gnade und des freien Willens) Aussprüche finden, P. III, c. 11, und führt fort: Quoniam ergo in

sacra Scriptura quædam invenimus, quæ soli gratiæ favere *videntur*, et quædam, quæ solum liberum arbitrium statuere sine gratia putantur: fuerunt quidam superbi, qui totam virtutem et efficaciam in sola libertate arbitrii consistere sunt arbitrati, et sunt nostro tempore multi [?], qui liberum arbitrium esse aliquid penitus desperant. Daher c. 14: Nemo servat rectitudinem acceptam nisi volendo, velle autem illam aliquis nequit nisi habendo. Habere vero illam nullatenus valet nisi per gratiam. Sicut ergo illam nullus accipit nisi gratia præveniente, ita nullus eam servat nisi eadem gratia subsequente. Vgl. auch die Schrift de libero arbitrio, und *Möhler*, kl. Schriften I, S. 170 ff.

[2] Sent. lib. I, dist. 40 A: Prædestinatio est gratiæ præparatio, quæ sine præscientia esse non potest. *Potest autem sine prædestinatione esse præscientia.* Prædestinatione quippe Deus ea præscivit, quæ fuerat ipse facturus, sed præscivit Deus etiam quæ non esset ipse facturus, i. e. omnia mala. Prædestinavit eos quos elegit, reliquos vero reprobavit, i. e. ad mortem æternam præscivit peccaturos. Ueber die Erwählung der Einzelnen s. dist. 46 ss.

[3] Summ. P. I, qu. 23, art. 4 ss. (bei *Münscher v. Cölln* S. 151—154): Unterscheidung von electio und dilectio. — Gott will, dass allen Menschen geholfen werde antecedenter, aber nicht consequenter (θέλημα προηγούμενον und ἑπόμενον). — Ueber die causa meritoria art. 5.

[4] Comment. in sent. lib. I, dist. 40, art. 2, qu. 1 (bei *Münscher von Cölln* S. 154). Der freie Wille ist als causa contingens mit eingeschlossen in der Präscienz.

[5] *Duns Scotus* in sent. lib. I, dist. 40 in resol. (bei *Münscher von Cölln* S. 155): Divina autem voluntas circa ipsas creaturas libere et contingenter se habet. Quocirca contingenter salvandos prædestinat, et posset eosdem non prædestinare. Dist. 17, qu. 1 in resol.: . . . Actus meritorius est in potestate hominis, supposita generali influentia, si habuerit liberi arbitrii usum et gratiam, sed completio in ratione meriti non est in potestate hominis nisi dispositive, sic tamen dispositive, quod ex dispositione divina nobis revelata.

[6] Doctor profundus, geb. zu Hartfield in der Grafschaft Sussex (um 1290), im Plato und Aristoteles bewandert, Procurator des Mertonscollegiums, Beichtvater Eduards III., endlich zum Erzbischof von Canterbury erwählt, † 1349. In seinem Buche «de causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum» ad suos Mertonenses libb. III (Ausgabe von *Savil.* Lond. 1618. fol.; im Auszuge bei *Schröckh*, KG. XXXIV, S. 227 ff.) klagt er, *dass beinahe die ganze Welt in den Irrthum des Pelagius verfallen sei.* Seine Grundsätze kommen im Ganzen mit denen des Augustin und Anselm überein; doch klingen einzelne derselben härter, als bei Augustin selbst. Unter anderm sinkt ihm der menschlich freie Wille zur Magd herab, der der vorangehenden Herrin (dem göttlichen Willen) nachfolgt: jedenfalls eine mechanische Vorstellung. Vgl. *Schröckh* a. a. O. *Münscher von Cölln* S. 156. 157.

[7] *Wikliffe*, trialog. lib. II, c. 14: Videtur mihi probabile, . . . quod Deus necessitat creaturas singulas activas ad quemlibet actum suum. Et sic sunt aliqui *prædestinati*, h. e. post laborem ordinati ad gloriam, aliqui *præsciti*, h. e. post vitam miseram ad pœnam perpetuam ordinati. Vgl. die weitere scholastisch-speculative Durchführung dieses Gedankens im

Zusammenhange. — *Wessel* fasst den Umfang der Erlösung bald allgemein, bald beschränkt. Christus hat für Alle gelitten, aber sein Leiden kommt einem jeden nur insoweit zu gut, als er Empfänglichkeit dafür zeigt; die Empfänglichkeit aber bestimmt sich wieder nach dem Grade der innern Reinheit und des Gleichförmigwerdens mit Christo, de magn. passion. c. 10 (bei *Ulmann* S. 271. 272). — Ueber die freier gehaltene Prädestinationslehre *Savonarola's* s. *Rudelbach* S. 361 ff. und *Meier* S. 269 ff.

§. 185.

Aneignung der Gnade.

So streng auch das augustinische System den Satz vom natürlichen Verderben des Menschen und von der absoluten Gnadenwirkung und Gnadenwahl durchgeführt hatte, so wenig war von Augustin selbst über die Aneignung der Gnade von Seiten des Menschen, über Rechtfertigung, Heiligung u. s. w. Näheres bestimmt worden[1]; und eben durch diese offene Lücke konnte der Semipelagianismus wieder in die Kirche eindringen. Unter der Rechtfertigung verstand *Thomas von Aquino* nicht nur die Freisprechung von der Strafe, sondern auch die zugleich eintretende Mittheilung des göttlichen Lebens (infusio gratiæ) von Seiten Gottes[2]. Auch der Begriff der Gnade konnte sehr verschieden gefasst werden, bald mehr (theologisch) als eine Eigenschaft oder eine That Gottes, bald mehr (anthropologisch) als die in dem Menschen wirkende, zu dem Wesen des Wiedergeborenen gehörige, religiös-sittliche Thatkraft. Demnach unterschieden der *Lombarde* und Thomas von Aquino zwischen *gratia gratis dans*, *gratia gratis data* und *gratia gratum faciens*, welche letztere dann wieder in *operans* und *cooperans* (præveniens und comitans) eingetheilt wurde[3]. Ueber die Gewissheit der Gnade blieb Thomas von Aquino und mit ihm sogar *Tauler* im Ungewissen[4], während im Uebrigen die Mystiker die verschiedenen Stufen und Grade des von Gott gewirkten Lebens genauer anzugeben und die innern Vorgänge der Erleuchtung, Erweckung u. s. w. umständlicher zu beschreiben unternahmen[5]. Die schwärmerischen, dem Pantheismus huldigenden Secten aber liessen allen Ernst der Heiligung in phantastischem Gefühlsrausche untergehen[6].

[1] S. oben S. 252.

[2] *Thomas* Summ. P. II, 1, qu. 100, art. 12 (bei *Münscher von Cölln* S. 147): Justificatio primo ac proprie dicitur *factio justitiæ*, secundario

ro et quasi improprie potest dici justificatio significatio justitiæ, vel *dissitio ad justitiam.* Sed si loquamur de justificatione proprie dicta, jutia potest accipi prout est in habitu vel prout est in actu. Et secunım hoc justificatio dupliciter dicitur, uno quidem modo, secundum quod ımo fit justus adipiscens *habitum* justitiæ, alio vero modo, secundum ıod *opera justitiæ operatur*, ut secundum hoc justificatio nihil aliud sit ıam *justitiæ executio.* Justitia autem, sicut et aliæ *virtutes*, potest accipi *acquisita* et *infusa*. . . . Acquisita quidem causatur ex operibus, sed fusa causatur ab ipso Deo per ejus gratiam. Vgl. qu. 113, art. 1 (bei *ünscher von Cölln* a. a. O.).

³ *Petr. Lomb.* sent. II, dist. 27 D. *Thom. Aqu.* summ. P. III, qu. 2, t. 10 (bei *Münscher von Cölln* S. 140 ff.). Nach Thomas von Aquino irkt Gott in uns das Gute ohne unser Zuthun, aber nicht ohne unsere ıstimmung, summa P. I, qu. 55, art. 4: Virtus infusa causatur in nobis Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus. Vgl. *tter* VIII, S. 341. Die menschliche Mitwirkung tritt bei *Duns Scotus* sit mehr hervor als bei Thomas, sentent. lib. III, dist. 34, 5: Deus det habitum voluntatis, semper assistit voluntati et habitui ad actus sibi aveniendes. Man darf sich die Gnade in den Menschen nicht eingegosn denken, wie Feuer in ein Stück Holz, s. *Ritter* ebend. S. 372. *Baur,* hrb. S. 489 ff.

⁴ *Thomas* nimmt (summ. P. II, 1, qu. 112, art. 5) einen dreifachen eg an, auf dem der Mensch sich der Gnade Gottes versichern könne: durch unmittelbare Offenbarung von Seiten Gottes; 2) durch sich selbst ertitudinaliter); 3) durch gewisse Anzeichen (conjecturaliter per aliqua ma). Die beiden letztern Wege sind ihm jedoch ungewiss; den erstern er schlägt Gott nur selten ein und in einzelnen Fällen (revelat Deus hoc quando aliquibus ex speciali privilegio). *Luther* (zu Gal. 4, 6) erklärte ese Lehre von der Ungewissheit des Gnadenstandes als eine gefährliche phistische Lehre. Und doch lehrt auch *Tauler* dasselbe, Pred. Bd. I, 67: Es ist kein Mensch auf dem Erdreich so gut, noch so selig, noch wohl gelehrt nach der heiligen Lehre, der wissen möge, ob er in Gots Gnade sei oder nicht; es wäre ihm denn sonderlich von Gott geoffenret. Es ist hierin genug, so ein Mensch sich wohl versuchet, dass er nn ein Nichtwissen darum habe; also kommt Wissenwollen von Unbeantheit, als ob ein Kind wissen wollte, was ein Kaiser in seinem Hern hätte. Und darum, wie der leibliche Sieche seinem Arzt muss glaun, der die Natur der Krankheit besser erkennt denn er selber, also ss auch der Mensch einem bescheidenen Beichtvater glauben.

⁵ So verzweigt sich die Gnade nach *Bonaventura* nach drei Seiten n: 1) in habitus virtutum, 2) in habitus donorum, 3) in habitus beatidinum (breviloqu. V, 4 ss.; vgl. *Richard von St. Victor* bei *Engelhardt* 30 ff.). Ein anschauliches Bild der mystischen Heilsordnung giebt das ichlein Von der deutschen Theol., wie Adam in uns sterben und Chris in uns leben soll. *Reinigung, Erleuchtung* und *Vereinigung* sind dem rf. die drei Hauptstufen. Die letzte (unio mystica) verdient besonders s das Ziel und der Gipfel des Ganzen herausgehoben zu werden. Sie steht nach der Deutschen Theologie Cap. 25 darin: «dass man lauter, nfältiglich und gänzlich in der Wahrheit einfältig sei mit dem einfältigen vigen Willen Gottes, oder *auch ganz und gar ohne Willen sei, oder der*

geschaffene Wille geflossen sei in den ewigen Willen und darin verschmelzet sei und zunichte worden, also dass der ewige Wille allein daselbst wolle, thue und lasse.» Vgl. Cap. 30: «Siehe, da wird denn hinfort nichts anderes gewollt oder gemeinet denn gut als gut, und um keiner andern Ursache willen, denn darum, dass es gut ist, und nicht darum, dass es dies oder das sei, diesem oder dem lieb oder leid, wohl oder wehe, süsse oder sauer sei und desgl. . . . denn da ist alle Selbstheit, Ichheit und Ich und Mir und desgleichen gelassen und gefallen; da wird nicht gesagt: ich habe Mich lieb, oder Dich, oder dies oder das und dergleichen. Und spräche man zu der Liebe: was hast du lieb? sie spräche: ich habe Gut lieb. Warum? Sie spräche: darum, dass es gut ist. Und darum, dass es gut ist, so ist es gut und recht und wohl gethan, dass es recht gemeinet und lieb gehabt werde. *Und wäre Ichtes besser denn Gott, so müsste es lieb gehabt werden vor Gott.* Und darum hat sich Gott selbst nicht lieb als sich selber, sondern als gut. Und wäre und wüsste Gott» u. s. w. (vgl. oben §. 168, Note 3). . . . «Siehe, dies soll sein und ist in Wahrheit in einem göttlichen oder in einem wahren vergotteten Menschen, denn sonst wäre er nicht göttlich oder vergottet.» Cap. 39: «Nun möchte man fragen, welcher oder was ist ein vergotteter oder göttlicher Mensch? Antw.: Der durchleuchtet und durchschienen ist mit dem ewigen oder göttlichen Lichte, und entzündet mit ewiger oder göttlicher Liebe, da ist ein göttlicher oder vergotteter Mensch. . . . *Man soll wissen, dass Licht und Erkenntniss nichts ist oder taugt, ohne Liebe.»* (Es wird indessen unterschieden zwischen falschem und wahrem Licht, falscher und wahrer Liebe u. s. w.) Aehnlich *Tauler* (Pred. I, S. 117): «Der Mensch, der sich also gegeben hat, und sich Gott gefangen allezeit wesentlich giebt, dem muss auch Gott sich selbst wesentlich gefangen wiedergeben, und da führt Gott den Menschen über alle Weise und über alle Gefängniss in die göttliche Freiheit, in sich selber, dass der Mensch mehr ist ein göttlicher denn ein natürlicher Mensch in etlichen Weisen, und wenn man den Menschen anrührt, rührt man Gott an: der diesen sollte bekennen und sehen, der müsste ihn in Gott bekennen und sehen. Hier sind alle Wunden geheilt und alle Pfande quitt, hier ist die Ueberfahrt geschehen aus den Creaturen in Gott, aus natürlichem Wesen etlicher Weise in ein göttliches Wesen. Dieses liebliche Spiel ist über Verständniss, über empfindliche oder fühlbare Weise und über natürliche Weise. Die hier inne sind, und die dies sind, die sind in dem allernächsten und allerseligsten Weg und in der Weise der allerhöchsten Seligkeit, da man ewiglich Gottes soll gebrauchen in der höchsten Weise. Davon ist viel besser schweigen denn sprechen, und besser empfinden oder fühlen, denn verstehen.» — In poetischer Weise spricht sich *Suso**) über die unio mystica aus im Büchlein von der ewigen Weisheit, Buch II, c. 7 (bei *Diepenbrock* S. 275): «Ach du zarte, inniglicbe Feldblume, du geliebtes Herzentraut in den umfangenden Armen der rein minnenden Seele, wie ist das so kundlich dem, der dein je recht empfand; wie ist es aber so seltsam zu hören dem Menschen, dem du unkund bist, dess Herzen

*) Ueber die weitere Heilsordnung Suso's und deren drei Stufen (purgatio, illuminatio, perfectio) vgl. *Schmidt* a. a. O. S. 48. Zu schwimmen in der Gottheit «als ein Adler in dem Lufte» ist das Endziel seines Strebens, ebend. S. 50.

und Muth noch leiblich ist! Ach herzliches, unbegreifliches Gut, dies ist eine liebe Stunde, dies ein süsses Nun, in dem muss ich dir aufthun eine verborgene Wunde, die mein Herz noch trägt von deiner süssen Minne. Herr, Gemeinsame in Minne ist wie Wasser im Feuer. Herr, du weisst, dass rechte inbrünstige Minne nicht Zweiheit mag erleiden. Ach, du einiger Herr meines Herzens und meiner Seele, darum begehret mein Herz, dass du eine sonderliche Minne zu mir hättest, und dass deine göttlichen Augen ein sonderlich lustliches Wohlgefallen hätten an mir. O Herr, du hast so viele Herzen, die dich herziglich minnen, und die viel mit dir können; o weh! zarter, trauter Herr, wie bin ich denn daran?» — Weitläufig hat *Ruysbroek* die mystische Heilsordnung durchgeführt (bei *Engelhardt* S. 190 ff.). Der Mensch gelangt nach ihm zu Gott durch actives, durch inneres und durch contemplatives Leben. Das erstere geht mehr auf das Aeussere (Bussübungen); die *Liebe* erst kehrt das Streben nach innen. Wenn sich unser Geist ganz zu dem Lichte, Gott, wendet, so wird alles in uns vollendet und zu seinem Ursprung zurückgeführt. Wir werden mit dem Lichte selbst vereinigt, und aus demselben über die Natur in Gnaden wiedergeboren. Aus dem ewigen Lichte werden wieder vier Lichter in uns geboren: 1) das natürliche Himmelslicht, das wir mit den Thieren gemein haben; 2) der Glanz des höchsten Himmels, in welchem wir auf eine quasi-sinnliche Weise den verklärten Leib Christi und der Heiligen schauen; 3) das geistige Licht (natürliche Intelligenz der Engel und Menschen); 4) das Licht der Gnade Gottes. — Ueber die drei Einheiten im Menschen, die drei Ankunften Christi, die vier Ausgänge, die drei Begegnungen, die Gaben des Geistes u. s. w., sowie auch über die verschiedenen Stufen des contemplativen Lebens, die Grade der Liebe siehe *Engelhardt* a. a. O. — *Savonarola* beschreibt (in seinen Predigten) den Gnadenstand als eine Versiegelung der Herzen: das Siegel ist Jesus Christus der Gekreuzigte, welches dem Sünder aufgedrückt wird, nachdem er Busse gethan und ein neues Herz erhalten. Die Wasser der zeitlichen Trübsal können das Feuer dieser Liebe nicht auslöschen u. s. w.; doch wirkt die Gnade nicht unwiderstehlich: der Mensch kann ihr widerstreben und sie wieder verlieren. Wie weit ferner bei Savonarola die Lehre von der Ungewissheit des Gnadenstandes limitirt sei? siehe *Rudelbach* S. 364 u. *Meier* S. 272.

[6] S. den bischöfl. Brief bei *Mosheim* p. 256: Item dicunt, quod homo possit sic uniri Deo, quod ipsius sit idem posse ac velle et operari quodcunque, quod est ipsius Dei. Item credunt, se esse Deum per naturam sine distinctione. Item, quod sint in eis omnes perfectiones divinæ, ita quod dicunt, se esse æternos et in æternitate. Item dicunt, se omnia creasse, et plus creasse, quam Deus. Item, quod nullo indigent nec Deo nec Deitate. Item, quod sunt impeccabiles, unde quemcunque actum peccati faciunt sine peccato (vgl. oben §. 165, Note 2). — Auch Meister *Eckardt* lehrte pantheistisch: Nos transformamur totaliter in Deum et convertimur in eum simili modo, sicut in sacramento convertitur panis in corpus Christi: sic ego convertor in eum, quod ipse operatur in me suum esse. Unum non simile per viventem Deum verum est, quod nulla ibi est distinctio. (Cf. *Raynald*, annal. ad a. 1329.) Gegen diese Ansicht *Gerson* (bei *Hundeshagen* S. 66).

§. 186.

Glaube und Werke. Verdienstlichkeit der letztern.

Dass der Mensch gerecht werde durch den *Glauben*, musste auch bei aller Hinneigung zum Pelagianismus als paulinische Lehre festgehalten werden. Nur kam darauf an, was man unter dem *Glauben* verstand. Schon *Johannes von Damascus* rechnete zu dem Glauben zwei Dinge: das Fürwahrhalten der Lehre, und das feste Vertrauen auf Gottes Verheissungen[1]; und so fasste auch *Hugo von St. Victor* den Glauben das einemal als *cognitio*, das anderemal als *affectus*[2]; und eine ähnliche Anerkenntniss des verschiedenen Sprachgebrauchs liegt in der Unterscheidung des *Lombarden* zwischen *credere Deum*, *credere Deo* und *credere in Deum*[3]. Nur dieser letztere Glaube ist (nach der Lehre der Scholastiker) fides justificans, fides formata[4]. Dass nun aus *diesem* Glauben die guten Werke von selbst folgen, wurde von den besten Theologen eingesehen und gelehrt[5]. Gleichwohl bildete sich mit der Werkheiligkeit in praxi auch die Theorie von einer Verdienstlichkeit der guten Werke aus; und wenn auch durch die thomistische Unterscheidung von *meritum ex condigno* und *meritum ex congruo* die Ansprüche des Menschen zurückgedrängt wurden, so war dies doch nur eine scheinbare Demuth[6]. Vollends aber wurde die Annahme überverdienstlicher Werke, die denen, welche daran Mangel haben, zu gute kommen, zu einer gefährlichen Stütze des Ablasskrams[7], dem sich jedoch auch in dieser Zeit kräftige Stimmen widersetzten[8].

[1] De fide orth. IV, 10: Ἡ μέντοι πίστις διπλῆ ἐστιν· ἔστι γὰρ πίστις ἐξ ἀκοῆς (Rom. 10, 17). Ἀκούοντες γὰρ τῶν θείων γραφῶν, πιστεύομεν τῇ διδασκαλίᾳ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Αὕτη δὲ τελειοῦται πᾶσι τοῖς νομοθετηθεῖσιν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ, ἔργῳ πιστεύουσα, εὐσεβοῦσα καὶ τὰς ἐντολὰς πράττουσα τοῦ ἀνακαινίσαντος ἡμᾶς. ... Ἔστι δὲ πάλιν πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις (Hebr. 11, 1), πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων, ἢ ἀδίστακτος καὶ ἀδιάκριτος ἐλπὶς τῶν τε ὑπὸ θεοῦ ἡμῖν ἐπηγγελμένων, καὶ τῆς τῶν αἰτήσεων ἡμῶν ἐπιτυχίας. Ἡ μὲν οὖν πρώτη τῆς ἡμετέρας γνώμης ἐστὶ, ἡ δὲ δευτέρα τῶν χαρισμάτων τοῦ πνεύματος.

[2] Ueber das verschiedene Verhältniss beider vgl. *Liebner* S. 435.

[3] Sent. lib. III, dist. 23 D: Aliud est enim credere in Deum, aliud credere Deo, aliud credere Deum. Credere Deo est credere vera esse quæ loquitur, quod et mali faciunt. Et nos credimus homini, sed non in hominem. Credere Deum est credere quod ipse sit Deus, quod etiam mali faciunt [sonst auch der dämonische Glaube genannt, nach Jac. 2, 19].

Credere in Deum est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhærere et ejus membris incorporari. Per hanc fidem justificatur impius, ut deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari. — Dasselbe gilt von credere Christum etc. Vgl. Litt. C.

[4] Ueberhaupt unterscheiden die Scholastiker zwischen subjectivem und objectivem Glauben, fides qua und fides quæ creditur (*Lombard.* a. a. O.). Eine Unterabtheilung ist die fides formata, die durch die Liebe thätig ist. Ohne Liebe bleibt der Glaube informis, s. *Lombard.* a. a. O. *Thom.* summ. P. II, 2, qu. 4, art. 3 (bei *Münscher v. Cölln* S. 175). Auch zwischen entwickeltem und unentwickeltem Glauben (fides explicita et implicita) wird unterschieden: der letztere schon genügt, summ. theol. II, qu. 1, art. 7; qu. 2, art. 6 u. 7.

[5] So sagt der *Lombarde* a. a. O.: Sola bona opera dicenda sunt, quæ fiunt per dilectionem Dei. Ipsa enim dilectio opus fidei dicitur. — Sonach bliebe der Glaube die Quelle der guten Werke, vgl. lib. II, dist. 41 A, wo nach Röm. 14, 23 alles, was nicht aus dem Glauben hervorgeht, als Sünde erscheint. Schon etwas verrückt erscheint der biblische Standpunkt bei *Thomas Aqu.* summ. P. II, 2, qu. 4, art. 7, der den *Glauben* selbst schon unter den *Tugenden* aufführt, freilich so, dass er ihn als die erste und oberste Tugend an die Spitze stellt. Von da verwirrte sich die Sache immer mehr ins Pelagianische, bis die Vorläufer der Reformation auch hier wieder in die Bahn des Evangelischen einlenkten. So u. a. *Wessel* (s. *Ullmann* S. 272 ff.) und *Savonarola* (s. *Rudelbach* S. 351)., Dagegen legten selbst die Waldenser noch grossen Werth auf Busswerke, und auch *Thomas a Kempis* ging nicht in *dem* Maasse und in *der* Weise von dem Mittelpunkt der Rechtfertigungslehre aus, wie die Genannten, s. *Ullmann* a. a. O.

[6] Bestimmt *gegen* Verdienstlichkeit spricht sich noch *Alanus ab Ins.* aus, II, 18 (bei *Pez* I, p. 492): Bene mereri proprie dicitur, qui sponte alicui benefacit, quod facere non tenetur. Sed nihil Deo facimus, quod non teneamur facere. . . . Ergo meritum nostrum apud Deum non est *proprie* meritum, sed solutio debiti. Sed non est merces nisi meriti vel debiti præcedentis. Sed non meremur proprie, ergo quod dabitur a Deo, non erit proprie merces, sed gratia. Auch dem *Glauben* ward Verdienstlichkeit zugeschrieben (inwiefern man ihn selbst wieder als ein Werk, eine Tugend fasste — als Gehorsam gegen die Kirche). *Thom.* P. II, 2, qu. 2, art. 9. — Ueber die Unterscheidung der merita s. P. II, 1, qu. 114, art. 4 (bei *Münscher von Cölln* S. 145). Kein Mensch hat von sich aus ein meritum ex condigno, sondern nur ex congruo. Christus allein hat das erstere.

[7] Zu der Lehre von «opera supererogativa» führte die Unterscheidung von consilium und præceptum bei *Thom.* P. II, qu. 108, art. 4 (bei *Münscher von Cölln* S. 177). Ueber den in der Kirche niedergelegten Schatz der guten Werke und über die Missbräuche des Ablasses (crasse Form der Ablassbullen) u. s. w. siehe die Kirchengesch. (*Gieseler* II, 2 S. 452 ff., wo auch die weitern Belegstellen). Ueber die dogmatische Entwicklung des Ablasses s. *Ullmann*, Reformatoren vor der Ref. Bd. I, S. 203 ff.

[8] So eiferte der Franciscaner *Berthold* im 13. Jahrhundert gegen die Pfennigprediger, welche die Seelen verführen (s. *Kling* S. 149. 150. 235.

289. 384. 395; *Grimm* S. 240; *Wackernagel*, Leseb. I, Sp. 664). Ueber den Kampf von *Wikliffe*, *Huss* u. s. w. s. die KG. Ueber des letztern Schrift „de indulgentiis" s. *Schröckh* XXXIV, S. 599 ff. Auch bildete die thatsächliche Busse der Geissler und Selbstpeiniger eine praktische Opposition gegen die Laxheit der Grundsätze; *Gieseler* a. a. O. S. 469.

SECHSTER ABSCHNITT.

Die Lehre von der Kirche und den Sacramenten.

§. 187.
Kirche.

Die Verwechslung der Idee der Kirche mit ihrer zeitlichen Erscheinung, aus der am Ende alle Missgestalten der Hierarchie und die Entwicklung der päpstlichen Macht hervorgingen, hatte schon in der vorigen Periode Wurzel gefasst. Das Verhältniss der geistlichen Gewalt zur weltlichen (der Kirche zum Staat) wurde häufig unter dem Bilde der beiden Schwerter dargestellt, welche die einen getrennt, die andern als in der Hand des Petrus vereinigt dachten[1]. Die weitere Entwicklung und Bestimmung dieser Verhältnisse gehört in das Kirchenrecht; doch da die Annahme der kirchenrechtlichen Bestimmungen zur Orthodoxie gehörte, jede Abweichung davon als Häresie und zwar als die gefährlichste aller Häresien erschien, so hat auch die Dogmengeschichte von ihnen Notiz zu nehmen. Am eingreifendsten in die dogmatische Richtung ist die Lehre von der päpstlichen Gewalt und Untrüglichkeit gegenüber der Lehre, dass das Concil über dem Papste sei[2]. Die mystische Idee der Kirche und die damit zusammenhängende Vorstellung von einem allgemeinen Priesterthum ward sowohl von *Hugo von St. Victor,* als auch von den Vorgängern der Reformation, einem *Wikliffe, Huss, Wessel* und *Savonarola,* herausgehoben[3]. Am schroffsten trat die antihierarchische und mit ihr die antikirchliche, ja bisweilen antichristliche und politisch-revolutionäre Richtung heraus in den schwärmerisch aufgeregten Secten des Mittelalters[4], während die Waldenser und die böhmischen Brüder einfach und ohne Schwärmerei den Stand der Dinge wieder

auf die apostolische Grundlage (mit Uebergehung freilich der historischen Entwicklung) zurückzuführen suchten[5].

[1] Eine weitere Ausführung hierüber bei *Grimm*, Vridankes Bescheidenheit, Gött. 1834. S. LVII*). Schon *Bernhard von Clairvaux* fasste die Worte Luc. 22, 36. 38 sinnbildlich, ep. ad Eugen. 256 (im J. 1146), und ihm stimmt *Johannes von Salisbury* bei (Policr. IV, 3), dass beide Schwerter sich in der Hand des Papstes befänden, doch so, dass der Papst das leibliche Schwert durch den Arm des Kaisers führen soll. Dagegen verstand Kaiser Friedrich I. unter dem *einen* Schwert die Gewalt des Papstes, unter dem *andern* die des Kaisers (s. die Briefe von 1157, 1160, 1167 bei *Grimm*). Dasselbe behauptete gegen Innocenz III. Kaiser Otto. Da nach Joh. 18, 10 *Petrus* es war, der das Schwert zog, so schlossen die Anhänger des päpstlichen Systems daraus, dass *beide* in seiner Hand sein müssten, und dass der Papst es nur dem Kaiser leihe. So der Franciscaner *Berthold*. Die Andern dagegen, *Freidank, Reinmar von Zweter* und der Sachsenspiegel wollen die Gewalten getheilt wissen, und eine Glosse zum Sachsenspiegel nimmt an, dass Christus nicht beide Schwerter dem Apostel Petrus, sondern nur eines, das andere aber, das weltliche, dem Johannes gegeben habe. Dagegen stellt der Schwabenspiegel die päpstliche Ansicht auf. Noch andere Erklärungen bei *Grimm* a. a. O. — Auch an Stimmen fehlte es nicht, welche die Kirchenfreiheit, der weltlichen wie der geistlichen Macht gegenüber, beanspruchten. So stellt *Johann von Salisbury* den Grundsatz auf: Ecclesiastica debent esse liberrima; s. den 95. der Briefe in der Sammlung von *Masson* (bei *Ritter*, Gesch. d. Phil. VIII, S. 50. Anm.).

[2] Vgl. u. a. die Bulle Bonifacius' VIII. von 1302 (in Extravag. commun. lib. I, tit. VIII, c. 1) und dagegen die Beschlüsse der Baseler Synode, sess. I. de 19. Jul. 1431 (*Mansi* T. XXIX, cod. 21; beides bei *Münscher von Cölln* S. 316—318).

[3] Nach *Hugo von St. Victor* (de sacram. lib. II, P. III; bei *Liebner* S. 445 ff.) ist Christus das unsichtbare Haupt der Kirche, und die multitudo fidelium ist der Körper. Die ganze Kirche theilt sich in zwei Hälften (Mauern): die Laien und die Kleriker (linke und rechte Seite). So weit nun aber der Geist über den Leib geht, so weit geht die geistliche Macht über die weltliche. Daher hat erstere das Recht, die letztere sowohl einzusetzen, als da, wo sie verderbt ist, sie zu richten. Sie selbst aber, wie sie von Gott zuerst eingesetzt ist, kann auch, wenn sie abweicht, nur von Gott gerichtet werden (1 Cor. 6). Auch Hugo erkennt den Papst als den Statthalter Petri an. Er hat das Recht, von allen kirchlichen Personen sich bedienen zu lassen, und die unumschränkte Macht, alle Dinge auf Erden zu binden und zu lösen. — Weit schärfer als Hugo schied zwischen der Idee der Kirche und der äussern Kirchengewalt *Wikliffe* (siehe den Trialog im Auszuge bei *Schröckh* XXXIV, S. 510 ff. sowie die übrigen antihierarchischen Schriften ebend. S. 547). Vgl. *Huss*, de ecclesia (hist. et monum. T. I, p. 243). *Hase* §. 306: «*Huss erhob sich von der römischen Kirche zur Idee der wahren Kirche, als der Gemeinschaft der von Ewigkeit her zur Seligkeit Bestimmten, deren Haupt nicht der Papst, son-*

*) Die Stelle bei *Vridank* heisst S. 152: Zwei swert in einer scheide verderbent lihte beide: Als der bâbest riches gert, sô verderbent beidiu swert.

dern nur Christus sein könne. Indem er aber alle katholischen Behauptungen von der Kirche festhielt und auf diese Gemeinschaft der Prädestinirten bezog, von denen allein die Sacramente kräftig verwaltet werden könnten, wäre seine Kirche folgerecht ein Separatistenverein geworden.» — Umgekehrt erweiterte sich dem *Johann Wessel* der Begriff der Kirche zur wahren Katholicität. Nach ihm ist die Kirche die Gemeinschaft der Heiligen, zu der alle wahrhaft Frommen gehören, die durch *einen* Glauben, *eine* Hoffnung und *eine* Liebe mit Christo verbunden sind (die Griechen nicht ausgeschlossen). Die äussere Einheit der Kirche unter einem Papste ist ihm nur etwas Zufälliges, und ebensowenig sind es die Decrete der Concilien, welche die Einheit der Kirche begründen. (Hyperboräer, Indier, Scythen, die nichts von Concilien zu Costnitz und Basel wissen!) Höher noch als die Einheit des Glaubens steht ihm die der Liebe. Angelehnt an den augustinischen Satz (evangelio non crederem etc.), den er als subjectives Geständniss fasst, glaubt er *mit* der Kirche und *gemäss* derselben, aber nicht *an* dieselbe. Rücksichtlich des Priesterthums hält er zwar an dem Unterschiede von Geistlichen und Laien, erkennt aber neben dem Standespriesterthum auch ein allgemeines an. Auch ist die Kirche nicht da um des Klerus willen, sondern umgekehrt. Vgl. *Ullmann* S. 296 ff. (nach den in der farrago rerum theologicarum vereinigten Abhandlungen: de dignitate et potestate ecclesiastica, de sacramento pœnitentiæ, de communione Sanctorum et thesauro ecclesiæ). — Nach *Savonarola* machen alle, die in der Liebe und in der christlichen Wahrheit durch die Gnade des heil. Geistes vereinigt sind, die Kirche aus; und *wo diese Gnade nicht ist, da ist auch die Kirche nicht*, s. die Stellen aus den Predigten bei *Rudelbach* S. 354 ff. *Meier* S. 282 ff. Die mystische Deutung der Bundeslade auf die Kirche ebendaselbst.

[4] Bei *Mosh.* p. 257: Dicunt, se credere, ecclesiam catholicam sive christianitatem fatuam esse vel fatuitatem. Item, quod homo perfectus sit liber in totum, quod tenetur ad servandum præcepta data ecclesiæ a Deo, sicut est præceptum de honoratione parentum in necessitate. Item, quod ratione hujus libertatis homo non tenetur ad servandum præcepta Prælatorum et statutorum ecclesiæ, et hominem fortem, etsi non religiosum, non obligari ad labores manuales pro necessitatibus suis, sed eum libere posse recipere eleemosynam pauperum. Item dicunt, se credere omnia esse communia, unde dicunt, furtum eis licitum esse.

[5] Vgl. *Gieseler*, KG. II, 2 S. 506 ff.

§. 188.

Verehrung der Heiligen.

Entsprechend der pyramidalisch sich aufbauenden Hierarchie auf Erden dachte man sich auch die Hierarchie des Himmels, an deren Spitze die Gottesmutter Maria stand[1]. Dem natürlich sich aufdringenden Vorwurfe des Polytheismus begegnete die scholastische Distinction zwischen λατρεία und προςκύνησις in der griechischen, sowie zwischen *Latria*, *Dulia* und *Hyperdulia* in der lateinischen Kirche[2]. Dies schützte jedoch keineswegs vor praktischem Miss-

brauche, so dass die Vorläufer der Reformation auch gegen die Heiligenverehrung nachdrücklich einzuschreiten sich bewogen fanden[3].

[1] Bei den Griechen wurde die Mariolatrie durch *Joh. Damascenus*, bei den Lateinern durch *Peter Damiani, Bernhard von Clairvaux, Bonaventura* u. a. gefördert, s. *Gieseler*, KG. II, 2 S. 425 (wo auch Stellen aus den Minnesängern); *Münscher von Cölln* S. 180—182; und de gratiis et virtutibus beatæ Mariæ virg. in *Pez'* thes. anecdd. T. I, p. 509 ss. Dazu mag noch eine Stelle von *Tauler* kommen, Pred. auf unser lieben Frauen Verkünd. (Predd. Bd. III, S. 57). T. nennt die Maria «eine Tochter des Vaters, eine Mutter des Sohnes, eine Braut des heil. Geistes, eine Königin des Himmels, eine Frau der Welt und aller Creaturen, eine Mutter und Fürbitterin aller Menschen, die ihrer Hülfe begehren, einen Tempel Gottes, worin Gott süss gerastet hat, wie ein Bräutigam in seiner Kammer mit grosser Wonne und Weide, die er hatte in dem jungfräulichen Leibe, wie in einem Garten, voll von allen wohlriechenden Kräutern, allerlei Tugenden und Gnaden. Mit diesen Tugenden hat sie die Himmel der heiligen Dreifaltigkeit honigfliessend über uns arme Sünder gemacht, und hat die Sonne der Gerechtigkeit fortgebracht, und verjagt die Verfluchung der Eva, und zerbrochen das Haupt der höllischen Schlange. Diese zweite Eva hat mit ihrem Kinde alles wiedergebracht, was die erste Eva verloren und verdorben hat, und viel mehr Gnade und Reichthum darüber. Dies ist der edle Stern aus Jakob entsprossen (wovon in Mosis Buch geweissagt ist), dessen Schein die ganze Welt erleuchtet; darum in allen deinen Nöthen (spricht Bernardus) kehre deine Augen zu diesem Stern, rufe an Maria, so kannst du nicht verzweifeln; folge Maria, so kannst du nicht irren. Sie wird dich durch die Kraft ihres Kindes halten, dass du nicht fallest; sie wird dich beschirmen, dass du nicht verzagest; sie wird dich zu ihrem Kinde führen, dass du wohl überkommest, sie hat die Gewalt wohl, *denn der allmächtige Gott ist ihr Kind;* sie hat auch den guten Willen wohl, denn sie ist barmherzig. Wer mag denn zweifeln, dass ein Kind seine Mutter nicht ehren wolle, oder dass sie nicht überfliessend ist von Liebe, in welcher die wesentliche Liebe (Gott selbst) gerastet hat?»*) — Nächst der Maria waren es die Apostel des Herrn, dann die Märtyrer, die Verbreiter des Christenthums, die Stifter der Nationalkirchen, ausserordentliche Kirchenlichter und Asketen, vorzüglich Mönche und Nonnen, welche kanonisirt wurden. Die Legende schuf selbst neue (mythische) Heilige aus der Phantasie (z. B. den heil. Longin), und auch alttestamentliche Männer und Frauen nahmen an der Verehrung Theil. Das Recht der Kanonisation, das erst bei den Bischöfen gestanden, zogen die Päpste mehr und mehr an sich, worüber das Weitere in der Kirchengeschichte.

[2] In der griechischen Kirche wurde der Unterschied zunächst in Beziehung auf die Bilderverehrung gemacht von der zweiten nic. Synode

---

*) Die Mutter Jesu erscheint als die Fürbitterin bei ihrem Sohne, der meist als der strenge Richter gefasst wird. So erscheint auf einem Gemälde von Rubens in Lyon Christus mit dem Donnerkeil, während Maria, in Verbindung mit dem heil. Dominicus und dem h. Franciscus, fussfällige Fürbitte thut; s. *Quandt,* Reise ins mittägliche Frankreich, Lpz. 1846. S. 99.

(bei *Mansi* conc. T. XIII, col. 377) und von *Theodorus Studita*, ep. 167, Opp. 1521. Die λατρεία gebührt allein dem dreieinigen Gott, die τιμητικὴ προςκύνησις auch den Bildern. — In der latein. bezieht *Petr. Lombard.* sent. lib. III, dist. 9 A die Latria allein auf Gott. Von der Dulia aber unterscheidet er zwei Species, wovon die eine einer jeden Creatur, die andere nur der *Menschheit Christi* zukommt. Zu der *Dulia* fügt *Thomas von Aquino* (P. II, 1, qu. 103, art. 4) noch die *Hyperdulia*, welche er allein der Maria reservirt. Vgl. die Stellen bei *Münscher von Cölln* S. 182. 183.

[3] *Huss* in seiner Schrift de mysterio iniquitatis Antichristi c. 23 (bei *Schröckh* XXXIV, S. 644. 645).

Im Zusammenhange mit der Heiligenverehrung steht die *Bilderverehrung* und der *Bilderdienst*. Die äussere Geschichte des Bilderstreites gehört in die Kirchengeschichte. Dogmatische Begründung des Bilderdienstes bei *Joh. Damasc.* orationes III pro imaginibus (Opp. T. I, 305 ss.). — *Gegen* die Bilder die Synode von Constantinopel (754), *für* dieselben die zweite von Nicäa (787). — Im Abendlande erst eine vermittelnde Ansicht (imagines non ad adorandum, sed ad memoriam rerum gestarum et parietum venustatem habere permittimus), von Karl dem Gr. vertreten, in der Schrift de impio imaginum cultu libb. IV (um 790) und auf der Synode zu Frankfurt (794); dagegen die nicäische Ansicht vertheidigt von Papst Hadrian (Widerlegung der carol. Bücher in *Mansi* T. XIII, col. 759 ss.). — Später dann *Thomas Aqu.* summ. P. III, qu. 25, art. 3 vom Kreuze Christi: Cum ergo Christus adoretur adoratione latriæ, consequens est, quod ejus imago sit adoratione latriæ adoranda (also hier wirkliche Idololatrie?). Vgl. art. 4 und *Joh. Dam.* de fide orth. lib. IV, c. 11.

§. 189.

Die Sacramente.

«*Die Lehre von den Sacramenten ist der Hauptpunkt, in welchem sich die scholastische Theologie nicht blos formell, sondern auch materiell productiv bewies*»[1]. Mit der schärfern Definition des Sacraments, wie sie *Hugo von St. Victor*[2], *Peter der Lombarde* u. a.[3] auf augustinischer Grundlage versuchten, setzte sich auch, namentlich durch den letztern, die Zahl fest als heilige Siebenzahl[4]. Noch schwankt indessen die Zählung[5] bis auf *Bonaventura* und *Thomas von Aquino*. Nachdem sie sich aber einmal festgesetzt, konnte es auch dem scholastischen Scharfsinne der letztern nicht mehr schwer fallen, die tiefern Gründe dafür anzugeben[6]. Da nun ferner auch die griechische Kirche seit dem 9. Jahrhundert zu einer Vervielfältigung der Sacramente hinneigte[7], so ward bei den Vereinigungsversuchen mit ihr die abendländische Zählung auf der Kirchenversammlung zu Florenz bestätigt[8]. Blos *Wikliffe*, die Waldenser und die strengern Hussiten kehrten entweder zur ursprünglichen Zweiheit zurück, oder entfernten sich doch wenigstens von der Siebenzahl[9].

[1] *Ullmann*, Wessel S. 321. 322.

[2] Dem *Hugo von St. Victor* genügte die augustinische Definition (sacræ

rei signum, s. oben §. 436) nicht. Er nennt sie eine blosse Nominalerklärung. Auch Buchstaben und Gemälde können ja Zeichen heiliger Dinge sein. Seine Definition de sacr. lib. I, P. IX, c. 2 ist: Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum, ex similitudine repræsentans, ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam. Kürzer die Definition in der Summa tr. II, c. 1: Sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiæ in eo collatæ. Vgl. de sacr. lib. II, P. VI, c. 3 (*Liebner* S. 426).

[3] Sent. lib. IV, dist. 13: Sacramentum enim proprie dicitur, quod ita signum est gratiæ dei et invisibilis gratiæ forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat. Dies gilt nicht von allen Zeichen . . . (omne sacramentum est signum, sed non e converso). Vgl. *Bonav.* breviloqu. VI, c. 1 ss.

[4] Noch in dieser Periode war man lange schwankend. *Rabanus Maurus* und *Paschasius Radbertus* kennen nur vier Sacramente, oder eigentlich nur die beiden der Taufe und des Abendmahls, doch so, dass mit der Taufe auch das Chrisma aufgeführt und das Sacrament des Altars in die beiden Elemente des Leibes und Blutes Christi zerlegt wird. Raban. de inst. cler. I, 24: Sunt autem sacramenta Baptismus et Chrisma, Corpus et Sanguis, quæ ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorundem sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus vel sacris *sacramenta* dicuntur. Vgl. Paschasius de corp. et sang. Domini c. 3. — So auch *Berengar von Tours* (de s. cœna, Berol. 1834) p. 153: Duo sunt enim præcipue ecclesiæ sacramenta sibi assentanea, sibi comparabilia, regenerationis fidelium et refectionis (Taufe und Abendmahl). — *Bernhard von Clairvaux* führt die Fusswaschung als ein Sacrament auf (sermo in cœnam Domini §. 4; bei *Münscher von Cölln* S. 188). — *Hugo von St. Victor* (lib. I, P. VIII, c. 7) unterscheidet drei Klassen von Sacramenten: 1) solche, in denen das Heil zu oberst beruht und empfangen wird (Taufe und Abendmahl, nebst der Confirmation, die P. VII zwischen Taufe und Abendmahl hineintritt); 2) Sacramente, die, ob sie gleich nicht nothwendig zur Seligkeit sind, doch die Heiligung fördern, indem durch sie die gute Gesinnung geübt und eine höhere Gnade erlangt werden kann, wie der Gebrauch des Weihwassers, die Besprengung mit Asche u. s. w.; 3) Sacramente, die nur eingesetzt zu sein scheinen, um zur Vorbereitung und Heiligung der übrigen Sacramente zu dienen, die Ordination, die Weihe des Ornats der Geistlichen u. a. Ausgezeichnet werden von ihm ausser den drei obengenannten Sacramenten erster Klasse auch noch die Ehe (lib. II, P. IX), die Busse (P. XIV) und die letzte Oelung (P. XV), «*aber bei keinem dieser Sacramente, als bei der Taufe und dem Abendmahle, spricht er so, dass sie zu jener ersten Klasse nothwendig gerechnet werden müssten. Man weiss daher nicht, ob er nicht auch noch einige davon zur zweiten Klasse gerechnet hat.*» *Liebner* S. 429. (*Münscher von Cölln* S. 188. 189.) — *Peter Damiani* führt sogar zwölf Sacramente an (Opp. T. II, p. 167—169). — Inwiefern der Bischof *Otto von Bamberg* (nach der vita Othonis zwischen 1139 und 1189; bei *Canisius* lectt. antiqu. ed. *Basnage*, T. III, P. II, p. 62) den von ihm (1124) zum Christenthum bekehrten Pommern die sieben Sacramente der kathol. Kirche gebracht habe? steht noch zu untersuchen

(s. *Engelhardt*, DG. II, S. 196; *Münscher von Cölln* S. 189. 190). — Dagegen bestimmter der *Lombarde* sent. lib. IV, dist. 2 A: Jam ad sacramenta novæ legis accedamus, quæ sunt Baptismus, Confirmatio, Panis benedictio i. e. Eucharistia, Pœnitentia, Unctio extrema, Ordo, Conjugium. Quorum alia remedium contra peccatum præbent et gratiam adjutricem conferunt, ut Baptismus; alia in remedium tantum sunt, ut Conjugium; alia gratia et virtute nos fulciunt, ut Eucharistia et Ordo.

[5] So zählt *Alanus ab Ins.* lib. IV (bei *Pez* p. 497) noch hinter einander auf: Baptismus, Eucharistia, Matrimonium, Pœnitentia, Dedicatio basilicarum, Chrismatis et Olei inunctio, und schliesst alle diese Gnadenmittel ein zwischen die prædicatio und die ecclesia. Auch spricht Alan. nur von einer Mehrzahl, nicht von einer Siebenzahl der Sacramente. Vgl. III, 6. — *Alexander von Hales* schloss sich zwar genauer an die Siebenzahl an, führte jedoch nur Taufe und Abendmahl auf die Einsetzung Christi selbst zurück, während die übrigen Sacramente von seinen Aposteln und den Dienern der Kirche eingesetzt seien (Summa P. IV, qu. 8, membr. 2, art. 1; bei *Münscher von Cölln* S. 196. 197).

[6] Nach *Thomas* P. III, qu. 65, art. 1 dienen die fünf ersten Sacramente ad spiritualem uniuscujusque hominis in se ipso perfectionem, die beiden letzten dagegen ad totius ecclesiæ regimen multiplicationemque. Ferner: Per Baptismum spiritualiter renascimur, per Confirmationem augemur in gratia et roboramur in fide; renati autem et roborati, nutrimur divina Eucharistiæ alimonia. Quodsi per peccatum ægritudinem incurrimus animæ, per Pœnitentiam spiritualiter sanamur; spiritualiter etiam et corporaliter, prout animæ expedit, per extremam Unctionem. Per Ordinem vero ecclesia gubernatur et multiplicatur spiritualiter; per Matrimonium corporaliter augetur. Aber auch nach Thomas summ. P. III, qu. 62, 5 sind Taufe und Abendmahl potissima sacramenta. — *Bonaventura* bringt (brev. VI; cent. III, sect. 47, c. 3) die sieben Sacramente in Verbindung mit den sieben Krankheiten des Menschen: gegen die Erbsünde ist die Taufe, gegen die Todsünde die Busse, gegen die erlässliche die letzte Oelung, wider die Unwissenheit die Weihung, wider die Bosheit das heilige Abendmahl, wider die Schwachheit die Firmelung, wider die böse Lust die Ehe*); desgleichen mit den sieben Cardinaltugenden: zum Glauben leitet die Taufe, zur Hoffnung die Firmelung, zur Liebe das Abendmahl, zur Gerechtigkeit die Busse, zur Beharrlichkeit die letzte Oelung, zur Klugheit die Weihung, zur Mässigkeit die Ehe (das Weitere a. a. O.). — Vgl. auch *Bertholds* Predigten (von *Kling* S. 439 ff.). Die «sieben Heiligkeiten» sind ihm eine von Christo bereitete Arznei, in sieben Stücke getheilt u. s. w. Vgl. auch *Raimund von Sabunde* Tit. 282 ss. *Matzke* S. 90 ff.

[7] *Joh. Damasc.* de fide orth. IV, 13 nennt die beiden Mysterien der Taufe und der Eucharistie, die erstere in Beziehung auf die Geburt, die letztere in Beziehung auf die Erhaltung (Nahrung) des neuen Lebens; und zwar erblickt er in beiden Mysterien wieder eine Zweiheit, bei der Taufe Wasser und Geist (Chrisma), bei der Eucharistie Brot und Wein. — *Theodorus Studita* dagegen (lib. II, ep. 165. Opp. p. 517) lehrt sechs Sacramente (nach dem Vorgange des Pseudodionys, vgl. oben §. 136, Note 3):

---

*) *«Die armen Laien haben also für die Unwissenheit kein Sacrament, und die armen Geistlichen kein Sacrament für die Begierden.» Schleiermacher*, KG. S. 514.

1) die Taufe, 2) das Abendmahl (σύναξις, κοινωνία), 3) das Weihen des heil. Oels (τελετὴ μύρου), 4) die Priesterweihe (ἱερατικαὶ τελειώσεις), 5) den Mönchsstand (μοναχικὴ τελείωσις), 6) die Gebräuche bei den Verstorbenen περὶ τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων), s. *Schröckh* KG. XXIII, S. 127. 128.

[8] *Mansi* conc. T. XXXI, col. 1054 ss. Diese Bestimmungen galten dann auch für die unirten Armenier.

[9] *Wikliffe* führt zwar die kirchliche Zählung auf, lib. IV, c. 1, unterwirft aber in den folgenden Capiteln jedes einzelne Sacr. der Kritik. Vgl. §. 190, Note 10. Das Glaubensbekenntniss der Waldenser s. bei *Leger*, histoire générale des églises évangéliques de Piémont (Leiden 1669) p. 95; *Schröckh* KG. XXIX, S. 548; — das der Hussiten v. J. 1443 bei *Lenfant*, histoire de la guerre des Hussites, Vol. II, p. 132 ss.; *Schröckh*, KG. XXXIV, S. 718 ff. *Huss* selbst hatte sich zur Lehre von den sieben Sacramenten bekannt, doch unter gewissen Restrictionen, s. *Münscher von Cölln* S. 201.

§. 190.

Fortsetzung.

Vielfach wurde von den Scholastikern über das Alter[1], über die Nothwendigkeit, den Zweck und die Bedeutung, sowie über die specifische Kraft und Wirkung der Sacramente disputirt[2]. Im Geiste der edlern Mystik führte *Hugo von St. Victor* die Bestimmung der Sacramente auf die tiefern religiösen Bedürfnisse des Menschen zurück[3]. Besonders aber bemühte sich *Thomas von Aquino*, sowohl den Begriff des Sacraments noch genauer zu bestimmen, als über dessen Wirkung sich und andere aufzuklären[4]. Durch den Tod Jesu haben die neutestamentlichen Sacramente eine *virtus instrumentalis* oder *effectiva* erlangt, welche den alttestamentlichen Sacramenten fehlte[5]. Durch den Genuss oder Empfang eines Sacraments erlangt sonach der Mensch einen gewissen *Charakter*, der bei einigen Sacramenten, wie bei der Taufe, Firmelung und Priesterweihe, *character indelebilis* ist und daher die Wiederholung des Sacraments verbietet[6]. Die Sacramente wirken nicht nur *ex opere operantis*, sondern auch *ex opere operato*[7], weshalb es nicht auf die äussere oder innere Würde, noch auf den Glauben und die sittliche Beschaffenheit des Verwaltenden ankommt, wohl aber auf dessen Intention, das Sacrament als ein solches zu verwalten. Diese Intention muss mindestens eine *habituelle*, braucht aber nicht nothwendig eine *actuelle* zu sein[8]. — Abweichend von der thomistischen Vorstellung, welche die kirchlich-orthodoxe wurde, leugnete *Scotus*, dass in den Sacramenten selbst die wirkende Kraft der

Gnade enthalten sei[9]. Noch entschiedener bestritten die Vorläufer der Reformation, unter ihnen *Wikliffe* und *Johann Wessel*, die Lehre von einer Wirkung der Sacramente ex opere operato, während sie nichtsdestoweniger gegen die Sacramente selbst, als gegen göttliche Institute, die grösste Ehrfurcht hegten[10]. So standen sie in der Mitte zwischen der abergläubischen Aeusserlichkeit, womit das Sacrament gleichsam zu einem Zaubermittel gemacht wurde, und der fanatischen Innerlichkeit der pantheistischen Secten, die jegliches sichtbare Pfand und Siegel der unsichtbaren Güter in idealistischem Hochmuthe verwarfen[11].

[1] Inwiefern auch das A. Test. Sacramente gehabt? *Petr. Lombard.* sent. lib. IV, dist. 1 E: . . . Veteris Testamenti sacramenta promittebant tantum et significabant, hæc autem (novi testamenti) *dant* salutem (vgl. Augustin ebend.). Da die Sacramente durch die Sünde nothwendig geworden, Gott aber die *Ehe* im Paradiese eingesetzt hatte, so erschien *dieses* Sacrament als das älteste, das schon dem Stand der Unschuld angehörte, s. *Cramer* VII, S. 103. Vgl. *Thomas Aqu.* (Note 4 u. 5).

[2] «*Die gemeine Kirchentradition lehrte nur eine magische Wirkung der Sacramente, und überschätzte daher das äussere todte Werk. Die Scholastiker dagegen hatten richtig erkannt, dass die Rechtfertigung und Heiligung wesentlich etwas Innerliches, Freies, Geistiges sei und auf dem Glauben beruhe. Dies widersprach sich, und musste daher vereiniget werden, was dann meist auch durch künstliche Dialektik geschah.*» *Liebner*, Hugo von St. Victor S. 430.

[3] Der Zweck der Sacramente ist nach *Hugo* ein dreifacher: 1) propter humiliationem (Unterwerfung unter die Sinnlichkeit, um durch sie zum Uebersinnlichen zu gelangen); 2) propter eruditionem (das Sinnliche leitet zum Uebersinnlichen: wenn der Kranke auch die Arznei nicht begreift, so sieht er doch das Glas, und dies giebt ihm die Ahnung der heilenden Kraft darin, und flösst ihm Vertrauen und Hoffnung ein); 3) propter exercitationem (Stärkung des innern geistigen Lebens). Alle drei Personen der Trinität sind beim Sacrament thätig. Der Vater (Schöpfer) schafft die Elemente, der Sohn (Erlöser, Gottmensch) setzt sie ein, und der Geist heiligt sie (vermöge der Gnade). Der Mensch ist dabei der Vertheiler, das Werkzeug Gottes. Gott ist der Arzt, der Mensch der Kranke, der Priester der Diener oder Bote Gottes, die *Gnade* (nicht das Sacrament) ist die Arznei, das Sacrament das Gefäss derselben. — Gott hätte den Menschen auch *ohne* Sacramente retten können, wenn er gewollt hätte; nun aber, nachdem er es *so* gewollt, ist es Pflicht des Menschen, sich dieser Anordnung zu unterwerfen; doch kann Gott noch immer ohne Sacramente retten. Ist dem Menschen durch Zeit- und Ortsverhältnisse der Gebrauch derselben unmöglich gemacht, so reicht die res (virtus) sacramenti hin; denn die Sache gilt mehr als das Zeichen, der Glaube mehr als das Wasser u. s. f. (de sacram. lib. I, P. IX, c. 3—5; *Liebner* S. 430 ff.).

[4] *Thom. Aqu.* Summ. P. III, qu. 60—65 (im Ausz. bei *Münscher von Cölln* S. 192 ff.).

[5] Qu. 62, art. 1: Necesse est dicere sacramenta novæ legis per aliquem dum gratiam causare. . . . Et dicendum est, quod duplex est causa is, *principalis et instrumentalis*. *Principalis* quidem operatur per virm suæ formæ, cui assimilatur effectus, sicut ignis suo calore calefacit. hoc modo nihil potest causare gratiam nisi Deus, quia gratia nihil est d, quam quædam participata similitudo divinæ naturæ. Causa vero *rumentalis* non agit per virtutem suæ formæ, sed solum per motum, movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur instruito, sed principali agenti. Et hoc modo sacramenta novæ legis grai causant. Art. 5: Unde manifestum est, quod sacramenta ecclesiæ cialiter habent virtutem ex passione Christi, cujus virtus quodammodo is copulatur per susceptionem sacramentorum. Art. 6: Per fidem pasis Christi justificabantur antiqui patres, sicut et nos. Sacramenta auveteris legis erant quædam illius fidei protestationes, inquantum signibant passionem Christi et effectus ejus. Sic ergo patet, quod sacraita veteris legis non habebant in se aliquam virtutem, qua operarenad conferendam gratiam justificantem; sed solum significabant fidem, quam justificabantur*).

[6] *Innocent. III.* in decret. Greg. IX. lib. III, t. 42, c. 3: Et is, qui ficte baptismum accedit, *characterem* suscipit christianitatis impressum. — *mas* P. III, qu. 63, art. 2: Sacramenta novæ legis *characterem* imprimt. — Conc. Florent. (unter Eugen IV. — bei *Mansi* T. XXXI, col. 4 ss.): Inter hæc Sacramenta tria sunt, Baptismus, Confirmatio et Ordo, characterem i. e. spirituale quoddam signum a cæteris distinctivum rimunt in anima indelebile. *Unde in eadem persona non reiterantur.* qua vero quatuor characterem non imprimunt et reiterationem admitt. (Gleichwohl war man noch bei Pius' II. Tode über die Wiederhog der letzten Oelung ungleicher Meinung. Ueber die zwischen dem benden Papste und dem Bischof von Ferrara, Laurentius Roverella, gefundene Disputation s. *Platina* in vita Pii II. Vgl. unten §. 199, e 3.)

[7] Am deutlichsten bei *Gabriel Biel* in sent. lib. IV, dist. 1, qu. 3 (*Münr von Cölln* S. 199): Sacramentum dicitur conferre gratiam ex opere rato, ita quod ex eo ipso, quod opus illud, puta sacramentum, exhiir, nisi impediat obex peccati mortalis, gratia confertur utentibus, sic d præter exhibitionem signi foris exhibiti non requiritur bonus motus rior in suscipiente. Ex opere operante vero dicuntur Sacramenta cone gratiam per modum *meriti*, quod scilicet sacramentum foris exhibi non sufficit ad gratiæ collationem, sed ultra hoc requiritur bonus us seu devotio interior in suscipiente, secundum cujus intentionem fertur gratia, tanquam meriti condigni vel congrui, præcise, et non or propter exhibitionem sacramenti. (Diese letztere Ansicht war die Scotus.)

---

*) *Die Meinung, dass die Sacramente des A. Test. die Gnade nur vorgebildet, nicht mitgetheilt hätten, wurde zwar von Johann Bonaventura und Scotus verworfen, sowie schon Beda das Gegentheil gelehrt hatte; allein von Eugenius IV. auf der Kirchenversammlung zu Florenz bestätigt.» Münscher v. Cölln* S. 187 (die Belegstellen ebend. S. 198. 199). Man nahm dann an, dass die alttest. Sacramente ex opere operantis, die neutest. dagegen ex opere operato gewirkt. Vgl. *Engelhardt*, DG. S. 197. 198. Anm.

[8] *Thom.* l. c. qu. 64, art. 5: . . . Ministri ecclesiæ possunt sacramenta conferre, etiamsi sint mali. Art. 9: Sicut non requiritur ad perfectionem sacramenti, quod minister sit in charitate, sed possunt etiam peccatores sacramenta conferre; ita non requiritur ad perfectionem sacramenti fides ejus, sed infidelis potest verum sacramentum præbere, dummodo cætera adsint, quæ sunt de necessitate sacramenti. Ueber die intentio ebend. und art. 10 (*Münscher von Cölln* S. 196; *Cramer* VII, S. 742. 743).

[9] Vgl. Note 7.

[10] Eine scharfe Kritik der Sacramente giebt *Wikliffe* trialog. lib. IV, c. 1 ss. Nach ihm hätten tausend andere Dinge (als rerum sacrarum signa) ebenso gut das Recht, Sacramente zu heissen, als die sieben. . . . Multa dicta in ista materia habent nimis debile fundamentum, et propter aggregationem ac institutionem in terminis difficile est loquentibus habere vim impugnabilem veritatis. . . . Non enim video, quin quælibet creatura sensibilis sit realiter sacramentum, quia signum a Deo institutum ut rem sacram insensibilem significet, cujusmodi sunt creator et creatio et gratia creatoris. Vgl. c. 25, wo er die zu den Sacramenten hinzugefügten Ceremonien als Erfindungen des Antichrists bezeichnet, die er zu Beschwerung der Kirche gehäuft habe. Milder urtheilt in dieser Hinsicht *Wessel*, der gewisse äussere Zuthaten (Chrisma) nicht geradezu missbilligt, da die Kirche aus Ehrerbietung gegen das Sacrament dasselbe mit grösserer Feierlichkeit umgeben habe; aber die Wirkung des Sacraments betreffend, bestreitet auch er die Lehre von der Wirkung desselben ex opere operato, und macht das Heil von der Gesinnung des Geniessenden abhängig, de commun. Sanct. p. 817. *Ullmann* S. 322. 323.

[11] *Mosh.* l. c. p. 257: Dicunt, se credere, quod quilibet Laicus bonus potest conficere corpus Christi, sicut sacerdos peccator. Item, quod sacerdos, postquam exuit se sacris vestibus, est sicut saccus evacuatus frumento. Item, quod corpus Christi æqualiter est in quolibet pane, sicut in pane sacramentali. Item, quod confiteri sacerdoti non est necessarium ad salutem. Item, quod corpus Christi vel sacramentum Eucharistiæ sumere per Laicum tantum valet pro liberatione animæ defuncti, sicut celebratio Missæ a sacerdote. Item, quod omnis concubitus matrimonialis præter illum, in quo speratur bonum prolis, sit peccatum. — Vgl. *Bertholds* Predigten von *Kling* S. 308. 309.

§. 191.

Taufe.

In den Bestimmungen über die Taufe beschränkte sich der Scharfsinn der Scholastiker mehr auf Einzelnes, während in den Bestimmungen über das Abendmahl sich eine grössere Originalität kund giebt. Die mystische Betrachtungsweise des Wassers, als des flüssigen Elementes, hatte an dem allegorisirenden Cyprian ihren Vorgänger, nur dass jetzt die pedantischen Bestimmungen über die bei der Taufe zu gebrauchenden Flüssigkeiten noch specieller die scholastische Spitzfindigkeit charakterisiren[1]. Auch diese

Zeit kennt, wie die frühere, eine Bluttaufe, mit dem Unterschiede jedoch, dass hier, statt der Märtyrer, die Selbstpeiniger (Flagellanten) sich ihr unterziehen[2]. Die Wassertaufe dürfen nur Priester vollziehen, Nothfälle ausgenommen[3]. Ueber die Kindertaufe hatte die Kirche längst keinen Zweifel mehr, aber *Peter von Bruys* und einige mystische Secten sprachen geringschätzig von ihr[4]. Die Pathen übernehmen für den Täufling die Verpflichtung des Glaubens nach dem augustinischen Grundsatze: Credit in altero, qui peccavit in altero[5]. — Die Wirkung der Kindertaufe besteht in der Tilgung der Erbsünde, doch bleibt die concupiscentia (lex fomitis), obwohl durch die Taufgnade gemildert, zurück[6]. Erwachsenen, die sich taufen lassen, dient die Taufe nicht nur zur Vergebung schon begangener Sünden, sondern sie verleiht, nach dem *Lombarden*, auch positiv die Gnade zu tugendhaften Handlungen[7]. — Letzteres dehnte *Thomas von Aquino* auch auf die Kinder aus[8], und Clemens V. bestätigte seine Behauptung auf der Synode zu Vienne (1311)[9].

[1] Vgl. *Cramer* VII, S. 715 ff. Schon *Petrus Lombard.* lehrt lib. IV, dist. 3 G: Non in alio liquore potest consecrari baptismus nisi in aqua; obwohl andere meinten, dass man auch mit Luft, mit Sand oder mit Erde taufen könne (*J. A. Schmid,* de baptismo per arenam, Helmstad. 1697. 4.). Ob statt des reinen Wassers auch Bier, Fleisch- oder Fischbrühe, Meth oder Honigwasser, Lauge oder Rosenwasser gebraucht werden dürfe? darüber waren verschiedene Meinungen, s. *Meiners'* u. *Spittlers* neues Götting. histor. Magazin Bd. III, St. 2, 1793. 8. (aus *Holderi* dubietatibus circa Baptismum); *Augusti,* theolog. Blätter 1. Jahrg. S. 170 ff.; dessen Archäol. VII, S. 206 ff. Wurde doch sogar gefragt: quid faciendum, si puer urinaret (stercorizaret) in fontem? Man unterschied aqua artificialis, naturalis und usualis. — Auch über die *Taufworte* war viel unnöthiges und unerbauliches Gezänke, s. *Holder* a. a. O. — Wegen der *Besprengung* (statt des Untertauchens) fanden gleichfalls Erörterungen statt. *Thomas Aqu.* giebt der ältern Sitte den Vorzug (Summ. P. III, qu. 66, art. 6), weil das Untertauchen zugleich an das *Begrabenwerden* Christi erinnere; doch hielt er es nicht für durchaus nothwendig. Die Besprengung ward seit dem 13. Jahrh. im Abendlande allgemeiner. Die griechische und die mailändische Kirche behielten indessen fortwährend das Untertauchen bei, s. *Augusti,* Arch. a. a. O. S. 229 ff.*). Ob ein- oder dreimaliges Untertauchen nothwendig? u. a. m. s. bei *Holder* a. a. O. (wo überhaupt viele

*) Mancherlei Bestimmungen über die Taufe s. auch in *Bertholds* Predd. S. 442. 443. Unter anderm: «Es sollen nicht junge Leute ein Kind in Gespötte und Gelächter taufen, oder thörichte Leute einen Juden ins Wasser stossen wider seinen Willen. Das hat keine Kraft.»

Beispiele von dem erfinderischen Scharfsinne der Casuisten, in Beziehung auf alle möglichen Schwierigkeiten, gesammelt sind).

[2] *Thom. Aqu.* qu. 66, art. 11: Præter baptismum aquæ potest aliquis consequi sacramenti effectum ex passione Christi, inquantum quis ei conformatur pro Christo patiendo. — Ueber die Flagellanten s. *Förstemann*, die christlichen Geisslergesellschaften, Halle 1828.

[3] *Petr. Lomb.* IV, dist. 6 A (nach Isidor. Hisp.): Constat baptismum solis sacerdotibus esse traditum, ejusque ministerium nec ipsis diaconis implere est licitum absque episcopo vel prebytero, nisi his procul absentibus ultima languoris cogat necessitas: quod etiam laïcis fidelibus permittitur. Vgl. Gratian. in decret. de consecr. dist. 4, c. 19. Thomas Aq. P. III, qu. 67, art. 1—6. (Die nähern Bestimmungen gehören in das Kirchenrecht.)

[4] Vgl. Petr. Ven. Cluniacensis adv. Petrobrusianos (in bibl. PP. max. Lugd. T. XXII, p. 1033). Auch die Paulicianer, Bogomilen, Katharer u. s. w. waren gegen die Kindertaufe, mehrere dieser Secten (wie die Katharer) gegen die Wassertaufe überhaupt, vgl. *Moneta*, adv. Catharos et Waldenses, lib. V, c. 1, p. 277 ss. *Münscher von Cölln* S. 209. 210.

[5] Vgl. oben §. 137, Note 6. *Lomb.* lib. IV, dist. 6 G. *Thomas Aqu.* qu. 68, art. 9: Regeneratio spiritualis, quæ fit per baptismum, est quodammodo similis nativitati carnali, quantum ad hoc, quod, sicut pueri in maternis uteris constituti non per se ipsos nutrimentum accipiunt, sed ex nutrimento matris sustentantur, ita etiam pueri nondum habentes usum rationis, quasi in utero matris ecclesiæ constituti, non per se ipsos, sed per actum ecclesiæ salutem suscipiunt. — Die geistliche Verwandtschaft der Pathen unter sich gehört in das Kirchenrecht. Vgl. *Lombard.* lib. IV, dist. 42. *Thom. Aqu.* P. III in supplem. qu. 56, art. 3. Decretal. Greg. IX. lib. IV, t. 11. Sexti decretal. lib. IV, t. 3.

[6] *Lomb.* lib. II, dist. 32 A (nach Augustin): Licet remaneat concupiscentia post baptismum, non tamen dominatur et regnat sicut ante: imo per gratiam baptismi mitigatur et minuitur, ut post dominari non valeat, nisi quis reddat vires hosti eundo post concupiscentias. Nec post baptismum remanet ad reatum, quia non imputatur in peccatum, sed tantum pœna peccati est; ante baptismum vero pœna est et culpa. Vgl. das Folgende. *Thom. Aqu.* P. II, qu. 81, art. 3: Peccatum originale per baptismum aufertur *reatu*, inquantum anima recuperat gratiam quantum ad mentem: remanet tamen peccatum originale *actu*, quantum ad *fomitem*, qui est inordinatio partium inferiorum animæ et ipsius corporis. Vgl. P. III, qu. 27. art. 3.

[7] *Lomb.* lib. IV, dist. 4 H: De adultis enim, qui digne recipiunt sacramentum, non ambigitur, quin gratiam operantem et cooperantem perceperint. . . . De parvulis vero, qui nondum ratione utuntur, quæstio est, an in baptismo receperint gratiam, qua ad majorem venientes ætatem possint velle et operari bonum. Videtur, quod non receperint: quia gratia illa charitas est et fides, quæ voluntatem præparat et adjuvat. Sed quis dixerit eos accepisse fidem et charitatem? Si vero gratiam non receperint, qua bene operari possint cum fuerint adulti, non ergo sufficit eis in hoc statu gratia in baptismo data, nec per illam possunt modo boni esse, nisi alia addatur; quæ si non additur, non est ex eorum culpa, quia justificati [*al.* non] sunt a peccato. Quidam putant gratiam operantem

et cooperantem cunctis parvulis in baptismo dari in munere, non in usu, ut, cum ad majorem venerint ætatem, ex munere sortiantur usum, nisi per liberum arbitrium usum muneris extinguant peccando: et ita ex culpa eorum est, non ex defectu gratiæ, quod mali fiunt.

[8] *Thom. Aqu.* qu. 69, art. 6: Quia pueri, sicut et adulti, in baptismo efficiuntur membra Christi, unde necesse est, quod a capite recipiant influxum gratiæ et virtutis.

[9] Bei *Mansi* T. XXV, col. 411. *Münscher v. Cölln* S. 203.

Dass die Taufe nicht wiederholt werden durfte, lag im Charakter des Sacraments. Ob aber ein durch Gewalt der Umstände an der Taufe Gehinderter dennoch selig werden könne? darüber waren die Meinungen verschieden. Gegen frühere Lehrer (wie *Rabanus Maurus*) behaupteten die spätern, der h. *Bernhard*, der *Lombarde* und *Thomas Aqu.*, dass in einem solchen Falle der *Wille* hinreiche. Vgl. dazu die Stellen bei *Münscher von Cölln* S. 205. 206.

§. 192.

Firmelung.

Klee, DG. II, S. 160—170. *J. F. Bachmann*, Geschichte der Einführung der Confirmation innerhalb der evangelischen Kirche, Berlin 1852, S. 1—20.

Die Firmelung (Firmung, χρίσμα, confirmatio), ursprünglich mit der Taufe verbunden, hatte sich allmählich als eine besondere Handlung herausgestellt, der alsdann auch die Würde eines Sacraments zukam, das nur der Bischof verrichten darf[1]. Wenn die Taufe Bewegung zum Leben giebt, so die Firmelung das Wachsthum. Ihr Charakter ist der Charakter der Stärke[2], weshalb die zu diesem geistlichen Ritterthum Gefreiten einen Backenstreich erhalten[3]. Uebrigens muss die Taufe der Firmelung vorausgegangen sein[4]. Auch bei ihr werden Pathen erfordert[5]. Eugen IV. bestätigte diese Bestimmungen[6]. *Wikliffe* aber und *Huss* erklärten die Firmelung für einen Missbrauch[7].

[1] Vgl. *Augusti*, Arch. VII, S. 401 ff.

[2] *Melchiades* in ep. ad Hisp. episcopos (bei Lomb. sent. IV, dist. 7). *Thom. Aqu.* art. 6 u. 7 (bei *Münscher v. Cölln* S. 211. 212). *Bonaventura*, brevil. P. VI, c. 8 (bei *Klee* II, S. 165).

[3] Nach *Augusti* (a. a. O. S. 450. 451) kommt dieser Gebrauch nicht vor dem 13. Jahrhundert vor, doch nach *Klee* (DG. II, S. 165) schon bald nach dem 10. Jahrhundert; jedenfalls hängt er eher mit dem Ritterthum (*Klee*), als mit dem Loszählen der Gesellen (*Augusti*) zusammen. Die eigentliche *Materie* dieses Sacraments ist indessen das Chrisma confectum ex oleo olivarum. Vgl. die Bestimmungen bei den Note 2 u. 6 angeführten Autoritäten.

[4] *Thomas Aqu.* l. c.: Character confirmationis ex necessitate præsupponit characterem baptismalem etc. Auch die Firmelung hat einen character indelebilis, und darf daher nicht wiederholt werden.

[5] Ueber die Firmpathen s. *Augusti* a. a. O. S. 434. *Thom. Aqu.* art. 10. *Münscher v. Cölln* S. 214. Auch die Firmpathenschaft begründet geistliche Verwandtschaft.

[6] Conc. Florent. col. 1055 (bei *Münscher v. Cölln* S. 215).

[7] Trial. lib. IV, c. 14. *Schröckh* XXXIV, S. 508. Wikliffe zweifelt, ob die Firmelung (wie man annahm) in der Stelle Act. 8, 17 gegründet sei, und nennt es eine Gotteslästerung, anzunehmen, dass die Bischöfe noch einmal den heil. Geist ertheilen könnten, der schon einmal in der Taufe ertheilt worden sei. — *Huss*, art. II. apud Trithem. Chron. Hirsaug. ann. 1402. *Klee* a. a. O. S. 164.

§. 193.

Das heilige Abendmahl.

1. *Der Streit darüber bis auf den Anfang der Scholastik. Paschasius Radbertus und Ratramnus. Berengar.*

Marheineke (vgl. oben §. 73), p. 66 ss. *Ebrard* I, S. 385 ff. *Gförer*, über Pseudo-Isidor, in der Freib. kath. Zeitschr. für Theol. 1847, 2 S. 337 ff.

Wenn auch noch zu Anfang dieser Periode Ausdrücke vorkommen, welche auf eine blos bildliche Auffassung des Abendmahls bezogen werden können[1], so bildete sich doch der durch die Liturgien fixirte Sprachgebrauch[2] immer mehr zu Gunsten der Verwandlungslehre aus. Der heftige Mönchsstreit zwischen *Paschasius Radbertus* und *Ratramnus*[3], der sich sogar in höchst unfläthige Erörterungen verirrte und ebenso anstössige Benennungen nach sich zog, und woran übrigens die angesehensten Theologen der Zeit, wie *Rabanus Maurus*[4] und *Scotus Erigena*[5] Theil nahmen, gab das Signal zu weiterm Kampfe. Der berühmte *Gerbert* suchte die paschasische Lehre von der wirklichen Verwandlung des Brots in den Leib Christi durch mathematische Figuren zu erläutern[6]. Um die Mitte des 11. Jahrhunderts galt dieselbe schon so allgemein für orthodox, dass, als *Berengar*, Canonicus von Tours und später Archidiakonus von Angers, in einem Briefe an Lanfranc es wagte dieselbe anzutasten, er deshalb verdammt und auf mehreren Synoden (zu Vercelli und Rom 1050—1079) zum Widerruf genöthigt ward. Er würde noch mehr erlitten haben, hätte ihn nicht endlich der schlaue Gregor VII. der Wuth seiner Gegner zu entziehen gewusst[7]. Uebrigens war Berengar weit entfernt, jede höhere, über den Begriff eines kahlen Zeichens hinausgehende Vorstellungsweise auszuschliessen, weshalb er auch an dem religiösen Ausdrucke von einem Geniessen des Leibes und Blutes Christi keinen Anstoss nahm, wohl aber sich denselben mehr oder weniger ins Ideale deutete[8]. Nachdem jedoch einmal durch

len Eiferer *Humbert* diesem Ausdrucke die crasseste capernaïtische Deutung gegeben worden[9], war jeder weitern Ausflucht der Weg versperrt, und den spätern Lehrern blieb fast nichts mehr übrig, als durch verstärkte Künste der Dialektik das Anstössige zu verdecken und so das unantastbare Geheimniss mit einem Dornengewebe von Syllogismen zu umspinnen, wie dies bereits aus Lanfrancs scholastischer Trennung des Subjects und der Accidentien sichtbar wird[10].

[1] So bei *Beda Venerabilis* (in Marci evang. Opp. T. V, p. 492 und an andern Stellen; bei *Münscher v. Cölln* S. 223. 224); bei *Walafried Strabo* (*Ebrard* S. 366); bei *Alcuin* u. a. Indessen schien man zu Karls des Gr. Zeit im Allgemeinen darüber einverstanden, dass in Brot und Wein nicht blosse Zeichen zu verehren seien, s. de impio imaginum cultu lib. VI, c. 14, p. 491 (bei *Münscher v. Cölln* S. 224. 225). Besonders stark spricht sich *Amalarius von Metz* (um 820) aus, spicil. T. VII (bei *Ebrard* S. 368): Ecclesiæ sacrificium præsens mandendum esse ab humano ore; credit namque corpus et sanguinem Domini esse, et hoc morsu benedictione cœlesti impleri animas sumentium. Uebrigens will er nicht entscheiden, utrum invisibiliter assumatur in cœlum an reservetur in corpore nostro usque in diem sepulturæ, an exhaletur in auras, aut exeat de corpore cum sanguine, an per poros emittatur.

[2] Vgl. *Ebrard* S. 370 ff.

[3] *Paschasius Radbertus* (monachus Corbeiensis) in seinem liber de corpore et sanguine Domini (an Karl den Kahlen, zwischen 830—32; bei *Martène* und *Durand* T. IX, col. 367—470, im Ausz. bei *Rössler* X, S. 146 ff.). Er geht von der Allmacht Gottes aus, bei der alles möglich sei, und behauptet demgemäss II, 2: Sensibilis res intelligibiliter virtute Dei verbum Christi in carnem ipsius ac sanguinem divinitus transfertur. Schon er sah in den Elementen (doketisch) nur eine die Sinne täuschende Hülle, unter welcher der Leib Christi verborgen ist: Figura videtur esse dum frangitur, dum in specie visibili aliud intelligitur quam quod visu carnis et gustu sentitur. Es ist derselbe Leib, der von der Maria geboren wurde. — Bisweilen ist auch der wahre Leib Christi den Zweiflern (zur Aufmunterung), oder auch wieder den Starkgläubigen (zur Belohnung ihres Glaubens) an der Stelle des Brotes erschienen (meist als Lamm), oder es haben sich Blutflecken sehen lassen u. s. w. *). — In der Gegenschrift des *Ratramnus* (Bertramnus) de corpore et sanguine Domini ad Carol. Calvum (im Auftrage des Königs geschrieben, im Ausz. bei *Schröckh* XXIII, S. 445; *Neander* IV, S. 466 ff.; *Münscher v. Cölln* S. 230 — 235) wird auf besonnene Weise Bild und Sache (figura et veritas), Inneres und Aeusseres unterschieden und auf die eigentliche Bedeutung der *Mysterien* hingewiesen, die es eben dadurch sind, dass sie den Geist vom Sichtbaren zum Unsichtbaren lenken. Würde man den Leib Christi leiblich geniessen, so bedürfte es ja keines Glaubens mehr, und eben dadurch

*) Ueber solche Wundererscheinungen vgl. auch *Bossuet-Cramer* V, 2 S. 105.

ginge ja das Mysterium als solches verloren. Die crasse Wirklichkeit würde die Idee verschlingen, es entstände ein Herabsinken in den Materialismus. Auch R. statuirt eine *conversio* des Brotes und Weines in den Leib Christi, aber nur eine ideale, im Sinne der Alten, einen Uebergang aus dem Profanen in das Heilige. Auch wird in der Schrift das Mnemonische hervorgehoben und die Autorität der frühern Lehrer benutzt. Ueber die spätere, aber doch auf diesen Erörterungen ruhende Benennung *Stercoranisten* (nach Matth. 15, 17 — *Paschas*. c. 20, 2) s. *Schröckh* XXIII, S. 493 ff. und *C. M. Pfaff*, tractatus de Stercoranistis medii ævi, Tub. 1750. 4.*)

⁴ Ueber des *Rabanus* Schrift an den Abt Egilo von Prüm, und ob die von *Mabillon* (Acta SS. T. VI) herausgegebene die ächte sei? vgl. *Münscher von Cölln* S. 229, und *Neander*, KG. II, 1 S. 91, welche sich *gegen* die Aechtheit erklären. Hingegen vernimmt man des Rabanus Ansicht aus der Stelle de inst. cler. I, c. 31 (und III, 13; bei *Gieseler* und *Münscher v. Cölln* a. a. O.): Maluit enim Dominus corporis et sanguinis sui sacramenta fidelium ore percipi et in pastum eorum redigi, ut per visibile opus invisibilis ostenderetur effectus. Sicut enim cibus materialis *forinsecus* nutrit corpus et vegetat, ita etiam verbum Dei *intus animam* nutrit et roborat.... Sacramentum ore percipitur, *virtute* sacramenti interior homo satiatur. Sacramentum in alimentum corporis redigitur, virtute autem sacramenti æterna vita adipiscitur.

⁵ So der gewöhnlichen Meinung nach (vgl. Berengars Brief an Lanfranc). Ob indessen die dem Scotus zugeschriebene und auf der Synode von Vercelli (1050) verdammte Schrift (de eucharistia) dieselbe sei, die sonst dem Ratramnus zugeschrieben wird, wie *de Marca* will (der sie aber dem Scotus zuschreibt), oder ob eine besondere? darüber s. *Gieseler* a. a. O.; *Lauf* in den Stud. u. Krit. Jahrg. 1828, 4 S. 755 ff., der sie dem Scotus ab- und dem Ratramnus zuspricht; und *Neander* S. 471, der es wenigstens wahrscheinlich findet, dass, wenn schon die Annahme jener Schrift auf einer Verwechslung beruhe, doch auch Scotus in dieser Sache ein Urtheil abgegeben habe. Aus einigen Stellen seiner Schrift de div. nat. (bei *Neander* a. a. O.) lässt sich wenigstens abnehmen, dass er kein Anhänger des Paschasius könne gewesen sein.

⁶ De corpore et sanguine Domini, herausgeg. von *Pez* in thesauro anecdd. noviss. T. I, P. II, fol. 133. *Schröckh* XXIII, S. 493**). Auch auf logischem Wege suchte G. das Verhältniss zwischen Christo, dem Abendmahle und der Kirche deutlich zu machen durch das Verhältniss der drei Begriffe im Schlusse oder der drei Glieder einer arithmetischen Proportion, s. *Ritter* VII, S. 304. *Ebrard* S. 438. 439.

---

*) Ein nicht minder unerbaulicher Streit war der des oben angeführten Amalarius mit dem Priester Guntrad wegen des Ausspuckens während der Celebration der Messe (in *d'Achery*, spicil. T. III; bei *Schröckh* a. a. O. S. 496). — Gegen die stercoranistischen Consequenzen bemerkt *Gerbert* (de corpore et sangu. Dom. c. 9): Et nos sæpe vidimus non modo infirmos, sed etiam sanos, quod per os intromittunt, per vomitum dejecisse . . . subtilior tamen succus per membra usque ad ungues diffundebatur. «*Das war doch medicinisch.*» *Ebrard* S. 439.

**) Das von G. gewählte Auskunftsmittel sinnlicher Demonstration ward auch noch später nachgeahmt. So erzählt Melanchthon, dass sein Lehrer *Lempus* zu Tübingen die Transsubstantiation an die Tafel gemalt habe (ep. de suis studiis v. J. 1541, bei *Galle*, Melanchthon S. 6).

[7] Ueber den äussern Hergang der Sache: *J. Mabillon,* dissert. de multiplici Berengarii damnatione, fidei professione et relapsu, deque ejus pœnitentia (in *J. Vogtii* biblioth. hæresiolog. Hamb. 1723. T. I, fasc. I, p. 99 ss.). *Schröckh* XXIII, S. 507 ff. *Neander* IV, S. 476 ff. *Gieseler* II, 1 S. 219 ff. — *Quellen für seine Meinung:* seines Mitschülers *Adelmann* ep. de veritate corp. et sangu. Dom. ad Berengar. (geschr. vor seiner Ernennung zum Bischof von Brixen 1049 — ed. *J. Coster,* Lovan. 1551, in bibl. PP. T. XVIII; u. von *Schmidt,* Brunsv. 1770. 8.); *Hugonis Lingonensis* (von Langres) lib. de corp. et sang. Dom. (*d'Achery* in Opp. Lanfr. append. p. 68 ss.; bibl. PP. T. XVIII, p. 417 ss.); *Lanfrancus*, de corp. et sang. Dom. adv. Berengar. Turonens. (geschr. zwischen 1063 u. 1070), in Opp. ed. *L. d'Achery*, Lutet. 1648. fol. u. bibl. PP. l. c. p. 763—777, worin auch die *erste* Schrift des Berengar gegen Lanfranc befindlich, von welcher zu unterscheiden ist die zweite: Liber de sacra cœna adv. Lanfrancum (herausg. von *Stäudlin* in 6 Programmen, Gött. 1820—1829. 4.). Vgl. *Gotth. Ephr. Lessing*, Berengarius Turonensis, Brunsv. 1770. 4. (in dessen sämmtl. Schriften, Berl. 1825 ff. Bd. XII, S. 143 ff.); *Stäudlins* u. *Tzschirners* Archiv für KG. Bd. II, St. 1, S. 1—98. * *Berengarii Turonensis* quæ supersunt tam edita quam inedita typis expressa moderante A. Neandro, T. I, Berol. 1834. (Berengarii de sacra cœna adv. Lanfrancum liber posterior, e codice Guelferbytano primum ediderunt *A. F.* et *F. Th. Vischer,* ibid. 1834). Die weitere Litt. s. bei *Gieseler* a. a. O. — *Historische Haltpunkte:* Erste Verdammung des Ungehörten 1050 zu Rom unter Leo IX. — Wiederholung dieses Urtheils zu Vercelli in demselben Jahre (über das muthmaassliche Concil von Paris s. *Neander* a. a. O. S. 491) — Concil zu Tours (1054) — Rechtfertigung unter Hildebrands Beistand — abermaliges Concil zu Rom (1059) — Humberts Gewaltstreich — Berengars Wankelmuth in dieser Sache — Schriftwechsel mit Lanfranc — nochmalige Synoden zu Rom (1078 u. 1079) — abermaliges Annehmen und Widerrufen von Seiten Berengars — Gregors VII. litteræ commendatitiæ — Berengar † auf der Insel St. Côme bei Tours 1088.

[8] *Berengar* bestritt vor allem die Lehre von einer gänzlichen *Verwandlung* in *der* Weise, dass das Brot aufhörte Brot zu sein und nur die Accidentien übrig blieben, während in der That statt des Brotes eine portiuncula carnis genossen werde. Die Verwandlung aus einem Niedern in ein Höheres und den mystischen Genuss des Leibes Christi unter der Figur des Brotes hielt er mit der alten Kirche fest, p. 67 (ed. *Vischer*): Dum enim dicitur: panis et vinum sacramenta sunt, minime panis aufertur et vinum, et nominibus rerum ita natarum significativis aptatur nomen, quod non nata sunt, ut est sacramentum; simul etiam esse aliud aliquid minime prohibentur, sunt enim, *sicut secundum religionem sacramenta*, *ita secundum aliud alimenta*, *sustentamenta*. Das Subject, von dem etwas ausgesagt wird, muss *bleiben*, sonst hat die Aussage keinen Sinn. Pag. 71: Dum dicitur: panis in altari consecratur, vel panis sanctus, panis sacrosanctus est Christi corpus, omni veritate panis superesse conceditur. Verbi gratia, si enuntias: Socrates justus est, aliquid eum esse constituisti, nec potest justus esse, si contingat, Socratem non esse. Pag. 76: Sicut enim, qui dicit: Christus est lapis angularis, non revera Christum lapidem esse constituit, sed propter aliquam similitudinem, quam ad se invicem gerunt, tale nomen ei imponit, eodem modo, cum

divina pagina corpus domini panem vocat, sacrata ac mystica locutione id agit. Pag. 86: Quando autem afferuntur ad altare vel ponuntur in altari, adhuc sunt, ut ait beatus Augustinus contra Faustum, alimenta refectionis, nondum sacramenta religionis, (h)ac per hoc, nondum corpus Christi et sanguis existentia, non tropica, sed propria sunt locutione pendenda. Dicens ergo Humbertus ille tuus, panem, qui ponitur in altari, post consecrationem esse corpus Christi, panem propria locutione, corpus Christi tropica accipiendum esse constituit, et illud quidem recte, quia ex auctoritate scripturarum. Pag. 90: Dicitur autem in scripturis panis altaris de pane fieri corpus Christi, sicut servus malus dicitur fieri de malo servo bonus filius, non quia amiserit animæ propriæ naturam aut corporis. Pag. 94: Unde insanissimum dictu erat et christianæ religioni contumeliosissimum, corpus Christi de pane vel de quocunque confici per generationem subjecti .... ut pane absumto per corruptionem subjecti corpus Christi esse incipiat per generationem subjecti, quia nec pro parte, nec pro toto potest incipere nunc esse corpus Christi. Pag. 95: Novit autem revera secundum carnem Christum, qui Christi corpus asserit adhuc esse corruptioni vel generationi obnoxium, vel quarumcunque qualitatum vel collineationum, quas prius non habuerit, susceptivum. Pag. 98: Denique verbum caro factum assumsit quod non erat, non amittens quod erat, et panis consecratus in altari amisit vilitatem, amisit inefficaciam, non amisit naturæ proprietatem, cui naturæ quasi loco, quasi fundamento dignitas divinitus augeretur et efficacia. (Vergleichung mit der Bekehrung des Saulus in Paulus p. 144.) Pag. 161: Est ergo vera procul dubio panis et vini per consecrationem altaris conversio in corpus Christi et sanguinem, sed attendendum, quod dicitur: *per consecrationem*, quia hic est hujus conversionis modus etc.... Pag. 163: Per consecrationem, inquam, quod nemo interpretari poterit: per subjecti corruptionem. Pag. 167: Sed quomodo manducandus est Christus? Quomodo ipse dicit: Qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet et ego in eo; si in me manet et ego in illo, tunc manducat, tunc bibit; qui autem non in me manet, nec ego in illo, etsi accipit sacramentum, adquirit magnum tormentum. Pag. 174: Apud eruditos enim constat, et eis, qui vecordes non sint, omnino est perceptibile, nulla ratione colorem videri, nisi contingat etiam coloratum videri. Ita enim scribit Lanfrancus, colorem et qualitates portiunculæ carnis Christi, quam sensualiter esse in altari desipit, videri oculis corporis, ut tamen caro illa, cujus color videtur, omnino sit invisibilis, cum constet, omne quod in subjecto est, sicut, ut sit, ita etiam, ut videatur, non a se habere, sed a subjecto, in quo sit, nec visu vel sensu aliquo corporeo comprehendi colorem vel qualitatem, nisi comprehenso quali et colorato *). Pag. 188: Rerum exteriorum est, panis et vini est, confici, consecrari; hæc incipere possunt esse, quod non erant, corpus Christi et sanguis, sed per consecrationem, non per corruptionem panis et vini et generationem corporis Christi et sanguinis, quæ constat semel potuisse generari. Pag. 194: .... Verissimum est nec ulla tergiversatione dissimulari potest, aliud esse totum corpus Christi,

*) Nur in *der* Weise kann gesagt werden, das Brot des Abendmahls sei kein Brot, wie Christus etwa sagt: *Meine* Lehre ist nicht mein, sondern dessen, der mich gesandt hat; oder Paulus: Nicht *ich* lebe, sondern Christus in mir. Vgl. p. 178.

ıod ante mille annos sibi fabricavit in utero virginis sapientia Dei, aliud ırtiunculam carnis, quam tu tibi facis de pane per corruptionem panis sius hodie factam in altari per generationem ipsius carnis. — Weitere ellen bei *Gieseler* a. a. O. u. *Münscher v. Cölln* S. 242 ff., namentlich das n ihm (freilich mit Reservation) abgelegte Bekenntniss auf der römihen Synode (1078) bei *Mansi* XIX, p. 761 u. *Gieseler* S. 234: Profiteor, nem altaris post consecrationem esse verum corpus Christi, quod nam est de virgine, quod passum est in cruce, quod sedet ad dexteram tris; et vinum altaris, postquam consecratum est, esse verum sanguim, qui manavit de latere Christi. Et sicut ore pronuncio, ita me corde bere confirmo. Sic me adjuvet Deus et hæc sacra.

[9] Nach dem von Humbert dem Berengar auf der Synode von Rom 059) zugeschobenen Bekenntniss sollte er bei der heil. Dreinigkeit hwören: Panem et vinum, quæ in altari ponuntur, post consecrationem n solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem Domini stri Jesu Christi esse, et sensualiter, non solum sacramento, sed in veate *manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri*; was freilich, sobald er seine Freiheit wiedererlangt hatte, widerrief.

[10] Nicht gar so grell als Humbert, aber doch der berengarischen Fasng und jeder weitern Rückkehr zur symbolischen oder idealisirenden nicht den Weg abschneidend, lehrte *Lanfranc* (l. c. c. 18, p. 772; bei *ünscher v. Cölln* S. 244): Credimus terrenas substantias, quæ in mensa minica per sacerdotale ministerium divinitus sanctificantur, ineffabiliter, comprehensibiliter, mirabiliter, operante superna potentia, converti in sentiam dominici corporis, reservatis ipsarum rerum speciebus et quisdam aliis qualitatibus, ne percipientes cruda et cruenta horrerent, et credentes fidei præmia ampliora perciperent, ipso tamen dominico rpore existente in cœlestibus ad dexteram Patris immortali, inviolato, tegro, incontaminato, illæso, ut vere dici possit, et ipsum corpus quod Virgine sumtum est nos sumere, et tamen non ipsum: ipsum quim, quantum ad essentiam veræque naturæ proprietatem atque natum; non ipsum autem, si species panis vinique speciem cæteraque perius comprehensa. Hanc fidem tenuit a priscis temporibus et nunc net ecclesia, quæ per totum effusa orbem catholica nominatur. (Das tztere bestritt eben Berengar mit Zeugnissen aus Ambrosius und Austin in der oben angef. Schrift. Vgl. Note 8.)

§. 194.

Scholastische Entwicklung der Lehre. Transsubstantiation. Messopfer.

Der Name thut oft viel zur Sache! Nachdem *Hildebert m Tours* das volltönende «*transsubstantiatio*» zuerst geaucht hatte[1], während ähnliche Ausdrücke, wie *transitio*, hon früher waren gebraucht worden[2], erhielt die von n frühern Scholastikern[3], den Nachfolgern Lanfrancs, rtheidigte Lehre von der Brotverwandlung und die Lehre n den accidentibus sine subjecto ihre feierliche Bestätiıng dadurch, dass sie *mit* jenem Worte in das Decretum

Gratiani aufgenommen und von Innocenz III. zu einem unabänderlichen Glaubensartikel gemacht wurde[4]. Den spätern Scholastikern blieben jetzt nur noch die feiner gesponnenen Fragen zu beantworten übrig: inwiefern mit dem Brote auch der Leib Christi wirklich gebrochen werde?[5] ob auch Thiere, wenn sie eine Hostie verzehren, den Leib Christi geniessen?[6] ob das Brot blos in das Fleisch Christi, oder auch in sein Blut übergehe (Concomitanz)?[7] ob es dann blos in das Fleisch, oder nicht vielmehr in Leib und Seele Christi, ja in dessen Gottheit, oder gar in die heil. Trinität selbst verwandelt werde?[8] ob die Wandlung allmählig oder urplötzlich vor sich gehe?[9] ob bei der Vielheit der Hostien dennoch nur *ein* Leib vorhanden sei, so dass auf allen Altären zugleich derselbe Christus geopfert werde, worin eben das Mysterium der Messe besteht?[10] — Die Einführung des Frohnleichnamfestes durch Urban IV. (1264) und Clemens V. (1311) auf der Synode zu Vienne gab der Lehre einen liturgischen Hintergrund und populären Halt[11]. Das Messopfer bildete von nun an mehr als je den Kern des katholischen Cultus[12] und warf auf die Glorie des Priesterthums einen neuen verherrlichenden Glanz zurück. Indessen fanden viele fromme Gemüther in dem Gedanken an den auf specielle Weise gegenwärtigen, täglich sich opfernden Erlöser und an die mystische Verbindung mit ihm in der Communion eine mächtige Erhebung und Anregung, so dass es auch hier einer idealisirenden Mystik vorbehalten blieb, das von den Scholastikern in den Kreis des Aeusserlichen und Irdischen Herabgezogene wieder durch den Hauch der Innerlichkeit ins Himmlische zu verklären[13].

[1] In sermone VI. Opp. col. 689, vgl. sermo V. in cœna Domini col. 422, und de sacr. altaris col. 1106 (bei *Münscher v. Cölln* S. 249. 250).

[2] So von *Hugo von St. Victor*, s. *Liebner* S. 455 ff.

[3] *Anselm*, Schüler Lanfrancs, tritt in die Fusstapfen seines Lehrers in seinem tractatus bipartitus de corpore et sanguine Domini, sive de sacramento altaris (disputatio dialectica de grammatico P. II). P. I: .... Sicut in mensa nuptiali aqua in vinum mutata solum adfuit vinum, in quod aqua mutata erat: sic in mensa altaris solum adest corpus Domini, in quod vere mutata est vera panis substantia; nisi quod de aqua nihil remansit in mutatione illa, de pane vero mutato, ad peragendum sacri institutum mysterii, sola remanet species visibilis. (Die berengarische Irrlehre wird ausdrücklich verdammt.) Und doch soll man sich den

Vorgang nicht magisch denken: Nihil enim falsum factum putandum est in sacrificio veritatis, sicut fit in magorum præstigiis, ubi delusione quadam falluntur oculi, ut videatur illis esse, quod non est omnino. Sed vera species visibilis panis, quæ fuit in pane, ipsa facta præter substantiam suam quodammodo in aliena peregrinatur, continente eum, qui fecit eam et ad suum transferente corpus. Quæ tamen translata ad corpus Domini non eo modo se habet ad illud, quomodo accidens ad substantiam: quia corpus Domini in substantia sua nec album efficit albedo illa, nec rotundum rotunditas, sicque de reliquis. Auch soll man nicht beim fleischlichen Genusse stehen bleiben. P. II, c. 12: Et cum de altari sumimus carnem Jesu, curemus sollicite, ne cogitatione remaneamus in carne et a spiritu non vivificemur; quodsi non vivificamur a spiritu, caro non prodest quicquam etc. (vgl. Note 12). Mehr oder weniger im Sinne Lanfrancs schrieben auch *Durandus* (Abbas Troarnensis, † 1088) de corp. et sang. Domini c. Bereng. (in bibl. PP. max. T. XVIII, p. 419; *Galland* T. XIV, p. 245) und *Guitmundus* (archiepisc. Aversanus) de corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia, libb. III (in bibl. PP. max. T. XVIII, p. 441). *Eusebius Bruno* (Bischof von Anjou), den Durandus zu den Anhängern Berengars rechnet, wollte alles Disputiren über das Sacrament vermieden wissen (s. *Münscher v. Cölln* S. 247. 248). Aber umsonst! Die paschasisch-lanfranc'sche Lehre erhielt den Sieg. — Auch *Hugo von St. Victor* nannte die wenigen Anhänger der berengarischen Lehre Schriftverdreher, und erklärte sich deutlich gegen eine *blos* symbolische Ansicht, obwohl er diese neben der realen Auffassung festhielt (s. *Liebner* S. 453 ff.). — *Peter der Lombarde* beruft sich Sent. lib. IV, dist. 10 D auf (Pseudo-) Ambros. de initiand. myster. (vgl. oben S. 299): Ex his (führt er fort) aliisque pluribus constat, verum corpus Christi et sanguinem in altari esse, immo integrum Christum ibi sub utraque specie et substantiam panis in corpus, vinique substantiam in sanguinem converti. Doch das *Wie* sich zu erklären, reicht sein Verstand nicht hin. Dist. 11 A: Si autem quæritur, qualis sit illa conversio, an formalis, an substantialis, vel alterius generis, definire non sufficio. Formalem tamen non esse cognosco, quia species rerum, quæ ante fuerant, remanent, et sapor et pondus. Quibusdam esse videtur substantialis, dicentibus sic substantiam converti in substantiam, ut hæc essentialiter fiat illa, sui sensui præmissæ auctoritates consentire videntur. B: Sed huic sententiæ sic opponitur ab aliis: Si substantia panis, inquiunt, vel vini convertitur substantialiter in corpus vel sanguinem Christi, quotidie fit aliqua substantia corpus vel sanguis Christi, quæ ante non erat corpus, et hodie est aliquid corpus Christi, quod heri non erat, et quotidie augetur corpus Christi atque formatur de materia, de qua in conceptione non fuit factum. Quibus hoc modo responderi potest, quia non ea ratione dicitur corpus Christi confici verbo cœlesti, quod ipsum corpus in conceptu virginis formatum deinceps formetur: sed quia substantia panis vel vini, quæ ante non fuerunt corpus Christi vel sanguis, verbo cœlesti fit corpus et sanguis. Et ideo *sacerdotes dicuntur conficere corpus Christi et sanguinem*, quia eorum ministerio substantia panis fit caro, et substantia vini fit sanguis Christi, nec tamen aliquid additur corpori vel sanguini, nec augetur corpus Christi vel sanguis. C: Si vero quæris modum, quo id fieri possit, breviter respondeo: Mysterium fidei credi salubriter potest, investigari

salubriter non potest. Vgl. dist. 12 A: Si autem quæritur de accidentibus, quæ remanent, i. e. de speciebus et sapore et pondere, in quo subjecto fundentur, potius mihi videtur fatendum existere sine subjecto quam esse in subjecto, quia ibi non est substantia, nisi corporis et sanguinis dominici, quæ non afficitur illis accidentibus. Non enim corpus Christi talem habet in se formam, sed qualis in judicio apparebit. Remanent ergo illa accidentia per se subsistentia ad mysterii ritum, ad gustus fideique suffragium: quibus corpus Christi, habens formam et naturam suam, tegitur.

[4] Conc. Lat. IV, c. I (bei *Münscher v. Cölln* S. 254): Una est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur. In qua idem ipse sacerdos est sacrificium Jesus Christus, cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina, ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro. Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus secundum claves ecclesiæ, quas ipse concessit Apostolis eorumque successoribus Jesus Christus. Innocenz III. selbst lehrte de mysteriis missæ lib. IV, c. 7: Non solum accidentales, sed etiam naturales proprietates remanere: *paneitatem*, quæ satiando famem expellit, et *vineitatem*, quæ satiando sitim expellit.

[5] *Thom. Aqu.* (summ. P. III, qu. 75, art. 6 u. 7, u. qu. 76, art. 3) entscheidet sich dahin, dass der Leib gebrochen werde nur secundum speciem sacramentalem, er selbst aber ist incorruptibile et impassibile, s. die Stellen bei *Münscher v. Cölln* S. 253. 254. Auch bleibt in jeder Partikel der Hostie der ganze Christus. Ebenso bleibt der Wein, auch wenn andere Flüssigkeit zugegossen wird, so lange das Blut Christi, als der Wein nicht aufhört, Wein zu sein. Zum Glück wurde für diese feinern Bestimmungen nur eine fides implicita, nicht explicita, gefordert; s. *Cramer* VII, S. 728. 729. Eine weitere Ausführung der thomistischen Lehre s. bei *Engelhardt*, DG. II, S. 214 Anm. *Ebrard* I, S. 487.

[6] Schon der *Lombarde* warf diese Gewissensfrage auf Sentent. IV, dist. 13 A. Er entschied sich dahin: Illud sane dici potest, quod a brutis animalibus corpus Christi non sumitur, etsi videatur. Quid ergo sumit mus vel quid manducat? Deus novit hoc. — Mehr darüber weiss schon hundert Jahre nachher *Alexander von Hales* (Summæ P. IV, qu. 45, membr. 4, art. 4 u. 2). Für die Bejahung führt er an, dass, wenn ein *Sünder* den Leib Christi empfangen könne, ein *unschuldiges* Thier noch weit eher ihn sollte empfangen können; allein dagegen weiss er wieder, dass Gott in dem Sünder nur die Schuld und nicht die Natur verabscheue, und dass eben nur diese, die Menschennatur, der sacramentlichen Wohlthat empfänglich sei. Dennoch kann er nicht umhin, anzunehmen, dass, wenn ein Hund oder ein Schwein eine ganze Hostie verschlucke, auch der Leib des Herrn in den Bauch des Thieres übergehe. — Aehnlich urtheilte *Thomas Aqu.* P. III, qu. 80, art. 3: Etiamsi mus vel canis hostiam consecratam manducet, substantia corporis Christi non desinit esse sub speciebus, quamdiu species illæ manent, hoc est quamdiu substantia panis maneret: sicut etiam si projiceretur in lutum. Dagegen der zarter fühlende *Bonaventura* (nachdem er alles pro et contra angeführt) comment. ad sent. IV, dist. 13, art. 2, qu. 1: Quantumcunque hæc opinio

muniatur, nunquam tamen ita munitur, *quamquam aures piæ hoc abhorreant audire*, quod in ventre muris vel in cloaca sit corpus Christi, quamdiu species ibi subsistunt. Propter hæc est alia opinio, quod corpus Christi nullo modo descendit in ventrem muris.... Et hæc opinio communior est, et certe honestior et rationabilior. Gleichwohl wurde diese honnettere und vernünftigere Ansicht von der Synode zu Paris 1300 zu den Artikeln gerechnet, in quibus Magister sententiarum non tenetur (*Münscher v. Cölln* S. 255). Doch wird auch nach der thomistischen Ansicht der Leib Christi von dem Thiere nicht sacramentaliter, sondern blos accidentaliter genossen; und *Innocenz III.* (de myst. missæ IV, 21) half sich damit, in einem solchen Falle durch ein Wunder den Leib Christi aus der Hostie zurückkehren zu lassen, wie er durch ein Wunder hineingekommen (reconversio). Vgl. die im 16. Jahrhundert erschienene Satyre von *Wilhelm Holder:* mus exenteratus etc. in *Meiners'* u. *Spittlers* neuem Gött. hist. Magaz. Bd. 2, S. 716—734, wo sich noch manche andere Seltsamkeiten gesammelt finden.

[7] S. darüber den folgenden §.

[8] Eigentlich werden Brot und Wein nur in den Leib und das Blut Christi verwandelt, aber mit dem Leibe ist die Seele, und mit dieser die göttliche Natur vereint, s. *Thomas Aqu.* P. III, qu. 76, art. 1. Ueber die Streitigkeit im Königreich Valencia 1382 (wegen der Verwandlung des Brotes in die gesammte Trinität) s. *Baluze,* notæ ad vitas Paparum Avenionensium T. I, p. 1368 ss. (aus einer alten Handschrift), und *Schröckh* XXXIII, S. 325.

[9] Die Verwandlung geschieht in instanti, nicht successive. Vgl. *Alex. Hales.* P. IV, qu. 10, memb. 5, art. 5. *Thomas Aqu.* P. III, qu. 75, art. 7. *Albert. M.* Sent. IV, dist. 10, art. 3 (*Klee,* DG. II, S. 204).

[10] So schon *Anselm* l. c. P. II, c. 4: Sic ergo constat, in diversis locis uno horæ momento esse posse corpus Christi, sed lege creatricis naturæ, non creatæ. Und so die übrigen Scholastiker. — Ebenso die Mystiker. Vgl. *Ruysbroek*, specul. æternæ salutis c. 8, und *Engelhardts* Monogr. S. 261: «Alles Brot, welches der Herr (schon bei der Einsetzung) *) zu seinem Körper consecrirt, und welches die Priester in der ganzen Welt consecriren, ist seiner Natur nach nur *ein* Brot (nur *eine* Natur des Brotes). Alle Hostien werden in der Consecration durch die verborgene Intention und durch das Aussprechen der Worte in *eine* Materie und *eine* Substanz vereint, und was vorher Brot war, wird ganz Leib Christi.... Jedes Stückchen Brot, jeder Tropfen Wein enthält den ganzen Christus, der im Himmel ist, wie die eine Seele ganz und überall im Körper ist, ohne Ort.... Der Leib Christi ist in allen Ländern, Orten und Kirchen gegenwärtig, und so können wir ihn verschiedentlich aufheben und hinsetzen, in der Büchse haben, empfangen und geben. Wie er aber im Himmel mit Händen und Füssen und allen seinen Gliedern im Angesichte der Engel und Heiligen ist, in voller Herrlichkeit, so ver-

*) Schon bei der Einsetzung nämlich genoss auch Christus selber den Leib Christi, aus einer Art von Accommodation; siehe *Thom. Aqu.* a. a. O. qu. 81. *Schröckh* XXXIX, S. 163. So ist auch auf einem Kelch zu Hildesheim zu lesen: Rex sedet in cœna, turba cinctus duodena, se tenet in manibus, se cibat ipse cibus. Vgl. *Riemer,* Mittheilungen über Göthe II, S. 704.

ändert er den Ort nicht, und bleibt immer gegenwärtig.» Man bediente sich auch (zur Versinnlichung der Sache) der Vorstellung von einem vielfach getheilten Spiegel, in dem sich das *eine* Bild mannigfach reflectirt, s. *Klee* II, S. 211 *).

[11] Ueber dessen Einführung (ob auf Anregen der Nonne Juliane von Lüttich?) s. *Gieseler* II, 2 S. 409 ff.

[12] Die Opferidee hängt genau mit der Verwandlungslehre zusammen. *Petr. Lomb.* sent. lib. IV, dist. 12 G: Breviter dici potest, illud quod offertur et consecratur a sacerdote vocari sacrificium et oblationem, quia memoria est et repræsentatio veri sacrificii et sanctæ immolationis factæ in ara crucis. Et semel Christus mortuus in cruce est ibique immolatus est in semetipso (Hebr. 7, 27), quotidie autem immolatur in sacramento, quia in sacramento recordatio fit illius quod factum est semel. Weitläufigere Erörterungen bei *Thomas Aqu.* Summ. P. III, qu. 83, art. 1 ss. (bei *Münscher v. Cölln* S. 270. 271). Die mystische Vorstellung war die, dass Christus der Priester und das Opfer zugleich sei, s. Conc. Lat. IV, c. 1, Anm. 4. Ueber den üblichen Messkanon, die verschiedenen Arten von Messen (missæ solitariæ) u. s. w. vgl. die archäologischen und liturgischen Werke von *Calixt* (diss. de pontificio missæ sacrificio, Francof. 1644; u. de missis solitariis, Helmst. 1647. 8.); *Buddeus* (diss. de origine missæ pontificiæ, in Miscell. sacr. Jen. 1727. T. I, p. 1—63); *Augusti* (Archäologie IV u. VIII). Ueber die Verehrung der Hostie während und ausser der Messe (beim Herumtragen derselben zu Kranken u. s. w.) vom 13. Jahrhundert an s. *Cæsarius von Heisterbach,* de miraculis et visionibus sui temporis dialog. lib. IX, c. 51 (bei *Gieseler* II, 2 S. 408); *C. de Lith,* de adoratione panis consecrati et interdictione sacri calicis in eucharistia, 1753. 8. — Decret. Gregor. IX. lib. III, tit. 41, c. 10 (bei *Münscher v. Cölln* S. 262): Sacerdos vero quilibet frequenter doceat plebem suam, ut, cum in celebratione missarum elevatur hostia salutaris, quilibet se reverenter inclinet, idem faciens, cum eam defert presbyter ad infirmum.

[13] Dies ist die erfreulichere Seite an der Geschichte des Dogma's, welche von der Dogmengeschichte nur zu oft übersehen worden ist. *Anselm,* de sacram. altaris P. II, c. 8 (p. 75): Cum ergo de carne sua amandi se tantam ingerit materiam, magnam et mirificam animabus nostris vitæ alimoniam ministrat, quam tunc avidis faucibus sumimus, cum dulciter recolligimus et in ventre memoriæ recondimus, quæcunque pro nobis fecit et passus est Christus. Hoc est convivium de carne Jesu et sanguine, qui cum communicat, habet vitam in se manentem. Tunc enim communicamus, cum fide ardente, quæ per dilectionem operatur, reposuimus in mensa Domini, qualia ipsi sumsimus, videlicet, ut, sicut ille totum se præbuit pro salute nostra nulla sua necessitate, sic nos totos fidei ejus et charitati exhibeamus necessitate salutis nostræ. In hoc convivio quicunque saginatur, nescit panem suum otiosus comedere, sed

---

*) Da jede Hostie den Leib Christi enthält, die eine aber von dem einen Priester zu derselben Zeit gehoben werden kann, während die andere von einem andern gesenkt wird, so folgt daraus (nach *W. Occam*), dass ein Körper recht wohl zu derselben Zeit eine doppelte Bewegung haben könne, wenn auch Aristoteles, der die Sache blos naturaliter ansieht, das Gegentheil behauptet; s. centiloq. conclus. 27. *Rettberg* in den Stud. u. Krit. 1839, 1 S. 76.

sollicite cum muliere ejus ardet de nocte hujus seculi consurgere ad lucernam verbi Dei, ut labores manuum suarum manducet, et bene sit ei. Sicque in Christo manet bonus conviva Christi propriæ dilectionis affectu, habetque Christum in se manentem per sanctæ operationis effectum. Quod cum utrumque donum Dei sit, totum accrescit magis ac magis ad cumulum amoris in illum, quem perfecte amare est perfectum bonum esse. Hunc autem cibum plus manducat, qui amplius amat, et plus amando rursus qui plus et plus manducat, et plus et plus amat. Licet hujus amoris in hac vita non nisi pignus quoddam accipiamus, plenitudinem ejus, in præmium, in futuro seculo expectantes. Et ecce hoc est manducare illam carnem, de qua dicit Jesus [Joh. 6]: Qui manducat carnem meam, in me manet, et ego in eo. — Gleicherweise spricht sich *Hugo v. St. Victor* aus, der auch hierin «*dialektische Behutsamkeit der Scholastiker mit der Innigkeit der Mystiker verbindet*»: «Wer da isst und *ihm* nicht einverleibt wird, der hat das Sacrament, aber nicht das Wesen des Sacraments. Wer aber isst und dem Herrn einverleibt wird, der hat auch das Wesen des Sacraments, weil er den Glauben und die Liebe hat; und ein solcher, gesetzt auch, er könnte nicht nehmen und essen, gilt weit mehr vor dem Herrn, als der, der da nimmt und isst, und weder glaubt noch liebt, oder glaubt und doch nicht liebt» (lib. I, P. VIII, c. 5; *Liebner* S. 435). Vgl. *Bonaventura* sent. IV, dist. 10, P. 1, art. 1, qu. 1 (bei *Klee* II, S. 190); brevil. VI, 9; centil. III, 50. — *Tauler*, vier Predigten auf unsers Herrn Frohnleichnamstag (Bd. II, S. 178 ff.); zwei Predigten von dem heil. Sacrament (ebend. S. 294 ff., vgl. S. 333 ff.). *Ruysbroek* a. a. O. *Gerson*, sermo de eucharistia in festo corporis Domini, Opp. (Haager Ausg.) P. I, p. 1284—1292, wo freilich die Bilder im Geiste der Mystik gehalten sind, z. B. p. 1291: Est panis angelorum, qui factus fuit et formatus in pretioso ventre Virginis gloriosæ et decoctus in fornace ardente dilectionis, in arbore crucis, qui manducari debet cum baculo spei, cum boni exempli calefactorio, cum acetosis lachrymis bonæ patientiæ, velociter recordando finem nostrum, in una domo per unitatem integre, per veram credulitatem, tostus per ignem charitatis etc. — *Suso* nennt das Abendmahl das Sacrament der Minne, und feiert in ihm die mystische Vereinigung der Seele mit Gott, s. Ewige Weisheit fol. (b. *Schmidt* a. a. O. S. 51; *Diepenbrock* S. 350). — Desgleichen *Thomas a Kempis*, de imit. Christi lib. IV, 1: Ecce, unde dilectio procedit, qualis dignatio illucescit! quam magnæ gratiarum actiones et laudes tibi pro his debentur! O quam salutare et utile consilium tuum, cum istud instituisti! quam suave et jucundum convivium, cum te ipsum in cibum donasti! O quam admirabilis operatio tua, Domine! quam potens virtus tua, quam ineffabilis veritas tua! Dixisti enim, et facta sunt omnia, et hoc factum est, quod ipse jussisti. 5: Mira res et fide digna, ac humanum vincens intellectum, quod tu, Domine Deus meus, verus Deus et homo, sub modica specie panis et vini integer contineris, et sine consumtione a sumente manducaris. Tu Domine universorum, qui nullius habes indigentiam, voluisti per Sacramentum tuum habitare in nobis: conserva cor meum et corpus immaculatum, ut læta et pura conscientia sæpius tua valeam celebrare mysteria, et ad meam perpetuam accipere salutem, quæ ad tuum præcipue honorem et memoriale perenne sanxisti et instituisti. 6: Lætare, anima mea, et gratias age Deo pro tam nobili munere et solatio singulari in hac lacrymarum valle tibi

relicto. Nam quoties hoc mysterium recolis et Christi corpus accipis, totius tuæ redemtionis opus agis, et particeps omnium meritorum Christi efficeris. Charitas enim Christi nunquam minuitur et magnitudo propitiationis ejus nunquam exhauritur. Ideo nova semper mentis renovatione ad hoc disponere te debes, et magnum salutis mysterium attenta consideratione pensare. Ita magnum, novum et jucundum tibi videri debet, cum celebras aut Missam audis, ac si eodem die Christus primum in uterum Virginis descendens homo factus esset; aut si in cruce pendens pro salute hominum pateretur et moreretur. — In ähnlichem Sinne (obwohl von der kirchlichen Ansicht etwas abweichend, s. §. 196, Note 7) *Wessel*, de orat. VIII, 6 p. 148; de sacramento eucharist. c. 26, p. 699 (bei *Ullmann* S. 329): «Das Brot, das vorgesetzt wird, ist der reinste und höchste Spiegel der Liebe, erhöhet auf den Bergen, dass alle ihn sehen und niemand sich verberge vor seinem erwärmenden Strahl» u. s. w.

§. 195.

Kelchentziehung. Concomitanz.

* *Spittler*, Gesch. des Kelches im Abendmahl, Lemgo 1780.

Der allmählig entstandene Gebrauch, den Laien blos die geweihete Hostie und nur den Priestern den Kelch zu reichen[1], wurde dogmatisch gerechtfertigt durch die gleichzeitig sich ausbildende Lehre von der *Concomitanz*, nach welcher unter jedem der Elemente der ganze Christus vorhanden ist, so dass also in der Hostie nebst dem Leibe des Herrn auch sein Blut genossen wird[2]. *Robert Pulleyn* wird als der Erste genannt, der den Genuss des Kelches zu einem Prärogativ der Priester machte[3], und *Alexander von Hales*, *Bonaventura* und *Thomas von Aquino* folgten ihm darin[4]. Es war nicht sowohl *Huss*, als sein College *Jacobellus von Misa*, der in dessen Abwesenheit wieder auf den Genuss des Abendmahls sub utraque forma drang, worin ihm jedoch Huss seinen Beifall nicht versagen konnte[5]. Bekanntlich entwickelte sich aus dieser Forderung, im Gegensatze mit den Bestimmungen der Costnitzer Synode[6], der Hussitenkrieg, welcher die Folge hatte, dass das Concil von Basel zwar die Lehre der Kirche bestätigte, wonach der Genuss unter *einer* Gestalt hinreicht, dennoch aber darin kein Hinderniss für die Kirche sah, gutfindenden Falles Ausnahmen zu gestatten[7].

[1] Aus Furcht, etwas von dem Weine zu verschütten? Eintauchen des Brotes — Einführung der Fistulæ (cannæ eucharistiæ) u. s. w., worüber *Spittler* a. a. O. und die kirchengeschichtlichen u. archäol. Werke; *Augusti*, Arch. VIII, S. 392 ff. vgl. S. 485 (s. §. 194, Note 12).

[2] Schon der *Lombarde* lehrte Sent. lib. IV, dist. 10 D (in calce): Inte-

grum Christum esse in altari sub utraque specie, et substantiam panis in corpus, vinique substantiam in sanguinem converti. Das Wort *concomitantia* kommt zuerst bei *Thomas von Aquino* vor, summ. P. III, qu. 76, art. 1: Sciendum, quod aliquid Christi est in hoc sacramento dupliciter. Uno modo quasi ex vi sacramenti, alio modo *ex naturali concomitantia*. Ex vi quidem sacramenti est sub speciebus hujus sacramenti id, in quod directe convertitur substantia panis et vini præexistens, prout significatur per verba formæ, quæ sunt effectiva in hoc sacramento.... Ex naturali autem concomitantia est in hoc sacramento illud, quod realiter est coniunctum ei, in quod prædicta conversio terminatur. Si enim aliqua duo sunt realiter conjuncta, ubicunque est unum realiter, oportet et aliud esse. Sola enim operatione animæ discernuntur, quæ realiter sunt conjuncta. (Aus derselben Concomitanz erklärt er sich auch die Verbindung der Seele Christi und seiner Gottheit mit dem Leibe. Vgl. oben §. 194, Note 8.)

[3] Sent. P. VIII, c. 3 (wegen der oben angedeuteten Gefahr). Das Gebot Christi: «*Trinket Alle daraus*» wird auf die Priester (Nachfolger der Apostel) bezogen. *Cramer* VI, S. 515. 516.

[4] *Alexander von Hales* Summ. P. IV, qu. 53, membr. 1 (bei *Münscher von Cölln* S. 263). *Bonavent.* in sent. lib. IV, dist. 11, P. 2, art. 1, qu. 2 (ebend.). *Thom. Aqu.* s. oben Note 2.

[5] *Aeneæ Sylvii* hist. Bohem. c. 35. *Herm. von der Hardt*, acta conc. Constant. T. III, p. 338 ss. *Gieseler* KG. II, 4 S. 420 ss. — *Huss* stimmte ihm dann bei, doch nicht unbedingt. Vgl. de sanguine Christi sub specie vini a laicis sumendo, quæstio M. Joannis Huss, quam Constantiæ conscripsit priusquam in carcerem conjiceretur, in «Joh. Huss historia et monument.» Norimberg. 1558. T. I, fol. XLII ss. *Gieseler* a. a. O. S. 413.

[6] Sess. XIII (15. Juni 1415) bei *v. d. Hardt* T. III, col. 646 ss. (*Gieseler* a. a. O. S. 329, Note *f*; *Münscher v. Cölln* S. 266): Firmissime credendum et nullatenus dubitandum, integrum corpus Christi et sanguinem tam sub specie panis quam sub specie vini veraciter contineri.

[7] *Mansi* T. XXX, col. 695: Sancta vero mater ecclesia, suadentibus causis rationabilibus, facultatem communicandi populum sub utraque specie potest concedere et elargiri. — Gleichwohl hält sie an der frühern Bestimmung fest: Nullatenus ambigendum est, quod non sub specie panis caro tantum, nec sub specie vini sanguis tantum, sed sub qualibet specie est integer totus Christus etc. Vgl. auch die 30. Sess. (23. Dec. 1437) b. *Mansi* XXIX, col. 158; *Gieseler* a. a. O. S. 442; *Münscher von Cölln* S. 267. 268.

§. 196.

Abweichende Ansichten.

Nur hier und da wagten es jetzt noch Einige, von der herrschenden Vorstellung (in Beziehung auf die Brotverwandlungslehre) abzugehen, oder dieselbe höchstens zu modificiren. So nahm *Rupert von Deuz* (Rupertus Tuitiensis), nach einigen Stellen zu urtheilen, eine wunderbare

Vereinigung des Leibes Christi mit dem Brote an, jedoch ohne Zerstörung der sinnlichen Elemente[1]. Diese Ansicht wurde dann von *Johann von Paris* (Johannes Pungens-asinum) in den scholastischen Begriff der *Impanation* eingezwängt, wonach sich die corporeitas panis (paneitas) mit der corporeitas Christi verbindet — eine Vorstellung, die leicht noch widerlicher auf die Phantasie wirken konnte, als die grossartigere Verwandlungslehre[2]. Auch *Wilhelm Occam* folgerte aus der nominalistischen Theorie von der Quantität der Dinge ein Zusammensein des Körpers Christi *mit* den Accidentien, worin er zum Theil der spätern lutherischen Ansicht Vorschub leistete[3]. Aehnliches lehrte auch *Durandus de Sancto Porciano*[4]. Dagegen war es *Wikliffe*, der zuerst wieder mit polemischer Schärfe sowohl gegen die Lehre von der Transsubstantiation, als der Impanation auftrat[5]. Ihm folgte wahrscheinlich *Hieronymus von Prag*, während *Huss* sich orthodox äusserte[6]. *Johann Wessel* hob vor allem den geistigen Genuss heraus und liess nur die *Gläubigen* des Leibes Christi theilhaft werden; und wenn er auch die mit der katholischen Ansicht verbundene Opferidee nicht aufgab, so deutete er sie doch mystisch vom geistlichen Priesterthume[7].

[1] «*Was den Rupert von Deuz betrifft, so ist schwer dessen wahre Meinung mit Bestimmtheit anzugeben, da er sich bald so, bald anders ausdrückt*» *Klee* II, S. 202. Siehe jedoch commentar. in Exod. lib. II, c. 10: Sicut naturam humanam non destruxit, cum illam operatione sua ex utero Virginis Deus Verbo in unitatem personæ conjunxit, sic substantiam panis et vini, secundum exteriorem speciem quinque sensibus subactam, non mutat aut destruit, cum eidem Verbo in unitatem corporis ejusdem quod in cruce pependit, et sanguinis ejusdem quem de latere suo fudit, ista conjungit. Item quomodo Verbum a summo demissum caro factum est, non mutatum in carnem, sed *assumendo* carnem, sic panis et vinum, utrumque ab imo sublevatum, fit corpus Christi et sanguis, non mutatum in carnis saporem sive in sanguinis horrorem, sed assumendo invisibiliter utriusque, divinæ scilicet et humanæ, quæ in Christo est, immortalis substantiæ veritatem. — De div. off. II, 2: Unus idemque Deus sursum est in carne, hic *in pane*. Das Brot heisst ihm Deifer panis. Panem *cum* sua carne, vinum *cum* suo jungebat sanguine. Doch spricht er auch wieder von einer conversio und von einem transferri des Brots und Weins in Leib und Blut Christi. Vgl. die Stellen bei *Klee* a. a. O.

[2] † 1306. Schrieb: Determinatio de modo existendi corpus Christi in Sacramento altaris alio quam sit ille quem tenet ecclesia. Ed. Lond. 1686. 8. Vgl. *Cas. Oudinus*, dissertatio de doctrina et scriptis Jo. Pari-

siensis, in comment. de scriptt. eccles. T. III, col. 634 ff. *Schröckh*, KG. XXVIII, S. 70 ff. *Münscher v. Cölln* S. 256—258 *).

³ Vor allem ist wichtig sein Eingeständniss (quodl. IV, qu. 35), dass sich die Brotverwandlungslehre nicht in der heil. Schrift finde. Seine eigne Ansicht findet sich entwickelt in dem tractat. de sacramento altaris, u. anderwärts, zusammengestellt bei *Rettberg*, Occam und Luther (in den Studien u. Krit. 1839, 1). Obwohl *Occam* mit der orthodoxen Lehre blos die *Accidentien* festhielt, so hatte doch das Verschwinden der Substanz bei ihm keine rechte Bedeutung, weil er nichtsdestoweniger den Leib Christi und das Brot an einem und demselben Orte sich denkt. Sonach darf man «*als eigentliche Theorie Occams annehmen, dass auf dieselbe Art, wie die Seele mit dem Körper nur einen Raum ausfüllt, so auch der Leib Christi in der Hostie enthalten sei, und zwar, wie die Seele ganz vorhanden ist in jedem Gliede, so auch der ganze Christus in jeder einzelnen Hostie.*» *Rettberg* S. 93. Bei Occam findet sich auch die Ubiquität mit allen Paradoxien durchgeführt. Der Stein, der die Luft durchschneidet, ist in seinem Fluge an demselben Orte, wo der Leib Christi ist u. s. w. Die Ubiquität ist indessen nicht der Grund, sondern die Folgerung seiner Lehre, *Rettberg* S. 96. Vergleichung mit Luther ebend. S. 123 ff.

⁴ S. *Cramer* VII, S. 804. 805. Nach dessen Urtheil ist «*keiner von den Scholastikern der lutherischen Vorstellung näher gekommen, als Durandus.*» Er bestritt zwar nicht direct die Verwandlungslehre; aber er gab zu, dass noch andre Weisen der Gegenwart Christi möglich seien, und namentlich die, dass die Substanz des Brotes bleibe und mit ihr die des Leibes Christi sich verbinde. Das «hoc est» könne auch heissen s. v. a. contentum sub hoc est. Er unterscheidet Form und Materie; die Materie des Brotes existirt nach ihm unter der Form des Leibes Christi.

⁵ Trial. lib. IV, c. 2—10, z. B. c. 6, p. 197 (al. p. CIX): Inter omnes hæreses, quæ unquam pullularunt in ecclesia sancta Dei, non fuit nefandior quam hæresis ponens accidens sine subjecto esse hoc venerabile sacramentum. Ebenso gegen die Impanation c. 8: Sum certus, quod sententia ista impanationis est impossibilis atque hæretica. Unerträglich ist ihm der Gedanke, dass dann der *Bäcker* statt des Priesters den Leib Christi bereiten würde! Nach Wikliffe ist Christus nicht realiter, sondern habitudinaliter vorhanden, secundum similitudinem. Auch er gebraucht das Bild von den Spiegeln, in denen das *eine* Antlitz Christi sich (für die fromme Betrachtung) mannigfach reflectirt. Die geschehende conversio ist (nach dem alten und dem berengarischen Sinne) eine Verwandlung aus dem Geringern ins Höhere. Er unterscheidet (in seinem Bekenntniss vor dem Herzog v. Lancaster) einen triplex modus essendi corpus Christi in hostia consecrata: 1) modus virtualis, quo benefacit per totum suum dominium secundum bona naturæ vel gratiæ; 2) modus spiritualis, quo corpus Christi est in eucharistia et sanctis per Spiritum Sanctum; 3) modus

---

*) Schon um die Mitte des 13. Jahrhunderts war der Universität Paris der Vorwurf gemacht worden, dass mehrere ihrer Lehrer über das Abendmahl unrichtig dächten; s. den Brief an Papst Clemens IV. bei *Bulæus*, Bd. III, p. 372. 373: . . . Esse Parisiis celebrem opinionem tunc temporis de mysterio Eucharistiæ, qua contendebatur, corpus Christi non esse vere in altari, sed sicut signatum sub signis.

sacramentalis, quo corpus Christi *singulariter* est in hostia consecrata. Dagegen substantionaliter, corporaliter, dimensionaliter ist Christus nur im Himmel. Aehnlich lauten folgende 3 unter den 10 conclusiones hæreticæ, die vom Londner Concil 1382 verdammt wurden (bei *Mansi* XXVI, p. 691): 1) quod substantia panis materialis et vini maneat post consecrationem; 2) quod accidentia non maneant sine subjecto; 3) quod Christus non sit in sacramento altaris identice, vere et realiter. Vgl. *Ebrard* I, S. 501, Anm. 51. *Schröckh,* XXXIV, S. 501 ff.

[6] Wenigstens wurden dem *Hieronymus* vom Constanzer Concil die Meinungen Schuld gegeben: Quod panis non transsubstantiabatur in corpus Christi, nec *est* corpus Christi in sacramento præsentialiter et corporaliter, sed ut signatum in signo. Item, quod in hostia sive sacramento altaris non est vere Christus. — Christus passus est in cruce, sed hostia altaris nunquam est passa neque patitur: ergo in hostia in sacramento altaris non est Christus. — Mures non possunt comedere Christum; sed mures possunt hostiam consecratam comedere: ergo hostia in sacramento altaris non est Christus. S. *Herm. von der Hardt* T. IV, P. VIII, p. 646. — Dagegen erzählt von ihm *Poggi* (ep. ad Aretin.): Cum rogaretur, quid sentiret de sacramento, inquit: Antea panem, postea vero Christi corpus, et reliqua secundum fidem. Tum quidam: Ajunt te dixisse, post consecrationem remanere panem. Tum ille: Apud pistorem, inquit, panis remanet. S. *Klee* II, S. 205, Anm. 7. — *Huss* äusserte gegen die kirchliche Lehre keinen bestimmten Widerspruch, obwohl er sich nur darüber rechtfertigte, dass er an eine reale Gegenwart des Leibes Christi glaube, ohne sich genauer über den modus zu erklären; s. dessen tractat. de corpore Christi in den oben angef. Histor. u. Monument. fol. CXXIII ff. *Münscher v. Cölln* S. 260.

[7] S. *Ullmann* S. 328—340 (nach den Schriften *Wessels:* de oratione VIII; de sacr. eucharistiæ, bes. capp. 10. 24. 26. 27; scal. medit. exempl. I. II. III.). Das Abendmahl ist ihm die *Vergegenwärtigung und Zueignung der Liebe Christi;* aber er kennt keinen wesentlichen Unterschied zwischen der Gegenwart und der Aneignung Christi im Abendmahle und derjenigen, welcher sich der Gläubige auch *ohne* das Sacrament bewusst wird. Nicht der *sacramentliche*, sondern der *geistige* Genuss ist ihm die Hauptsache. Als sacramentliche Handlung (Opfer) kann es nur vom Priester vollzogen werden, aber die innere Gemeinschaft mit Christus kann Jeder erneuern.

§. 197.

Griechische Kirche.

Wenn auch die griechische Kirche in Beziehung auf den Gebrauch des ungesäuerten Brotes, der in der lateinischen Kirche seit dem 9. Jahrhundert eingeführt worden war[1], mit dieser in Streit lag und sie deshalb sogar eines Abfalles vom reinen Christenthum beschuldigte[2], so stimmten doch, was das Dogma betrifft, die griechischen Theologen im Wesentlichen mit den abendländischen überein, und zwar so, dass die einen mehr eine Consubstantiation[3], die

dern mehr eine förmliche Verwandlung lehrten[4], ohne loch die Consequenzen, welche die Scholastiker daraus gen, mit ihnen zu theilen. So erhielt sich namentlich in r griechischen Kirche der Genuss des Abendmahls unter iderlei Gestalten[5].

[1] Vgl. darüber *Neander,* KG. IV, S. 637. 638. Die eigentlichen Ho- n fallen noch später, nach Einigen erst in die zweite Hälfte des 12. rhunderts. Vgl. *J. A. Schmidt,* de oblatis eucharisticis, quæ hostiæ ari solent. Ed. 2. Helmst. 1733. 4. *Augusti* VIII, S. 375 ff.

[2] *Michael Cerularius,* Patr. v. Constantinopel (mit ihm *Leo v. Achrida*), seinem Briefe an den Johannes, Bischof v. Trani in Apulien (b. *Baron.* ann. 1053, not. 22, u. *Canis.* lectt. ed. *Basnage,* T. III. P. 1, p. 281). rkwürdige Ableitung des ἄρτος von αἴρω. Berufung auf Matth. 26, 17. 20. 26—28; ferner auf Matth. 5, 13 u. 13, 33 (die 3 Scheffel Mehl Bild der Trinität!). Azymiten und Prozymiten (Fermentarii). Ver- liche Friedensbemühungen des Kaisers Constantinus Monomachus und Papstes Leo IX. — *Humberts* Antwortschreiben (prim. ed. *Baron.* in end. T. XI; *Canisius* l. c. T. III, P. 1, p. 283 ss.) bei *Gieseler* a. a. O. 309. Nachdem der Streit noch weiter fortgeführt worden (so von etas Pectoratus u. a.), gestattete endlich das Concil von Florenz den echen die Beibehaltung ihres Ritus; s. *Mansi* T. XXXI, col. 1029 u. 14. Vgl. *Schröckh* Bd. XXIV, S. 210 ff. *Neander* und *Gieseler* a. a. O.

[3] *Joh. Dam.* de fide orth. IV, 13 stellte die stärksten Stellen aus Cy-, Hieron. und Greg. Naz. zusammen. Er selbst erklärte sich bestimmt gen die bildliche Auffassung, p. 271: Οὐκ ἔστι τύπος ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ· μὴ γένοιτο· ἀλλ' αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ ίου τεθεωμένον, αὐτοῦ τοῦ κυρίου εἰπόντος· Τοῦτό μου ἐστὶν, οὐ τύπος τοῦ ματος, ἀλλὰ τὸ σῶμα· καὶ οὐ τύπος τοῦ αἵματος, ἀλλὰ τὸ αἷμα (vgl. Joh. 6). spiel der (auch für die Christologie gebrauchten) Kohle des Jesaias 6, 6: θραξ δὲ ξύλον λιτὸν οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἡνωμένον πυρί. Οὕτω καὶ ὁ ἄρτος τῆς νωνίας οὐκ ἄρτος λιτός ἐστιν, ἀλλ' ἡνωμένος θεότητι· σῶμα δὲ ἡνωμένον τητι οὐ μία φύσις ἐστὶν, ἀλλὰ μία μὲν τοῦ σώματος, τῆς δὲ ἡνωμένης ῷ θεότητος ἑτέρα· ὥστε τὸ συναμφότερον, οὐ μία φύσις, ἀλλὰ δύο. In lchem Sinne man die Elemente gleichwohl (mit Basilius) ἀντίτυπα nen- könne, siehe p. 273. — Uebrigens standen die Ansichten über das endmahl in der griech. Kirche in Wechselwirkung mit den Schicksalen *Bilderstreites,* indem die Gegner der Bilder sich darauf beriefen, man e ja schon im Abendmahl ein *Bild* des Herrn, die Verehrer der Bilder r dieses leugneten; daher die widersprechenden Beschlüsse des Con- von Constantinopel (754) und des zweiten von Nicäa (787); s. *Mansi* XIII, col. 261 ss. 265. *Münscher von Cölln* S. 222. Letztere leugnen timmt, dass Christus und die Apostel die Elemente des Abendmahls *der* genannt hätten.

[4] So bedient sich *Theophylakt* der Ausdrücke μεταποιεῖσθαι u. μεταβάλλεσθαι d. Stelle Matth. 26, 28. Vgl. auch *Euthymius Zigabenus* zu derselben lle (bei *Münscher v. Cölln* S. 223). Denselben Ausdruck gebraucht olaus *von Methone* in dem von *Ullmann* S. 97 angeführten Tractat bl. vett. patr. T. II græco-latinus. Auctuar. bibl. Ducæan. Par. 1624.

p. 274), wo zugleich von einer Verwandlung des zugegossenen Wassers in das Blut Jesu die Rede ist. Bei ihm findet sich auch die scholastische Vorstellung, dass die äussere Gestalt von Brot und Wein darum bleibe, damit der Mensch nicht durch den Anblick des wirklichen Fleisches und Blutes erschreckt werde. Der eigentliche Zweck des Abendmahls ist ihm die μετουσία Χριστοῦ. « *Ueberall sehen wir auch in dieser Lehre einen Ansatz zur theologischen Speculation, überall aber bleibt Nicolaus* [wie die griech. Dogmatik dieser Zeit überhaupt] *auf halbem Wege bei blossen Andeutungen stehen, während die abendländischen Scholastiker solche Gedanken bis zu ihrer Erschöpfung verfolgen.*»

[5] S. *Augusti*, Arch. VIII, S. 398. Ob eine *blosse* Darreichung des Weines bei der Kindercommunion? ebendaselbst*).

§. 198.

Sacrament der Busse.

Die Lehre von der Busse, die im Grunde schon in der Heilsordnung eingeschlossen ist und das Sacrament der Taufe zu ihrer Voraussetzung hat, nimmt im scholastischen Systeme selber wieder ihre Stelle bei den Sacramenten ein[1]. Obwohl nun für dieses Sacrament nur auf eine gezwungene Weise ein sichtbares Element aufgefunden werden kann, so suchten doch der *Lombarde* und *Thomas von Aquino* sowohl die Materie, als die Form des Sacraments nachzuweisen und beide, so gut es ging, aus einander zu halten[2]. Uebrigens besteht nach der Lehre der Scholastiker die Busse aus den drei Theilen: *contritio cordis* (unterschieden von der attritio), *confessio oris, satisfactio operis*[3]. Nicht sowohl an dem formellen Uebelstand, dass die Busse ein Sacrament sein soll, als vielmehr an der äusserlich gefassten und laxen Busstheorie überhaupt, nahmen die frömmern Gemüther Anstoss. *Johann Wessel* tadelte sowohl die trichotomistische Eintheilung der Busse, als die Bestimmungen über die einzelnen Theile derselben[4]. *Gerson* widersetzte sich mit Andern dem Ablasswesen[5], *Wikliffe* der Ohrenbeichte[6] u. s. w., was jedoch alles mehr in die Kirgeschichte und die Geschichte der Sittenlehre, als in die Dogmengeschichte gehört[7].

[1] Die Verbindung, in welche die Busse schon in frühern Zeiten mit der *Taufe* gebracht wurde (Unterscheidung der *vor* und *nach* der Taufe begangenen Sünden — Thränentaufe — das zweite Bret nach dem Schiffbruch), wurde Veranlassung, sie zu den Sacramenten zu zählen. Vgl.

*) Ueber die im Abendlande seit dem 12. Jahrhundert aufgehobene Kindercommunion siehe *Zorn*, historia eucharistiae infantium, Berol. 1736. 8.

'r. *Lombard.* Sent. IV, dist. 14 A. *Thom. Aqu.* P. III, qu. 86, art. 4. *ee*, DG. II, S. 236 ff.).

[2] *Petr. Lombard.* dist. 22 C bemerkt, dass Einige die äussere Leistung : Busswerke, die somit in die Sinne fällt, als *signum* fassen. Die äusn Busswerke sind der Ausdruck der *innern* Busse, wie Brot und in im Abendmahl der Ausdruck des unter den Accidentien enthaltenen bes und Blutes Christi sind. So besteht auch nach *Thom. Aqu.* (qu. 84, . 1) die res sacramenti in der *innern* Busse, wovon die *äussere* das zeichen ist. (Insofern könnte freilich jedes in die Erscheinung tretende ndeln ein Sacrament werden!) Art. 2 unterscheidet dann Thomas weimateria und forma. Die Materie der Busse sind die wegzuschaffenden nden, die Form besteht in den Worten des Priesters: Absolvo te. Vgl. Stellen bei *Münscher v. Cölln* S. 276. 277.

[3] Die Unterscheidung findet sich (auf Chrys. und Aug. zurückbezogen) *Hildebert von Tours*, serm. IV. in quadrag. Opp. col. 324; sermo XV, . 733 (bei *Münscher v. Cölln* S. 274), und bei *Petr. Lomb.* Sent. lib. IV, t. 16, litt. A: In perfectione autem pœnitentiæ tria observanda sunt, icet *compunctio cordis*, *confessio oris*, *satisfactio operis*.... Hæc est ctifera pœnitentia, ut, sicut tribus modis Deum offendimus, scilicet de, ore et opere, ita tribus modis satisfaciamus.... Huic ergo triplici rti triplici remedio occurritur, *contritione*, *confessione*, *satisfactione*. ıc. Florent. 1439 (unter Eugen IV. — bei *Mansi* XXXI, col. 1057; *nscher v. Cölln* S. 284): Quartum Sacramentum est pœnitentiæ, cujus ısi materia sunt actus pœnitentis, qui in tres distinguuntur partes. ırum prima est cordis contritio, ad quam pertinet ut doleat de pec- commisso cum proposito non peccandi de cætero. Secunda est oris conio, ad quam pertinet ut peccator omnia peccata, quorum memoriam ıet, suo sacerdoti confiteatur integraliter. Tertia est satisfactio pro catis secundum arbitrium sacerdotis, quæ quidem præcipue fit per tionem, jejunium et eleemosynam. Forma hujus Sacramenti sunt verba olutionis, quæ sacerdos profert cum dicit: Ego te absolvo etc. Mini- hujus Sacramenti est sacerdos, habens auctoritatem absolvendi vel inariam, vel ex commissione superioris. Effectus hujus Sacramenti absolutio a peccatis. — Ueber die Unterscheidung von contritio und itio s. *Alex. v. Hales* P. IV, qu. 74, membr. 1: Timor servilis princim est attritionis, timor initialis [wo nämlich das Leben der Heiligung ıen Anfang nimmt*)] principium est contritionis.... Item contritio est ratia gratum faciente, attritio a gratia gratis data. Vgl. *Thomas Aqu.* 1, art. 2. *Bonaventura* in lib. IV, dist. 17, P. I, art. 2, qu. 3. — Die hwendigkeit der Confessio oris (nämlich dass man dem *Priester* nächst t die Sünde beichten müsse) lehrt *Thomas Aqu.* P. III in supplem., 8, art. 1; während der *Lomb.* darüber noch unbestimmter geurtheilt ıe, Sent. IV, dist. 17, litt. B. — Das kirchl. Institut der *Ohrenbeichte* rde auf dem vierten lateran. Concil (unter Innocenz III.) festgesetzt. . XXI. in Decretis Greg. lib. V, tit. 38, c. 12: Omnis utriusque sexus lis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus pec-

*) Bei Andern (*Thomas* u. *Bonaventura*) heisst daher auch die contritio: timor filialis, im Gegensatz gegen den timor servilis.

cata confiteatur fideliter, saltem semel in anno, proprio sacerdoti *), et injunctam sibi pœnitentiam studeat pro viribus adimplere etc. (bei *Gieseler* II, 2 S. 444; *Münscher v. Cölln* S. 282). — Die Satisfactio operis bestand in Fasten, Gebeten, Almosen, Wallfahrten, Kasteiungen u. s. w. Thom. Aqu. l. c. qu. 15, art. 3 (bei *Münscher v. Cölln* S. 279). Die Verwandlung der Leibesstrafen in Geldstrafen führte bekanntlich zum Ablasskrame.

[4] De Sacramento pœnitentiæ p. 792: Est enim actus *mentis* pœnitentia, sicut peccatum: utrumque enim *voluntatis*. Et sicut peccatum voluntatis tantum est, ita pœnitentia solius est voluntatis. Das Weitere bei *Ullmann* S. 340 ff.

[5] Epistola de indulgentiis (Opp. T. II) c. 3—5 u. c. 9.

[6] Trialog. lib. IV, c. 32.

[7] S. *Gieseler* Bd. II, 4. 2 u. 3.

§. 199.

Letzte Oelung

(Sacramentum unctionis extremæ, unctionis infirmorum).

Die apostolische Verordnung in Betreff der Kranken, Jac. 5, 14 (vgl. Marc. 6, 13), die neben der medicinisch-therapeutischen doch wohl auch eine symbolisch-religiöse Bedeutung haben mochte[1], wurde seit dem 9. Jahrhundert zu einem Sacrament erhoben, dessen man nur in der Todesstunde theilhaft werden könne[2]. Ob es aber, falls ein Sterbender, der es empfangen, sich wieder erholte und dem Leben zurückgegeben würde, im wirklich eintretenden Sterbefall ausreiche, oder ob es dann wiederholt werden dürfe? darüber waren die Meinungen getheilt; doch hat die Kirche diesem Sacrament keinen character indelebilis zugeschrieben[3]. Das Zeichen dieses Sacraments ist das Salböl, das Wesen desselben Vergebung der Sünden und auch wohl mit die körperliche Erleichterung des Kranken[4].

[1] S. die Commentatoren zu der Stelle: *Beda*, Opp. T. V, col. 693, und zu Marci 6, 13 ibid. col. 132 (bei *Münscher v. Cölln* S. 297); *Innoc. I.* ep. 21 ad Decentium episc. Eugubinum (ums J. 416) c. 8 (*Münscher v. Cölln* S. 298).

[2] Conc. Regiaticin. (850) c. 8 (bei *Münscher v. Cölln* S. 298). — Von den Scholastikern behandelt zuerst *Hugo von St. Victor* die letzte Oelung als Sacrament, de sacram. II, P. XV. vgl. Summa sent. tract. VI, c. 15 (*Liebner* S. 481) — es bildet ihm den Uebergang zu den letzten Dingen. —

*) In Abwesenheit des Priesters konnte man auch einem Laien beichten; doch führte dies auf die Frage, wie weit dann das Sacrament vollständig sei? s. *Thom. Aqu.* in suppl. qu. 8, art. 2, dagegen *Bonaventura* P. III. ad expos. text. dub. 1, p. 229. *Duns Scotus* in lib. IV, dist. 17, qu. 1. — Die Secten des Mittelalters, auch die Flagellanten, zogen sogar die Laienbeichte vor. Vgl. *Münscher v. Cölln* S. 283. 284; *Gieseler* II, 2 S. 277; *Klee* II, S. 252 ff.

Petr. Lomb. Sent. IV, dist. 23 unterscheidet dreierlei Salböle (χρίσματα): 1) das, womit die Priester und Könige gesalbt werden (auf dem Haupte), oder die Gefirmelten (auf der Stirn); 2) womit die Katechumenen und Neugetauften gesalbt werden (auf der Brust und zwischen den Schultern); 3) die unctio infirmorum (die an verschiedenen Theilen des Körpers geschieht, vgl. Note 4)*). Er unterscheidet auch hier das sacramentum und die res sacramenti. B: Sacramentum est ipsa unctio exterior, res sacramenti unctio interior, quæ peccatorum remissione et virtutum ampliatione perficitur. Et si ex contemtu vel negligentia hoc prætermittitur, periculosum est et damnabile.

[3] *Ivo von Chartres* (ep. 225) ad Radulfum, und *Gottfried v. Vendome* (um 1110) opusc. de iteratione Sacramenti (in *Sirmondi* Opp. T. III) erklären sich *gegen* die Wiederholung (vgl. *Münscher v. Cölln* S. 299); *für* dieselbe der *Lombarde* a. a. O. Litt. C. Ueber den deshalb geführten Streit beim Tode Pius' II. s. oben §. 190, Note 6. Auch hegte man im Mittelalter die Meinung, dass durch die letzte Oelung alle Verhältnisse zum gegenwärtigen Leben völlig aufgehoben seien: man versagte sich hinfort allen Genuss des Fleisches und die Fortsetzung der Ehe; doch kämpften gegen diesen Wahn Bischöfe und Concilien, z. B. das Conc. Wigorn. (1240), s. *Klee* II, S. 272.

[4] Vgl. den *Lombarden* Note 2, und *Hugo von St. Victor*, de sacr. fid. lib. II, P. XV, c. 2: Duplici ex causa sacramentum hoc institutum: et ad peccatorum scilicet remissionem, et ad corporalis infirmitatis allevationem. Vgl. *Thomas Aqu.* P. III in suppl. qu. 30, art. 1. — Decret. *Eugenii IV.* in Conc. Florent. a. 1439 (*Mansi* T. XXXI, col. 1058): Quintum Sacramentum est extrema unctio. Cujus materia est oleum olivæ per episcopum benedictum. Hoc Sacramentum nisi infirmo, de cujus morte timetur, dari non debet. Qui in his locis ungendus est: in oculis propter visum, in auribus propter auditum, in naribus propter odoratum, in ore propter gustum vel locutionem, in manibus proter tactum, in pedibus propter gressum, in renibus propter delectationem ibidem vigentem. Forma hujus Sacramenti est hæc: per istam unctionem et suam piissimam misericordiam, quicquid peccasti per visum etc. . . . et similiter in aliis membris. Minister hujus Sacramenti est sacerdos. Effectus vero est mentis sanatio, et, in quantum autem expedit, ipsius etiam corporis (mit Berufung auf Jac. 5, 14).

§. 200.

Das Sacrament der Priesterweihe

(Sacramentum ordinis).

Dieses Sacrament hängt innig zusammen mit dem Artikel von der Kirche und der dort gemachten Unterscheidung von Klerus und Laien. Es ist dasjenige Sacrament, wodurch ein Anderer zur Dispensation der übrigen Sacramente befähigt wird[1]. Das Wesentliche desselben besteht

---

*) Ueber die weitere Bedeutung des Oels s. *Thom. Aqu.* supplem. qu. 24, art 4 (*Klee* II, S. 268. 269).

daher in der mitgetheilten kirchlichen Gewalt[2]. Nur der Bischof darf ordiniren[3], und nur Getaufte und Erwachsene männlichen Geschlechts können die Ordination empfangen[4]. Ob auch ketzerische Bischöfe gültig ordiniren können? darüber waren die Meinungen getheilt[5]. Weitere Bestimmungen (über ordines majores et minores u. s. w.) gehören in das Kirchenrecht[6]. Dieses Sacrament hat einen character indelebilis[7].

[1] *Thomas Aqu.* P. III, supplem. qu. 34, art. 3: Propter Ordinem fit homo dispensator aliorum sacramentorum, ergo Ordo habet magis rationem, quod sit sacramentum, quam alia. — Nach *Raimund von Sabunde* stehen die Verwalter der Sacramente zu den heiligen Handlungen in demselben Verhältniss, in welchem die Eltern zum Acte der Zeugung sich befinden. Sie spenden die äussern Zeichen, Gott wirkt die innere Gnade, wie die Eltern den Körper zeugen, Gott aber die Seele schafft (nach der creatianischen Vorstellung), s. *Matzke* S. 101.

[2] Die Bestimmungen, worin *eigentlich* das Materielle der Ordination bestehe, sind höchst schwankend. Die ältere Kirche sah in der Handauflegung (χειροτονία) etwas Höheres, Magisches, und doch wird diese von den spätern Dogmatikern nicht sonderlich herausgehoben; vgl. *Klee* II, S. 280. 281. Auch des Salböls geschieht nur gelegentlich Erwähnung. *Thomas Aqu.* l. c. art. 5 gesteht auch wirklich, dass, während die efficacia der übrigen Sacramente in der Materie bestehe, quæ divinam virtutem et significat et continet, sie hier in der Person des Verwaltenden ruhe, und von ihm auf den zu Ordinirenden übergehe. Der *Act der Ordination* selbst ist ihm somit das Materielle, und nicht die dabei gebrauchten Symbole. Gleichwohl heisst es wieder in dem Decret. *Eugenii IV.* in Conc. Florent. a. 1439 l. c. col. 1058: Sextum Sacramentum est Ordinis, cujus materia est illud, per cujus traditionem confertur Ordo: sicut Presbyteratus traditur per calicis cum vino et patenæ cum pane porrectionem, Diaconatus vero per libri Evangeliorum dationem,. Subdiaconatus vero per calicis vacui cum patena vacua superposita traditionem, et similiter de aliis per rerum ad ministeria sua pertinentium assignationem. Forma sacerdotii talis est: Accipe potestatem offerendi sacrificium in ecclesia pro vivis et mortuis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Et sic de aliorum ordinum formis, prout in Pontificali romano late continetur. Vgl. auch den *Lombarden* lib. IV, dist. 24. Dieser nennt unter anderm auch litt. B die Tonsur (corona) als signaculum, quo signantur in partem sortis ministerii divini.... Denudatio capitis est revelatio mentis [geb' es Gott!]. Clericus enim secretorum Dei non ignarus esse debet. Tondentur etiam capilli usque ad revelationem sensuum, scilicet oculorum et aurium, ut vitia in corde et opere pullulantia doceantur præcidenda, ne ad audiendum et intelligendum verbum Dei præpediatur mens, pro quo servato reddetur in excelsis corona.

[3] Decret. *Eug. IV.* l. c.: Ordinarius minister hujus sacramenti est Episcopus. Vgl. *Thom. Aqu.* qu. 38, art. 1.

[4] Dies versteht sich von selbst. Ueber das Alter wurden folgende Bestimmungen gemacht: ut Subdiaconus non ordinetur ante quatuordecim

annos, nec Diaconus ante viginti quinque, nec Presbyter ante tringinta. Deinde, si dignus fuerit, ad episcopatum eligi potest. S. den *Lombarden* a. a. O. litt. I. Das dreissigste Jahr wurde darum für den Priester festgesetzt, weil Christus (nach Luc. 3) im dreissigsten Jahre anfing zu lehren.

[5] *Petr. Lomb.* Sent. IV, dist. 25 de ordinatis ad hæreticis ist noch unentschieden. *Thomas von Aquino* P. III in supplem. dist. 38, art. 2 erklärt sich endlich dahin, quod (hæretici) vera sacramenta conferunt, sed cum eis gratiam non dant, non propter inefficaciam sacramentorum, sed propter peccata recipientium ab eis sacramenta contra prohibitionem ecclesiæ. Die ganze Frage musste nach Analogie der Ketzertaufe entschieden werden; s. *Auxilius* bei *Klee* II, S. 282.

[6] *Petr. Lomb.* a. a. O. Die sieben Orden mit ihren Weihen sind übrigens von unten herauf gezählt: Ostiarii, Lectores, Exorcistæ, Acoluthi — Subdiaconi, Diaconi, Presbyteri.

[7] *Thomas Aqu.* qu. 25, art. 2; qu. 37, art. 5 (bei *Münscher von Cölln* S. 303).

§. 201.

Das Sacrament der Ehe

(Sacramentum matrimonii, conjugii).

Es gehört mit zu den seltsamen Widersprüchen in der mittelalterlich-katholischen Weltansicht, dass, während auf der einen Seite das ehelose Leben unter die sittlichen Vorzüge gerechnet wird, dennoch die Ehe auf der andern Seite zu einem Sacrament erhoben wurde[1]. Und in der That bedurfte es eines eignen Scharfsinns, die Merkmale eines Sacraments, wie sie die Kirche selbst in abstracto aufstellte, in concreto an der Ehe nachzuweisen. In Ermangelung eines sichtbaren materiellen Elementes wurde *sie selbst* wieder als Bild der Verbindung Christi mit der Gemeinde gefasst (nach Eph. 5, 32) und das Wort μυστήριον mit der Vulgate durch *sacramentum* übersetzt[2]. Die divina institutio machte weniger Schwierigkeit; vielmehr sicherte die Einsetzung im Paradiese der Ehe den ersten Rang unter den Sacramenten, dem Alter nach[3]. Die Ehe hat zwar keinen character indelebilis, aber sie ist als Sacrament unauflöslich, auch auf den Fall einer körperlichen Scheidung hin[4]. Die fernern Bestimmungen über eheliche Pflichten, über verbotene Grade, Dispensen u. s. w. gehören theils in das Kirchenrecht, theils in die Sittenlehre[5]. Uebrigens schliessen nach den abendländischen Kirchengesetzen die beiden Sacramente der Ehe und der Priesterweihe einander aus, so

dass, wer des einen dieser Sacramente theilhaft wird, das andere in der Regel entbehren muss[6].

[1] *Petr. Lombard.* a. a. O. dist. 26 F. *Thomas Aqu.* qu. 53, art. 3. — Doch beschränkten einige Scholastiker den Sacramentsbegriff. So *Durandus* Sent. IV, dist. 26, qu. 3, not. 8 (bei *Klee* II, S. 302; *Cramer* VII, S. 807): Quod matrimonium non est sacramentum stricte et proprie dictum, sicut alia sacramenta novæ legis. Ueber die Meinungen *Abälards* und *Peter Joh. Oliva's* s. ebend. — Das Sacramentliche der Ehe besteht nicht in der priesterlichen Trauung, sondern in dem Consensus von Mann und Weib. *Lombard.* dist. 27 C. Die weitern Bestimmungen der Päpste und Concilien bei *Klee* II, S. 305.

[2] *Petr. Lomb.* lib. IV, dist. 26 F: Ut enim inter conjuges conjunctio est secundum consensum animorum et secundum permixtionem corporum: sic Ecclesia Christo copulatur voluntate et natura, qua idem vult cum eo, et ipse formam sumsit de natura hominis. Copulata est ergo sponsa sponso spiritualiter et corporaliter, i. e. charitate ac conformitate naturæ. Hujus utriusque copulæ figura est in conjugio. Consensus enim conjugum copulam spiritualem Christi et Ecclesiæ, quæ fit per charitatem, significat. Commixtio vero sexuum illam significat, quæ fit per naturæ conformitatem. — *Eugen. IV.* in Conc. Flor. l. c. col. 1058 s.: Septimum est Sacramentum Matrimonii, quod est signum conjunctionis Christi et Ecclesiæ secundum Apostolum dicentem (Eph. 5, 31): *Sacramentum hoc* etc.

[3] Vgl. oben §. 190, Note 1. Doch ist der Unterschied zu machen, dass *vor* dem Falle die Ehe ad officium, *nach* demselben ad remedium (propter illicitum motum devitandum) eingesetzt wurde; s. *Lombard.* l. c. dist. 16 B. *Thom. Aqu.* qu. 42, art. 2. Concl.

[4] *Lombard.* l. c. dist. 31, litt. B: Separatio autem gemina est, corporalis scilicet et sacramentalis. Corporaliter possunt separari causa fornicationis, vel ex communi consensu causa religionis, sive ad tempus sive usque in finem. Sacramentaliter vero separari non possunt dum vivunt, si legitimæ personæ sint. Manet enim vinculum conjugale inter eos, etiamsi aliis a se discedentes adhæserint. — *Eugen. IV.* in Conc. Florent. l. c.: Quamvis autem ex causa fornicationis liceat tori divisionem facere, non tamen aliud matrimonium contrahere fas est, cum matrimonii vinculum legitime contracti perpetuum sit. — Die Griechen halten nicht so streng auf die Unauflöslichkeit der Ehe; blos die Nestorianer machen eine Ausnahme; s. *Klee* II, S. 297. 298.

[5] Freilich zogen die damaligen dogmatischen Lehrbücher alle diese Bestimmungen in ihren Kreis. Dazu hatte der *Lombarde* das Beispiel gegeben; vgl. dist. 24—43. Dahin gehören auch die den Begriff des *Sacraments* weiter gar nicht berührenden Definitionen des Lombarden, Bonaventura's u. a., dass die Ehe sei conjunctio legitima maris et fœminæ, individuam vitæ consuetudinem retinens etc. Ebenso, wenn als Zweck der Ehe die Fortpflanzung des Geschlechts, die Verwahrung gegen die Sünde u. s. w. angegeben wird.

[6] *Thom. Aqu.* qu. 53, art. 3: Ordo sacer de sui ratione habet ex quadam congruentia, quod matrimonium impediri debeat, quia in sacris

Ordinibus constituti sacra vasa et sacramenta tractant, et ideo decens est, ut munditiam corporalem per continentiam servent. Sed quod impediat matrimonium, ex constitutione ecclesiæ habet. Tamen aliter apud Latinos, quam apud Græcos. Quia apud Græcos impedit matrimonium contrahendum solum ex vi Ordinis, sed apud Latinos impedit ex vi Ordinis et ulterius ex voto continentiæ, quod est Ordinibus sacris annexum: quod etiamsi quis verbotenus non emittat, ex hoc ipso tamen, quod Ordinem suscipit secundum ritum occidentalis ecclesiæ, intelligitur emisisse. Et ideo apud Græcos et alios Orientales sacer Ordo impedit matrimonium contrahendum, non tamen matrimonii prius contracti usum: possunt enim matrimonio prius contracto uti, quamvis non possunt matrimonium denuo contrahere. Sed apud occidentalem ecclesiam impedit matrimonium et matrimonii usum, nisi forte ignorante aut contradicente uxore vir Ordinem sacrum susceperit, quia ex hoc non potest ei aliquod præjudicium generari. Wenn übrigens die Priester ausgeschlossen sind von dem Sacrament der Ehe, so sind hinwiederum die Laien nicht dazu verbunden. Die Ehe ist daher weder ein sacramentum necessitatis, wie die Taufe, die Busse und das Abendmahl, noch ein sacramentum dignitatis, wie die Priesterweihe, sondern ein sacramentum consilii. So nach *Alan. ab Ins.* in der expositio (bei *Klee* II, S. 304. Anm.).

Ein genaueres Eingehen auf die einzelnen Sacramente kann von dem protestantischen Dogmenhistoriker nicht erwartet werden. So viel aber stellt sich wohl heraus, dass, wenn man die meisten der aufgeführten Sacramente nach dem von der Kirche selbst aufgestellten Kanon auf einen bestimmten Sacramentsbegriff zurückführen will, man damit in Verlegenheit geräth. Bei den einen (wie bei der Busse, der Priesterweihe und der Ehe) fehlt denn doch ein eigentliches sichtbares Element, das (wie Brot und Wein im Abendmahl, oder wie das Taufwasser, oder das χρίσμα) als sacræ rei signum betrachtet werden könnte, wenn man nicht die Sache auf den Kopf stellt und das wieder selber zum Symbol stempelt, was die res sacramenti sein sollte; bei den andern (wie z. B. bei der Firmelung) fehlt die divina institutio gänzlich, oder sie lässt sich (wie bei der letzten Oelung) nur durch eine weite, aus allem alles machende Exegese herausklügeln. Aber da man sich auch bei dem Abendmahle daran gewöhnt hatte, das äussere Element sich nur als Accidens zu denken, und man somit den ursprünglich *symbolischen* Charakter desselben dogmatisch vernichtete, so nahm man es mit diesem auch bei den andern Sacramenten nicht genau. Und was die divina institutio betrifft, so war ja diese nicht in der Schrift allein zu suchen, sondern auch in der Tradition.

SIEBENTER ABSCHNITT.

Eschatologie.

§. 202.

Chiliasmus. Nahes Weltende. Antichrist.

Der Chiliasmus, obwohl von der alten Kirche überwunden, erhob dennoch bei häretischen Parteien von Zeit zu Zeit wieder sein Haupt. Er fand Nahrung in den Weissagungen des Abts *Joachim* und dem auf ihnen beruhenden Evangelium æternum der Fratricellen[1]. Auf die Dynastie des Vaters und des Sohnes sollte ein goldenes Zeitalter folgen: die Dynastie des heil. Geistes[2]. Mehr auf ängstliche Buchstäblichkeit, als auf chiliastische Schwärmerei gründete sich dagegen die fast allgemeine Erwartung des nahen Weltendes beim Herannahen des Jahres 1000; eine Erwartung, die auch bei andern wichtigen Epochen des Mittelalters sich wiederholte[3]. Mit ihr stand in Verbindung die Erwartung des Antichrists, über welchen man verschiedene Bestimmungen wagte, und den sogar manche der Hierarchie abgeneigte Gemüther in dem Papste wiederzuerkennen meinten[4]; eine Vorstellung, die auch in das Reformationszeitalter überging.

[1] Admiranda expositio venerabilis abbatis Joachimi in librum apocalypsis b. Joannis Apostoli et Evangelistæ — Liber concordiæ novi ac veteris Testamenti — Psalterium decem chordarum — Interpretatio in Jeremiam Prophetam. Vgl. *Engelhardt*, kirchenhist. Abhandl. S. 1—150. *Lücke*, Einl. in die Offenb. Joh. S. 519.

[2] Ebend. Die Zeitdauer des ersten Status umfasst 5000 Jahre (von Adam bis Christus), die des zweiten 1000 Jahre von Christus bis auf den Anbruch des letzten Weltalters. Dieses letzte Weltalter ist das siebente Sabbathsjahrtausend. Ueberdies theilt *Joachim* die Weltalter in 42 Generationen (ætates), nach den 42 Geschlechtsaltern in der Genealogie Christi u. s. w.

[3] «*Es war eine herrschende exegetische Tradition, dass das tausendjährige Reich* (Apoc. 20) *von der Erscheinung oder den Leiden Christi an zu rechnen, und eben die Stiftung der christlichen Kirche als die erste Auferstehung, als die Anfangsepoche des tausendjährigen Reiches anzusehen sei. Diese besonders seit Augustin im Abendlande recipirte Auslegung hatte das Gute, dass sie die chiliastische Schwärmerei abhielt, und das christliche Gemüth gewöhnte, die Apokalypse geistiger zu verstehen. Allein die kirchliche Tradition hatte nicht entschieden, ob die tausend Jahre nach gewöhnlicher Chronologie zu rechnen, oder als apokalyptisches*

Symbol zu nehmen seien. Je nachdem nun der gemeine Verstand bei aller allegorischen Willkür die Zahl wörtlich nahm, entstand, je näher das Jahr 1000 rückte, die Meinung, es werde, der apokalyptischen Weissagung gemäss, mit dem Schlusse der ersten tausend Jahre seit Christo das tausendjährige Reich enden, der Antichrist erscheinen und das Ende der Welt eintreten.» *Lücke* a. a. O. S. 514. 515. Ueber die stattgefundenen Bewegungen selbst vgl. *Trithemii* Chron. Hirsaug. ad ann. 960. *Glaber Radulphus*, hist. sui temp. lib. IV, c. 6 (in *Duchesne*, scriptt. Francorum T. IV, p. 22 ss.). *Schmid*, Gesch. des Myst. im Mittelalter S. 89. *Gieseler*, KG. II, 1 S. 213 (229). Auch die Kreuzzüge standen mit chiliastischen Erwartungen in Verbindung, s. *Corrodi* II, S. 522 ff. *Schmid* a. a. O. — Als im 14. Jahrhundert der schwarze Tod, Hungersnoth und andere Heimsuchungen die Gemüther an den Unbestand des Irdischen erinnerten und Zeichen am Himmel gesehen wurden, verkündeten vor allem die Geisseler das nahe Weltende; und dasselbe that der Taboritenpriester Martin Loquis aus Mähren, s. *Schröckh* KG. XXXIV, S. 687.

[4] Vgl. *Joh. Dam.* de fide orth. IV, 26. Elucidarium c. 68 *). Eine geläufige Meinung des Mittelalters war die, dass der Antichrist entweder von einer Jungfrau, oder einem Bischof und einer Nonne erzeugt werden sollte. Ums Jahr 950 schrieb der westfränkische Mönch *Adso* eine Abhandlung über den Antichrist, worin er (im Gegensatz mit der herrschenden Erwartung) die Ankunft desselben und somit auch des Weltendes weiter hinausschob (s. *Schröckh* XXI, S. 243). Wer unter dem Antichrist zu verstehen sei, erklärt er nicht näher. Eine Zeit lang galt Mahomet als der Antichrist. Als solchen bezeichnete ihn Innocenz III. (1213). Die Zahl 666 deutete auf die Dauer seiner Herrschaft, mithin (damals) auf das Ende derselben. — Seit dem Ende des 12. Jahrhunderts schien die immer heftiger hervortretende Ketzerei auf das in der Apokalypse geweissagte antichristliche Prophetenthum hinzudeuten. Umgekehrt aber kam es nun auch wieder im Kampfe der Kaiser mit den Päpsten öfter vor, dass jene den Papst als Antichrist bezeichneten. So schon zur Zeit der Hohenstaufen. Ebenso nannte Ludwig der Baier den Papst Johann XXII. den *mystischen* Antichrist (*Schröckh* XXXI, S. 108). Die schwärmerischen Secten des Mittelalters stimmten darin grossentheils überein. So lehrte *Amalrich von Bena:* Quia Papa esset Antichristus et Roma Babylon et ipse sedet in monte Oliveti, i. e. in pinguedine potestatis (nach *Cæsarius von Heisterbach*), vgl. *Engelhardt,* kirchenhist. Abh. S. 256. Desgleichen die Spiritualen u. s. w., vgl. *Engelhardt* a. a. O. S. 54. 56. 78. 88. *Lücke* a. a. O. S. 520. 521. Selbst *Wikliffe* stimmte ihnen bei (trial. b. *Schröckh* XXXIV, S. 509); ebenso dessen Schüler *Ludwig Cobham* (ebend. S. 557) und *Janow:* liber de Antichristo et membrorum ejus anatomia (in Historia et Monumentis Joh. Huss. P. I, p. 423—464; bei *Schröckh* a. a. O. S. 572). — Die orthodoxen Theologen der katholischen Kirche waren gegen alles wörtliche Deuteln der Apokalypse. So *Thomas v. Aquino.* Dagegen hatten selbst Männer, wie *Roger Bacon,* an apokalyptischen Deutungen und Berechnungen der Zeit des Antichrists ihre Freude. S. dessen Opus majus ed. *Jebb* p. 169. *Lücke* a. a. O. S. 522.

---

*) Ueber dieses (sonst dem Anselm zugeschriebene) Buch s. *Schröckh* Kircheng. XXVIII. S. 417.

§. 203.

Einfluss der mittelalterlichen Zeitstimmung und der christlichen Kunst auf das Dogma von den letzten Dingen.

Die Stimmung der Zeit drückte sich auch in den Werken der christlichen Kunst aus[1]. Diese bemächtigte sich mit Vorliebe der eschatologischen Gegenstände. Während die Hymne «*dies iræ*»[2] die Schrecken des Weltgerichts in die Ohren und Herzen tönte, waren die Maler beflissen, in ihren Todtentänzen und Jüngsten Gerichten die Erinnerung an das Ende der Dinge festzuhalten[3]; und in seiner Göttlichen Komödie enthüllte *Dante* die Zustände der Hölle, des Fegfeuers und des Paradieses[4]. Zwischen diesen künstlerischen Darstellungen der Phantasie und den scholastischen Bestimmungen eines grübelnden Verstandes fand eine unverkennbare Wechselwirkung statt, so dass sich eins durch das andere erklärt.

[1] So entstanden auch die meisten der herrlichen Münster eben in jener Zeit, in der man das Ende der Dinge nahe glaubte; s. *Gieseler* II, 1 S. 214.

[2] Von *Thomas von Cellano;* s. *Lisco,* Dies iræ, Hymnus auf das Weltgericht, Berlin 1840. 4.

[3] *Grüneisen*, Beiträge zur Geschichte und Beurtheilung der Todtentänze (im Kunstbl. zum Morgenbl. 1830, Nr. 22—26), und dessen Nic. Manuel S. 73.

[4] *Dante Alighieri* (geb. 1265, † 1321, — in seiner Theologie ein Schüler des Thomas von Aquino), divina commedia. Deutsche Uebersetzungen von *Streckfuss* (Halle 1834. 1840), *Philalethes, Gusek, Kopisch* u. a. Ueber die Theologie des Dante s. evangel. KZ. Berlin, Juli 1841, und ebend. Febr. 1842. * *A. F. Ozanam,* Dante et la philosophie catholique au treizième siècle, Paris 1839.

§. 204.

Auferstehung der Körper.

Dass der Leib des Menschen mit allen seinen Theilen wieder auferstehen werde, blieb seit Hieronymus und Augustin herrschende Kirchenlehre. Zwar schloss sich *Johann Scotus Erigena* mehr an die frühern origenistischen Vorstellungen an[1], aber er fand keinen Beifall in der katholischen Kirche. Dagegen erneuten die Bogomilen, Katharer u. s. w. den gnostischen Irrthum, der die Materie für den Sitz der Sünde hält, und demgemäss die Auferstehung der Körper verwirft[2]. Gegen die Katharer vertheidigte der Dominicaner *Moneta* die kirchliche Lehre[3]. Diese wurde

durch die Scholastiker[4], namentlich durch *Thomas von Aquino*, noch weiter ins Einzelne ausgebildet, und über die Beschaffenheit der auferstandenen Körper wurden eine Menge seltsamer Vermuthungen aufgestellt[5], während hierin die griechische Dogmatik sich einfacher an die Schrift und den alten Glauben der Kirche hielt[6].

[1] De div. nat. IV, 12. 13. p. 192: Omne siquidem quod in mundo ex mundo compositum incipit esse, necesse est resolvi et cum mundo interire. Necessarium erat exterius ac materiale corpus solvi in ea elementa, ex quibus assumtum est: non autem necessarium perire, quoniam ex Deo erat, manente semper interiori illo et incommutabiliter stante in suis rationibus, secundum quas cum anima et in anima et per animam et propter animam constitutum est. Quoniam vero illius corporis materialis atque solubilis manet in anima species, non solum illo vivente, verum etiam post ejus solutionem et in elementa mundi reditum.... Est enim exterius et materiale corpus signaculum interioris, in quo forma animæ exprimitur, et per hoc forma ejus rationabiliter appellatur. Et ne me existimes duo corpora naturalia in uno homine docere: verum enim est corpus, quo connaturaliter et consubstantialiter animæ compacto homo conficitur. Illud siquidem materiale, quod est superadditum, rectius vestimentum quoddam mutabile et corruptibile veri ac naturalis corporis accipitur, quam verum corpus; non enim verum est, quod semper non manet (Aug.). . . . Inde fit, quod semper non simpliciter, sed cum additamento aliquo ponitur corpus mortale vel corruptibile vel terrenum vel animale, ad discretionem ipsius simplicis corporis, quod primitus in homine editum est, et quod futurum est. Cf. II, 23 p. 71: Semel enim et simul animas nostras et corpora in Paradiso conditor creavit, corpora dico cœlestia, *spiritualia, qualia post resurrectionem futura sunt.* Tumida namque corpora, mortalia, corruptibilia, quibus nunc opprimimur, non ex natura, sed ex delicto occasionem ducere, non est dubitandum. Quod ergo naturæ ex peccato adolevit, eo profecto renovata in Christo, et in pristinum statum restituta, carebit. Non enim potest naturæ esse coæternum, quod ei adhæret propter peccatum.

[2] So sollen auch die Beguinen behauptet haben, quod mortuo corpore hominis solus spiritus vel anima hominis redibit ad eum, unde exivit, et cum eo sic reunietur, quod nihil remanebit, nisi quod ab æterno fuit Deus (bei *Mosh.* p. 257. 258; vgl. unten §. 206, Note 9). — Ueber die Lehre der Bogomilen s. *Engelhardt*, kirchenh. Abh. S. 187. 188.

[3] Summa adv. Catharos lib. IV, c. 7, §. 1.

[4] *Petr. Lomb.* Sent. lib. IV, dist. 43 ss. (meist nach Augustins Enchirid.), und *Hugo von St. Victor*, de sacr. II, 1. 19. Bescheiden heisst es bei ersterem noch: Omnibus quæstionibus, quæ de hac re moveri solent, satisfacere non valeo.

[5] Auch diese Bestimmungen ruhen meist auf Augustin (vgl. oben S. 304. 305). Alle Menschen werden vor der allgemeinen Auferstehung sterben (der Erbsünde wegen); die Auferstehung wird wahrscheinlich in der Abenddämmerung vor sich gehen, denn vorher müssen die Himmelskör-

per, denen alle irdische Materie unterworfen ist, in ihrer Bewegung stillstehen. Sonne und Mond treffen dann wieder in dem Punkt zusammen, in welchem sie muthmaasslich erschaffen worden waren. Die Auferstehung geschieht plötzlich in Beziehung auf das, was die göttliche Kraft dabei wirkt, successiv in Beziehung auf das Geschäft der Engel. Dass Staub und Asche zu den Seelen, mit denen sie im Leben vereint waren, eine natürliche Zuneigung haben (eine Art von prästabilirter Harmonie), wird geleugnet, und dagegen angenommen, dass nur eben *die* Materie auferstehen werde, die im Momente des Todes vorhanden war. Sollte auch die wieder auferstehen, die sich schon während des Lebens verzehrt hat, so würde eine gar zu unförmliche Masse zum Vorschein kommen. — Die Auferstandenen werden (nach qu. 81) in der ætas juvenilis sich befinden, quæ inter decrementum et incrementum constituitur. Der Unterschied der Geschlechter wird fortbestehen, doch ohne sinnliche Lust. Alle Sinnesorgane werden wieder vorhanden und in Thätigkeit sein, mit Ausnahme des Geschmackssinnes; doch ist es möglich, dass auch diesem vermittelst einer mit ihm vorzunehmenden Veredlung adäquate Functionen und Genüsse zugeführt werden können. Haare und Nägel gereichen dem Menschen zur Zierde, dürfen also ebensowenig fehlen, als Blut und Säfte. Die neuen Körper werden eine ausserordentliche Feinheit haben, nicht die Corpulenz und Schwere, die sie jetzt belästigt; doch wird man sie betasten können, da auch der Körper Christi nach der Auferstehung betastet werden konnte. Nach der Auferstehung werden sie nicht mehr wachsen, auch nicht dicker oder dünner werden. Eine gewisse Abhängigkeit von Raum und Zeit ist noch vorhanden; doch viel schneller und leichter bewegen sich die auferstandenen Körper von einem Ort zum andern, als die jetzigen, frei dem Triebe und Zuge der Seele folgend. Sie sind verklärt, hell und glänzend, und können nur von verklärten Augen gesehen werden. Dies gilt jedoch nur von den Körpern der Seligen. Die Körper der Verdammten sind hässlich und missgestaltet, zwar unverweslich, aber leidensfähig, was die Körper der Seligen nicht sind. *Thom. Aqu.* Summ. P. III in suppl. qu. 75 ss. *Cramer* VII, S. 777 ff. Vgl. auch Elucidar. c. 69, und über die Meinungen des *Duns Scotus* s. *Ritter*, Gesch. der Phil. VIII, S. 459 ff.

[6] *Joh. Dam.* IV, 27 p. 303: Ἀλλ᾽ ἐρεῖ τις· Πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; Ὢ τῆς ἀπιστίας, ὢ τῆς ἀφροσύνης· ὁ χοῦν εἰς σῶμα βουλήσει μόνῃ μεταβαλών, ὁ μικρὰν ῥανίδα τοῦ σπέρματος ἐν τῇ μήτρᾳ αὔξειν προστάξας, καὶ τὸ πολυειδὲς τοῦτο καὶ πολύμορφον ἀποτελεῖν τοῦ σώματος ὄργανον, οὐχὶ μᾶλλον τὸ γεγονὸς καὶ διαῤῥυὲν ἀναστήσει πάλιν, μόνον βουληθείς; Ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται; Ἄφρον, εἰ τοῖς τοῦ θεοῦ λόγοις πιστεύειν ἡ πώρωσις οὐ συγχωρεῖ, κἂν τοῖς ἔργοις πίστευε· σὺ γὰρ ὃ σπείρεις, οὐ ζωοποιεῖται, ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ κτλ. (1 Cor. XV). Θέασαι τοίνυν, ὡς ἐν τάφοις ταῖς αὔλαξι τὰ σπέρματα καταχωννύμενα. Τίς ὁ τούτοις ῥίζας ἐντιθείς, καλάμην καὶ φύλλα καὶ ἀστάχυς καὶ τοὺς λεπτοτάτους ἀνθέρικας; οὐχ ὁ τῶν ὅλων δημιουργός; οὐ τοῦ τὰ πάντα τεχτηναμένου τὸ πρόσταγμα; Οὕτω τοίνυν πίστευε, καὶ τῶν νεκρῶν τὴν ἀνάστασιν ἔσεσθαι θείᾳ βουλήσει καὶ νεύματι· σύνδρομον γὰρ ἔχει τῇ βουλήσει τὴν δύναμιν.

§. 205.

Das Weltgericht.

Die Wiederkunft Christi zum Gerichte fasste man in ihrer ganzen Bildlichkeit, so viel man nur immer konnte. Christus erscheint in der menschlichen Gestalt, die er auf Erden hatte, doch verklärt und im Triumphe, im Gefolge der himmlischen Heerschaaren, nach vorangegangenen Zeichen. Auch die Gottlosen werden sein Antlitz sehen, aber mit Schrecken[1]. — Als den Schauplatz des Weltgerichts dachte man sich das Thal Josaphat, dem man jedoch auch eine bildliche Deutung zu geben wusste[2]. So gern überhaupt die Phantasie den Hergang des Gerichtsprocesses sich zeitlich und sinnlich vergegenwärtigte, so sehr zeigte sich die Schwierigkeit, die Vorstellungen in ein zusammenhängendes Bild zu vereinigen[3]. Darum mahnte auch *Thomas von Aquino* daran, dass das Gericht *mentaliter* vor sich gehen werde, weil das mündliche Verhör und die Verantwortung jedes Einzelnen zu viele Zeit erforderten[4]. Auch die vollkommenen Christen werden (nach Matth. 19, 28 und 1 Cor. 6, 2) mit zu Gerichte sitzen; und da nun eben die Mönche den höchsten Grad der Frömmigkeit schon auf dieser Welt erreicht hatten, so konnte die Zeit, welche die Inquisition in ihre Hände legte, auch mit dem Gedanken sich vertraut machen, jenseits von ihnen gerichtet zu werden[5]. Natürlich, dass die Häretiker dieses Gericht sich verbaten, wie sie denn überhaupt lieber, ihrer ganzen idealistischen Tendenz nach, die Vorstellung von einem *jüngsten* Gerichte in die allgemeinere von der Vergeltung gleich nach dem Tode auflösten[6].

[1] *Thomas Aqu.* l. c. qu. 73, art. 1: Christus . . . . in forma gloriosa apparebit propter auctoritatem, quæ judici debetur. Ad dignitatem autem judiciariæ potestatis pertinet habere aliqua indicia, quæ ad reverentiam et subjectionem inducant, et ideo adventum Christi ad judicium venientis multa signa præcedent, ut corda hominum in subjectionem venturi judicis adducantur et ad judicium præparentur, hujusmodi signis præmoniti. Vgl. Elucid. c. 70: *Disc.* Qualiter veniet Dominus ad judicium? *Mag.* Sicut Imperator ingressurus civitatem, corona ejus et alia insignia præferuntur, per quæ adventus ejus cognoscitur: ita Christus in ea forma, qua ascendit, cum Ordinibus omnibus Angelorum ad judicium veniens. Angeli crucem ejus ferentes præibunt; mortuos tuba et voce in occursum ejus excitabunt. Omnia elementa turbabuntur, tempestate ignis et frigoris mixtim undique furente (Ps. 96. Sap. 5). Von den Verdammten

heisst es c. 75: Videbunt (Christum), sed ad sui perniciem. Vgl. *Thom. Aqu.* qu. 90, art. 3.

[2] Elucid. l. c.: *D.* Erit judicium in valle Josaphat? *M.* Vallis Josaphat dicitur vallis judicii. Vallis est semper juxta montem. Vallis est hic mundus, mons est cœlum. In valle ergo fit judicium, i. e. in isto mundo, scilicet in isto aëre, ubi justi ad dexteram Christi ut oves statuentur, impii autem ut hœdi ad sinistram ponentur. Vgl. *Thom. Aqu.* qu. 88, art. 4.

[3] So macht z. B. die Verfinsterung von Sonne und Mond dem *Thomas Aqu.* einige Schwierigkeiten, weil die Erscheinung Christi doch wieder im höchsten Lichtglanze vor sich gehen soll, l. c. qu. 73, art. 2: Dicendum, quod, si loquamur de sole et luna, quantum ad ipsum momentum adventus Christi, sic non est credibile, quod obscurabuntur sui luminis privatione, quia totus mundus innovabitur Christo veniente.... Si autem loquamur de eis secundum tempus propinquum ante judicium, sic esse poterit, quod sol et luna et alia cœli luminaria sui luminis privatione obscurabuntur, vel diversis temporibus, vel simul, divina virtute faciente ad hominum terrorem.

[4] L. c. qu. 88, art. 2, conclusio.

[5] In dem Elucidar. werden (statt der gewöhnlichen Annahme von Seligen und Verdammten) vier Klassen angenommen, c. 74: Unus ordo est *perfectorum, cum Deo judicantium;* alter justorum, qui per judicium salvantur; tertius impiorum sine judicio pereuntium; quartus malorum, qui per judicium damnantur .... *Disc.* Qui sunt qui judicant? *Mag.* Apostoli, Martyres, Confessores, *Monachi*, Virgines. *D.* Quomodo judicabunt justos? *M.* Monstrabunt eos suam doctrinam et sua exempla fuisse imitatos, et ideo regno dignos. — *Petr. Lomb.* lib. IV, dist. 47 B: Non autem solus Christus judicabit, sed et Sancti cum eo judicabunt nationes.... Judicabunt vero non modo cooperatione, sed etiam auctoritate et potestate. — *Thom. Aqu.* qu. 89, wo ebenfalls untersucht wird, ob die Frommen blos ehrenhalber (assessorie) oder in Wirklichkeit am Gerichte Theil nehmen. Ersteres wäre zu wenig, letzteres kann unter der Voraussetzung angenommen werden, dass es nicht propria auctoritate geschieht, sondern in Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen. Ob auch die Engel richten? s. *Lomb.* a. a. O. litt. C. *Thom. Aqu.* art. 8.

[6] *Mosh.* p. 157: Dicunt se credere, quod judicium extremum non sit futurum, sed quod tunc est judicium hominis solum, cum moritur.

§. 206.

Das Fegfeuer.

Seit Gregor d. Gr. wurde die Lehre von dem reinigenden Feuer, durch welches die Seelen nach dem Tode hindurch müssen, immer weiter verbreitet. Die Legende half dazu, den Glauben daran durch Thatsachen zu stützen[1]. Die Glaubensboten brachten die Vorstellung schon als eine fertige und ausgebildete zu den neubekehrten Völkern[2], und

die Schriftsteller der Zeit, Scholastiker wie Dichter und Volksredner, erschöpften sich in Bestimmungen darüber. Viele hielten das Fegfeuer für ein wirkliches materielles Feuer[3], das aber in Ermangelung des für den physischen Schmerz empfänglichen Körpers auf ideale Weise (vermöge der Vorstellung des Schmerzes) auf die Seelen wirke[4]. Selbst Männer, die zur Mystik hinneigten, wie *Bonaventura* und *Gerson*[5], vertheidigten die Wirklichkeit des Feuers. Was aber die Lehre praktisch schädlich machte, war der auf sie gebaute Glaube, dass durch Fürbitten, durch gute Werke der Lebenden, namentlich aber durch Seelenmessen (missæ pro requie defunctorum) die Seelen erleichtert oder wohl gar auch früher aus dem Zustande der Pein könnten erlöst werden[6]. Da diese Messen und kirchlichen Indulgenzen bezahlt wurden, so entstand die Frage, ob die Reichen denn hierin vor den Armen bevorzugt seien? und wirklich entschied der *Lombarde* zu Gunsten der erstern[7]. Kein Wunder daher, wenn bei der steigenden Habsucht und Ungerechtigkeit des Klerus[8] die Katharer und Waldenser[9] nebst *Wikliffe*[10] diese Lehre als eine verderbliche angriffen — eine Lehre, die überdies in der griechischen Kirche nie vollkommene Geltung erhielt[11]. *Johann Wessel* hingegen suchte derselben dadurch das Schädliche zu entziehen, dass er das Feuer als ein geistiges, die Seele von den letzten Schlacken reinigendes Liebesfeuer fasste, welches in der Sehnsucht nach der Vereinigung mit Gott besteht, so dass es nicht sowohl eine Strafe, als vielmehr der Anfang der Beseligung ist, deren Vollendung aber in keines Menschen Gewalt, sondern nur bei Gott steht[12].

[1] *Beda*, hist. eccles. gent. Anglor. lib. III, c. 19; V, c. 13. *Schröckh* XX, S. 185.

[2] *Bonifac.* ep. XXI, c. 29 ad Serrar. (bei *Schröckh* a. a. O.). Ueber das Fegfeuer des h. *Patrik*, des Apostels der Irländer (nach der Erzählung des Matthäus Paris), s. *Schröckh* XVI, S. 229.

[3] Unbestimmter äussern sich noch Elucidar. c. 61: Post mortem vero purgatio erit *aut* nimius calor ignis, *aut* magnus rigor frigoris, *aut* aliud quodlibet genus pœnarum, de quibus tamen minimum majus est, quam maximum, quod in hac vita excogitari potest — und *Hugo Victorin.* de sacram. lib. II, P. XVI, c. 4: Est autem alia pœna post mortem, quæ purgatoria dicitur. In qua qui ab hac vita cum quibusdam culpis, justi tamen et ad vitam prædestinati exierunt, ad tempus cruciantur, ut purgentur. — Dagegen bestimmter *Thomas Aqu.* qu. 70, art. 3, concl.:

Respondeo: Dicendum, quod ignis inferni*) non sit metaphorice dictus, nec ignis imaginarius, sed verus ignis corporeus etc. Hingegen kommen nach ihm nicht alle in das Fegfeuer, sondern nur, die es nöthig haben. Die entschieden Frommen kommen sogleich in den Himmel, die entschieden Gottlosen sogleich in die Hölle, s. qu. 69, art. 2.

[4] Bei *Thom. Aqu.* a. a. O.: Alii dixerunt, quod, quamvis ignis corporeus non possit animam exurere, tamen anima apprehendit ipsum ut nocivum sibi et ad talem apprehensionem afficitur timore et dolore. Doch befriedigt auch diese Meinung den Thomas nicht ganz. Vgl. *Cramer* VII, S. 773—775.

[5] *Bonaventura*, comp. theol. verit. VII, 2 (bei *Klee* II, S. 333), vgl. *Schröckh* XXIX, S. 219. Ueber *Gersons* Meinung (nach sermo II. de defunctis T. III, p. 1558) s. *Schröckh* XXXIV, S. 293.

[6] Elucidar. c. 61: Dum ibi sunt positi, apparent eis Angeli vel alii Sancti, in quorum honore aliquid egerunt in hac vita, et aut auram aut suavem odorem aut aliquod solamen eis impendunt, usque dum liberati introibunt in illam aulam, quæ non recipit ullam maculam. *Petr. Lomb.* lib. IV, dist. 45 B. *Thom. Aqu.* 71, art. 1. Nach letzterem helfen die Fürbitten (opera suffragii) zwar nicht per viam meriti, aber wohl per viam orationis. Noch sehr bedingt auch art. 2, concl.: Respondeo: Dicendum, quod charitas, quæ est vinculum ecclesiæ membra uniens, non solum ad vivos se extendit, sed etiam ad mortuos, qui in charitate decedunt. . . . Similiter etiam mortui in memoriis hominum viventium vivunt, et ideo intentio viventium ad eos dirigi potest, et sic suffragia vivorum mortuis dupliciter prosunt, sicut et vivis, et propter charitatis unionem, et propter intentionem in eos directam: non tamen sic eis valere credenda sunt vivorum suffragia, ut status eorum mutetur de miseria ad felicitatem vel e converso; sed valent ad *diminutionem pœnæ* vel aliquid hujusmodi, *quod statum mortui non transmutat.* Vgl. art. 6: Respondeo: Dicendum, quod pœna purgatorii est in supplementum satisfactionis, quæ non fuerat plene in corpore consummata, et ideo, quia opera unius possunt valere alteri ad satisfactionem, sive vivus sive mortuus fuerit, non est dubium, quin suffragia per vivos facta existentibus in purgatorio prosint. — Vgl. art. 10 über die Indulgenzen. Sie nützen den Seelen im Fegfeuer nicht direct, aber indirect. — Ueber das auf dieses Dogma sich gründende Fest aller Seelen, das 993 in Clugny entstand und sich von da allgemein in der ganzen abendländischen Kirche verbreitete (2. Nov.), s. *Sigebert. Gemblacens.* ad ann. 998; *Gieseler* II, 1 S. 252.

[7] Lib. IV, dist. 45 D: Solet moveri quæstio de duobus, uno divite, altero paupere, pariter sed mediocriter bonis, qui prædictis suffragiis indigent, et meruerunt pariter post mortem juvari: pro altero vero, i. e. pro divite, speciales et communes fiunt orationes, multæque eleemosynarum largitiones; pro paupere vero non fiunt nisi communes largitiones et orationes. Quæritur ergo, an tantum juvetur pauper paucioribus subsidiis, quantum dives amplioribus? Si non pariter juvatur, non ei redditur secundum merita. Meruit enim pariter juvari, quia pariter boni extiterunt.

---

*) Darunter ist aber nach dem Zusammenhange das des Fegfeuers verstanden.

Si vero tantum suffragii consequitur pauper, quantum dives: quid contulerunt diviti illa specialiter pro eo facta? Sane dici potest, non ei magis valuisse generalia et specialia, quam pauperi sola generalia suffragia. Et tamen profuerunt diviti specialia, non quidem ad aliud vel majus aliquid, sed ad idem, ad quod generalia, ut ex pluribus et diversis causis unum perciperetur emolumentum. *Potest tamen dici aliter, illa plura subsidia contulisse diviti celeriorem absolutionem, non pleniorem.*

[8] S. darüber die Kirchengesch. Schon Bruder *Berthold* widersetzte sich indessen auch *diesem* Aberglauben (bei *Kling* S. 396).

[9] *Moneta* lib. IV, c. 9, §. 2: Dicit ecclesia purgatorium esse post hanc vitam animabus, quæ de hoc mundo migraverunt inchoata condigna pœnitentia, sed nondum perfecta. Omnes autem hæretici, tam Cathari, quam Pauperes Lugdunenses, a quodam qui dicebatur Valdisius derivati, hoc negant. Auch die Beguinen leugneten, quod non est infernus, nec purgatorium (bei *Mosh.* p. 257).

[10] *Schröckh,* KG. Bd. XXXIV, S. 444. Auch die Hussiten (böhmischen Brüder) bezweifelten das Fegfeuer, ebend. S. 753. 754.

[11] Das Concil von Florenz (1439) nöthigte ihnen zwar einige Concessionen ab (bei *Mansi* T. XXXI, col. 1029; *Münscher von Cölln* S. 313. 314); daher *Leo Allatius* die Uebereinstimmung behauptet, de ecclesiæ occid. et orient. perpetua in dogmate de purgatorio consensione, Rom. 1655. 4.

[12] De purgatorio, quis et qualis sit ignis purgatorius, in der Grön. Ausg. S. 826 ff. (bei *Ullmann,* Joh. Wessel S. 363 ff.).

Ueber die Localität des Fegfeuers s. §. 208.

§. 207.
Seelenschlaf.

War die ursprüngliche Idee des Fegfeuers aus dem Bedürfniss hervorgegangen, sich irgend einen Ort zu denken, wo die vom Körper getrennte Seele sich aufhalten könnte bis zu ihrer Wiedervereinigung mit dem Körper, so trat bei der Annahme, dass man früher aus diesem Zustande errettet werden könne, eine neue Verlegenheit ein; und die Lücke musste abermals ausgefüllt werden. Die Meinung der arabischen Irrlehrer, welche schon Origenes bekämpft hatte (von einem Seelentode bis zur Auferstehung), konnte daher unter der mildern Form eines Seelenschlafes (Psychopannychie) erneuert werden[1]. Ob wirklich, wie behauptet wird, der Papst Johann XXII. dieser Meinung sich anbequemt habe, steht dahin[2]. Jedenfalls wurde seine Ansicht von den Lehrern der Pariser Universität bestritten[3] und von Benedict XII. gemissbilligt[4].

[1] Ueber die Thnetopsychiten s. oben S. 177. Ueber den Seelenschlaf (den schon Tertull. verwarf) ebend. S. 179.

[2] Die ihm zur Last gelegten Worte (in einer Predigt am 1. Advent 1331) drücken keineswegs bestimmt die Idee eines Seelenschlafes aus, sondern lauten allgemeiner dahin, quod animæ decedentium in gratia non videant Deum per essentiam, nec sint perfecte beatæ, nisi post resumtionem corporis — eine Meinung, welche sogar genau mit den ältern Lehrern übereinstimmte. Vgl. oben S. 178. Vom 5. Jahrhundert an wurde sie aber aufgegeben und 1240 bereits von der Pariser Universität verdammt (*d'Argentré*, collectio judiciorum de novis erroribus, I, 186). *Gieseler*, KG. 4. Aufl. II, S. 59 ff.

[3] S. *d'Argentré* a. a. O. I, p. 316 ss. *Bulæus* T. IV, p. 235. *Gieseler* a. a. O. *Münscher v. Cölln* S. 312.

[4] Unterm 29. Jan. 1336 (bei *Raynald* ad h. a. not. 3; *Gieseler* und *Münscher v. C.* a. a. O.). Ueber den vorgeblichen Widerruf Johanns XXII. selbst s. *Gieseler* ebend. — Ueber ein Gemälde, den Zustand der abgeschiedenen Seelen darstellend, s. *Quandt*, Reise ins mittägliche Frankreich S. 149 ff.

§. 208.

Topographie.

(Himmel, Hölle und Zwischenzustände.)

Sowohl die lichten Regionen des Himmels als die dunkeln der Hölle suchte die Scholastik in ihren Kreis zu ziehen. So theilte man den Himmel in drei Theile: den sichtbaren (das Firmament); den spiritualen, in welchem die Engel und die Heiligen wohnen; und den intellectuellen, worin die Seligen das Anschauen des dreieinigen Gottes geniessen[1]. Auch die Hölle hatte ihre verschiedenen Departemente (receptacula)[2]: 1. die eigentliche Hölle, worin die Teufel hausen, der Sitz der Verdammten[3]; 2. jene unterweltlichen Räume, die als Mittelzustände zwischen Himmel und Hölle zu betrachten sind, und die wieder zerfallen: *a)* in das der Hölle zunächst liegende Fegfeuer[4], *b)* in den limbus infantum (puerorum), in welchem die vor der Taufe gestorbenen Kinder sich befinden[5], *c)* in den limbus patrum, den Aufenthalt der frommen Väter der Vorzeit, wohin Christus hinabstieg, den gefangenen Geistern die Erlösung anzukündigen. Man nannte diesen Limbus auch den Schooss Abrahams, über dessen nachbarschaftliches Verhältniss zu Himmel und Hölle es verschiedene Meinungen gab[6]. Die dem Innern zugewandten Mystiker erhoben sich diesen Bestimmungen gegenüber zu einer geistigern Deutung, und fassten das als innere Zustände, was jene als Oertlichkeiten fixirten[7].

[1] Elucidar. c. 3. Dahin versetzte man auch das Paradies. Vgl. c. 50 nd Note 7.

[2] *Petr. Lombard.* lib. IV, dist. 45 A. *Thomas Aqu.* qu. 69, art. 1 ss. *ramer* VII, S. 771—773.

[3] Elucidar. c. 62: *D.* Quid est infernus? vel ubi? *M.* Duo sunt inrni, superior et inferior. Superior infima pars hujus mundi, quæ plena st pœnis, nam hic exundat nimius æstus, magnum frigus etc. Inferior ero est locus spiritualis, ubi ignis inextinguibilis ... qui sub terra diciır esse, ut, sicut corpora peccantium terra cooperiuntur, ita animæ pecıntium sub terra in inferno sepeliantur*).

[4] S. oben §. 204.

[5] Nach *Thomas Aqu.* qu. 69, art. 6 unterscheidet sich der limbus pueorum von dem limbus patrum secundum qualitatem præmii vel pœnæ, eil die vor der Taufe gestorbenen Kinder keine Hoffnung auf das ewige eil haben, wie die Väter sie hatten vor der Ankunft Christi; und was en Ort (situs) betrifft, so ist es wahrscheinlich, dass der Kinderbehälter och etwas näher der Hölle zu liegt. Doch werden auch wieder von ndern beide identificirt. So vom Bruder *Berthold* (bei *Kling* S. 443): Wenn eure Kinder ohne Taufe bleiben oder nicht recht getauft werden, o kommen sie nie zu den himmlischen Freuden. Sie fahren mit den uden- und Heidenkindern, die vom Unglauben noch nicht wissen, in den imbus, wohin die Altväter fuhren. Da haben sie keine Pein, nur die larter des Schadens, dass sie nicht ins Himmelreich kommen.» Vgl. . 240. Die getauften Kinder fahren dagegen auf dem kleinen Wagen Gestirn des kleinen Bären) *sogleich* ins Himmelreich (Paradies). Ist aber as Kind unordentlich getauft worden, so bricht eins der Räder, und das ind geht verloren, siehe ebendas. S. 169. 170.

[6] Darüber weitläufig *Thomas Aqu.* a. a. O. art. 4. Er unterscheidet en Zustand *vor* und *nach* der Ankunft Christi. Quia ante Christi advenım Sanctorum requies habebat defectum requiei adjunctum, dicebatur lem infernus et sinus Abrahæ, unde ibi non videbatur Deus. Sed quia ost Christi adventum Sanctorum requies est completa, cum Deum vieant, talis requies dicitur sinus Abrahæ, et nullo modo infernus. Et ad unc sinum Abrahæ ecclesia orat fideles perduci. Vgl. Elucidar. 64: *D.* ı quo inferno erant justi ante adventum Christi? *M.* In superiori, in uodam loco juncto inferiori, in quo poterant alterutrum conspicere. Qui rant ibi, quamvis carerent supplicio, videbatur eis esse in inferno, cum ssent separati a regno. Illis autem, qui erant in inferiori inferno, videatur, quod illi, qui erant in illo inferno juncto inferiori, erant in refrierio paradisi, unde et dives rogabat a Lazaro, guttam super se stillari.). Quam pœnam habebant illi, qui erant in illo inferno juncto inferiori? f. Quasdam tenebras tantum, unde dicitur: «*Habitantibus in regione*

*) Im Deutschen hatte anfänglich der Name «Hölle» die weitere Bedeutung der Unterwelt (daher auch noch im Symbol: «hinabgefahren zur Höllen»). Erst später (sicher vom 13. Jahrhundert an) bezeichnete das Wort den Ort der Qual, vgl. *Grimms* deutsche Mythol. S. 462. — «*An die Stelle der altheidnischen bleichen und düstern Hölle setzten die Christen einen mit Flammen und Pech erfüllten Pfuhl, worin die Seelen der Verdammten ewig brennen, zugleich pechschwarz und glutherhellt.*» *Grimm* a. a. O. S. 464. Ueber Vermischung christlicher und heidnischer Vorstellungen ebend. S. 465.

umbræ mortis, lux orta est eis.» Quidam ex eis erant in quibusdam pœnis. Venit ergo Dominus ad infernum superiorem nascendo, ut redimeret captivos a tyranno, ut dicitur: «*Dices his, qui vincti sunt: Exite, et his qui in tenebris sunt: Relevamini.*» Vinctos vocat, qui erant in pœnis, alios vero in tenebris, quos omnes absolvit et in gloriam duxit rex gloriæ. Vgl. *Dante,* Hölle 4 vgl. 31 ff.

[7] Schon der Verf. des Elucidar. sagt c. 59: Paradisus non est locus corporalis, quia spiritus non habitant in locis; sed est spiritualis mansio beatorum, quam æterna sapientia perfecit in initio, et est in intellectuali cœlo [vgl. Note 1], ubi ipsa divinitas, qualis est, ab eis facie ad faciem contuetur. — Noch geistiger *Tauler* in der Charfreitagspredigt (Predd. I, S. 291. 392): . . . . Christus gab dem Schächer «sich selbst zu beschauen, sein göttliches Antlitz und Wesen, welches das wahre lebendige Paradies aller Freude ist. . . . Wer Gottes Glorie sieht, das ist das Paradies» *).

§. 209.

Jenseitiges Schicksal der Seligen und der Verdammten.

In den Bildern des Himmels und der Hölle spiegelte sich auch der Zeitgeist und die Bildungsstufe wieder, auf der die Einzelnen standen. *Johann Scotus Erigena* lässt den persönlichen Menschengeist aufgehen in Gott, womit er jedoch den Gedanken an selbstbewusste Fortdauer vereinbar hält[1]. Weiter gingen die pantheistischen Secten des Mittelalters in Vernichtung der Persönlichkeit und Leugnung des jenseitigen Lebens[2]. Die Scholastiker, deren Hauptseligkeit schon in dieser Welt in der Feinheit der Distinctionen bestand, setzten auch die Seligkeit des Himmels vor allem in eine geschärfte Intelligenz, wobei dem *Duns Scotus* unter anderm die Frage wichtig war, ob die Seligen auch die Quidditäten der Dinge erkennen? u. s. w.[3]. Auch die paradiesischen Genüsse feinerer Sinnlichkeit wurden nicht ganz ausgeschlossen, wenn gleich unter dem Vorbehalte, dass die höchsten und eigentlichen Freuden des Himmelreichs vorzüglich in der Gemeinschaft mit Gott und der Heiligen unter sich bestehe[4]. *Thomas von Aquino* nimmt verschiedene Gaben (dotes) der Seligkeit an. Neben der corona aurea, der alle Seligen theilhaft werden, giebt es auch noch *aureolæ* für die Märtyrer und Heiligen, für Mönche und Nonnen[5]. Auch die Mystiker malten sich in heitern Farben das Jenseits aus[6]. Besonders aber war das

---

*) Ueber das Verhältniss der vulgären christlichen Paradiesesvorstellungen zu den frühern heidnischen (der Walhalla) s. *Grimm,* deutsche Mythol. S. 475.

Zeitalter erfinderisch im Ausdenken ingeniöser Höllenstrafen, wozu die abgefeimte Criminalistik der Inquisition die geeignetsten Farben leihen konnte[7]. Die Qual der Verdammten besteht (nach *Thomas von Aquino*) in einer nutzlosen Reue[8]. Sie können sich weder bekehren, noch auch schlimmer werden[9]. Sie hassen Gott und verwünschen den Stand der Seligen[10]. Diese aber lassen selbst durch kein Mitleiden in dem Genusse ihrer Seligkeit sich stören[11]. Abweichend von der populären Vorstellung setzte *Johann Scotus Erigena* die Verdammniss hauptsächlich in das Bewusstsein der Sünde selbst und ihrer Ohnmacht[12]. Auch *Meister Eckart* fasste sie als geistige Nichtigkeit[13]; woraus dann freilich die Begharden die voreilige Folgerung zu ziehen wussten, dass es mit der Hölle nichts sei[14].

[1] De div. nat. V, 8 p. 232: Prima igitur humanæ naturæ reversio est, quando corpus solvitur et in quatuor elementa sensibilis mundi, ex quibus compositum est, revocatur. Secunda in resurrectione implebitur, quando unusquisque suum proprium corpus ex communione quatuor elementorum recipiet. Tertia, quando corpus in spiritum mutabitur. Quarta, quando spiritus et, ut apertius dicam, tota hominis natura in primordiales causas revertetur, quæ sunt semper et incommutabiliter in Deo. Quinta, quando ipsa natura cum suis causis movebitur in Deum, sicut aër movetur in lucem. Erit enim Deus omnia in omnibus: quando nihil erit nisi solus Deus. . . . Mutatio itaque humanæ naturæ in Deum, non in substantiæ interitu æstimanda est, sed in pristinum statum, quem prævaricando perdiderat, mirabilis atque ineffabilis reversio. Pag. 234: . . . . Inferiora vero a superioribus naturaliter attrahuntur et absorbentur, non ut non sint, sed ut in eis plus salventur et subsistant et unum sint. Nam neque aër suam perdit substantiam, cum totus in solare lumen convertitur: in tantum, ut nihil in eo appareat nisi lux, cum aliud sit lux, aliud aër; lux tamen prævalet in aëre, ut sola videatur esse. Ferrum aut aliud aliquod metallum in igne liquefactum, in ignem converti videtur, ut ignis purus videatur esse, salva metalli substantia permanente. Eadem ratione existimo corporalem substantiam in animam esse transituram: non ut pereat quod sit, sed ut in meliori essentia salva sit. Similiter de ipsa anima intelligendum, quod ita in intellectum movebitur, ut in eo pulcrior Deoque similior conservetur. Nec aliter dixerim de transitu, ut non adhuc dicam omnium, sed rationabilium substantiarum in Deum, in quo cuncta finem positura sunt et unum erunt. — Wie die vielen einzelnen Lichter (z. B. in einer Kirche) in *Ein Lichtmeer* verschwimmen, und doch jedes einzelne Licht herausgenommen werden kann, als ein Einzelnes aus dem Ganzen; wie die Stimmen zu *Einem* Tonganzen sich verschmelzen, ohne sich in eine unförmliche Tonmasse zu verwirren: so denkt sich Scotus das Verhältniss der Seelen zu Gott. Vgl. Cap. 12 u. 13, p. 236.

[2] So lehrte *Amalrich von Bena:* Wer die Kenntniss Gottes habe, habe das Paradies *in* sich, wer aber eine Todsünde begangen, die Hölle, eben wie Einer einen faulen Zahn im Munde habe (*Engelhardt*, Abh. S. 255). Von seinen Anhängern heisst es: Item semetipsos jam resuscitatos asserebant, fidem et spem ab eorum cordibus excludebant, se soli scientiæ mentientes subjacere (ebend. S. 259). Vgl. S. 260: Dixit etiam (Amalricus), quod Deus ideo dicitur finis omnium, quia omnia reversura sunt in ipsum, ut in Deo immutabiliter quiescant, et unum individuum atque incommutabile in eo permanebunt; et sicut alterius naturæ non est Abraham, alterius Isaac, sed unius atque ejusdem, sic dixit omnia esse unum et omnia esse Deum. Dasselbe lehrten die Beguinen. Vgl. §. 204, Note 2.

[3] *Joh. Scot. Erigena* V, c. 31 ss. — *Petr. Lomb.* lib. IV, dist. 49 A: Habere ergo vitam est *videre* vitam, *cognoscere* Deum in specie (nach Joh. 17). — Elucid. c. 79: His (beatis) Salomonis sapientia esset magna insipientia. Porro ipsi omni sapientia affluunt, omnem scientiam de ipso fonte sapientiæ Dei hauriunt. Omnia quippe præterita, præsentia, et si qua futura sunt, perfecte sciunt. Omnium omnino hominum, sive in cœlo, sive in inferno, nomina, genera, opera bona vel mala unquam ab eis gesta norunt, et nihil est quod eos lateat, cum in sole justitiæ pariter videant omnia. — *Thom. Aqu.* qu. 92, art. 1. 2. 3. — *Duns Scotus* (bei *Cramer* VII, S. 786. 787).

[4] Elucid. c. 77: Salomonis deliciæ essent eis miseriæ. O qualis est justorum voluptas, quibus ipse Deus fons omnium bonorum est insatiabilis satians satietas. Duæ sunt beatitudines, una minor Paradisi, altera major cœlestis regni. (Wir haben davon keine Vorstellung, sondern können nur negativ aus der Vorstellung des Schmerzes heraus auf die der Freude schliessen.) .... Sicut ferrum alicujus capiti si esset infixum et sic candens per omnia membra transiret, sicut ille dolorem haberet, ita ipsi per contrarium modum in omnibus membris suis interius et exterius voluptatem habent. .... O qualem voluptatem visus ipsi habebunt, qui ita clausis sicut apertis oculis videbunt. . . . O qualis voluptas auditus illorum, quibus incessanter sonabunt harmoniæ cœlorum et concentus Angelorum, dulcisona organa omnium Sanctorum. Olfactio qualis, ubi suavissimum odorem de ipso suavitatis fonte haurient, et odorem de Angelis et omnibus Sanctis percipient. Eia qualis voluptas gustus, ubi epulantur et exultant in conspectu Dei, et, cum apparuerit gloria Dei, saturabuntur et ab ubertate domus ejus inebriabuntur (Ps. 76. Ps. 16. Ps. 35). Voluptas tactus qualis, ubi omnia aspera et dura aberunt, et omnia blanda et suavia arridebunt. — Auch die Erinnerung an die begangenen, nun gesühnten Sünden wird den Genuss der Seligkeit nicht stören, Cap. 79. Ueber die Seligkeit der Gemeinschaft ebend.: Nihil plus cupient, quam habebunt, et nihil plus potest adjici gaudio eorum. Quod enim quisque in se non habuerit, in altero habebit, ut v. g. Petrus in Joanne gloriam habebit virginitatis, Joannes in Petro gloriam passionis. Et ita gloria uniuscujusque erit omnium, et gloria omnium uniuscujusque erit. . . O Deus, quale gaudium habebunt, qui Patrem in Filio, et Verbum in Patre, et Spiritus Sancti charitatem in utroque, sicuti est, facie ad faciem semper videbunt. Gaudium habebunt de consortio Angelorum, gaudium de contubernio omnium Sanctorum.

[5] Nach *Thomas von Aquino* qu. 95, art. 2 findet zwischen *beatitudo* und *dos* folgender Unterschied statt: Dos datur sine meritis, sed beatitudo non datur, sed redditur pro meritis. Præterea: beatitudo est una tantum, dotes vero sunt plures. Præterea: beatitudo inest homini secundum id quod est potissimum in eo, sed dos etiam in corpore ponitur. — Es giebt (nach art. 5) drei dotes: visio, quæ fidei, comprehensio, quæ spei, fruitio, quæ charitati respondet. — Ueber das Verhältniss der besondern aureolæ zur corona (aurea), qu. 96, art. 1: Præmium essentiale hominis, quod est ejus beatitudo, consistit in perfecta conjunctione animæ ad Deum, in quantum eo perfecte fruitur, ut viso et amato perfecte: hoc autem præmium metaphorice corona dicitur vel aurea; tum ex parte meriti, quod cum quadam pugna agitur, tum etiam ex parte præmii, per quod homo efficitur quodammodo divinitatis particeps, et per consequens regiæ potestatis.... Significat etiam corona perfectionem quandam ratione figuræ circularis, ut ex hoc etiam competat perfectioni beatorum. Sed quia nihil potest superaddi essentiali, quin sit eo minus: ideo superadditum præmium aureola nominatur. Huic autem essentiali præmio, quod aurea dicitur, aliquid superadditur dupliciter. Uno modo ex conditione naturæ ejus, qui præmiatur, sicut supra beatitudinem animæ gloria corporis adjungitur, unde et ipsa gloria corporis interdum aureola nominatur.... Alio modo ex ratione operis meritorii etc. Ebenso wird art. 2 aureola von fructus unterschieden: Fructus consistit in gaudio habito de dispositione ipsius operantis, aureola in gaudio perfectionis operum (also das eine die subjective, das andere die objective Belohnung.) Vgl. die folgenden Artikel.

[6] *Suso*, von der unmässigen Freude des Himmelreichs (bei *Diepenbrock* S. 203 ff.; *Wackernagels* Lesebuch I, Spalte 881 ff.): «Nun mache dich auf mit mir: ich will dich führen in Betrachtung, und will dich einen fernen Blick thun lassen nach einer groben Gleichniss. Sieh ob dem neunten Himmel, der unzählige mal mehr denn hunderttausendmal weiter ist denn alles Erdreich, da ist erst ein anderer Himmel oben, der da heisst Cœlum empyreum, der feurige Himmel, also geheissen nicht von dem Feuer, sondern von der unmässigen durchglühenden Klarheit, die er an seiner Natur hat, unbeweglich und unwandelbar: und das ist der herrliche Hof, in dem das himmlische Heer wohnet, in dem mich mit einander lobet das Mettengestirn und jubiliren alle Gotteskinder. Da stehen die ewigen Stühle, umgeben mit unbegreiflichem Lichte, von denen die bösen Geister verstossen wurden, darein die Auserwählten gehören. Siehe, die wonnigliche Stadt glänzet hie von durchschlagenem Golde, sie leuchtet hie von edeln Margarithen, durchlegt mit edelm Gestein, durchklärt als ein Krystall, wiederscheinend von rothen Rosen, weissen Lilien und allerlei lebendigen Blumen. Nun luge selber auf die schöne himmlische Haide. Eia! hier ganze Sommerwonne, hier des lichten Maien Aue, hier das rechte Freudenthal, hier sieht man fröhliche Augenblicke von Lieb zu Lieb gehen, hier Harfen, Geigen, hier Singen, Springen, Tanzen, Reihen und ganzer Freuden immer pflegen; hier Wunsches Gewalt, hier Lieb ohne Leid in immerwährender Sicherheit. Nun lug um dich die unzählige Menge, wie sie aus dem lebendigen ausklingenden Brunnen trinken nach aller ihrer Herzensbegierde; lug, wie sie den lautern klaren Spiegel der blossen Gottheit anstarren, in dem ihnen alle Dinge kund und offenbar sind. Verstiehl dich noch fürbass, und lug, wie die süsse

Königin des himmlischen Landes, die du so herzinniglich minnest, mit Würdigkeit und Freuden obschwebet allem himmlischen Heere, geneiget von Zartheit auf ihre Geminnten, umgeben mit den Blumen der Rosen und den Lilien convallium. Sieh, wie ihre wonnigliche Schönheit Wonne und Freude giebt und Wunder allem himmlischen Heere u. s. w. ... wie die lichten Cherubim und ihre Gesellschaft einen lichten Einfluss und Ausfluss haben meines ewigen unbegreiflichen Lichtes, wie die hohen Thronen und Schaaren ein süsses Ruhen haben in mir und ich in ihnen.... wie meine auserwählten Jünger und meine allerliebsten Freunde sitzen in so grosser Ruhe und Ehre auf den ehrwürdigen Richtstühlen, wie die Märtyrer scheinen in ihren rosenrothen Kleidern, die Beichtiger leuchten in ihrer grünenden Schönheit, wie die zarten Jungfrauen glänzen in englischer Lauterkeit, wie alles himmlische Heer hinfleusst in göttlicher Süssigkeit! Eia, wie eine Gesellschaft, wie ein fröhliches Land!» — Doch dies alles ist dem Suso nur ein Bild. Die wahre Seligkeit, «der wesentliche Lohn», im Gegensatz des «zufallenden», besteht ihm in der Vereinigung mit Gott. S. 296: «Wesentlicher Lohn liegt in schaulicher Vereinigung der Seele mit der blossen Gottheit; denn eher ruhet sie nimmer, ehe sie geführt wird über alle ihre Kräfte und Mögenheit, und gewiesen wird in der Personen natürliche Wesenheit und in des Wesens natürliche Blossheit. Und in dem Gegenwurf findet sie denn Genüge und ewige Seligkeit, und je abgeschiedener, lediger der Ausgang, je freier der Aufgang, je näher der Eingang in die wilde Wüste und in den tiefen Abgrund der weislosen Gottheit, in den sie versenket, verschwemmet und vereinet werden, dass sie nichts anders wollen mögen, denn was Gott will, und dass sie dasselbe werden, was Gott ist, d. i. dass sie selig sind von Gnaden, als er selig ist von Natur.» So sehr indessen Suso die «Versunkenheit» des göttlichen Geistes in dem menschlichen hervorhebt, so dringt er doch auf Fortdauer des eigenen Bewusstseins: «In diser entsunkenheit so verget der geist, *und doch nit genzlich*; er gewinnet wol etliche eigenschaft der gotheit, mer er wirt doch naturlich got nit; daz ime geschiht, daz geschiht von gnaden, wan er ist ein iht, geschaffen uss niht, das eweklich belibet.» *Schmidt* S. 50 (*Diepenbrock* S. 227). Vgl. die dort angeführten Unterredungen Suso's mit dem «Wilden», welche zeigen, wie Eckarts Schüler in zwei Klassen sich trennten, von denen die eine die pantheistischen Consequenzen ihres Meisters adoptirte, die andere (wozu Suso gehörte) nicht.

[7] Elucidar. c. 80: Ecce, sicut isti amici Dei decore maximo illustrantur, ita illi maximo horrore deturpantur. Sicut isti summa agilitate sunt alleviati, ita illi summa pigritia prægravati. Sicut isti præcipuo robore solidati, ita illi sunt præcipua invaletudine debilitati. Sicut isti augusta libertate potiuntur, ita illi anxia servitute deprimuntur. Sicut isti immensa voluptate deliciantur, ita illi immensa miseria amaricantur. Sicut isti egregia sanitate vigent, ita illi infinita infirmitate deficient. Sicut isti de beata immortalitate triumphantes lætantur, ita illi de dolenda sua diuturnitate lamentantur. Sicut isti politi sunt splendore sapientiæ, ita illi obscurati sunt horrore insipientiæ. Si quid enim sciunt, ad augmentum doloris sciunt. Sicut istos dulcis amicitia copulat, ita illos amara inimicitia excruciat. Sicut isti concordem concordiam cum omni creatura habentes ab omni creatura glorificantur, ita illi cum omni creatura dis-

cordiam habentes ab omni creatura execrantur. Sicut isti summa potentia sublimantur, ita illi summa impotentia angustiantur .... Sicut isti ineffabili gaudio jubilantes, ita illi mœrore sine fine ejulantes etc. — Nach *Thom. Aqu.* qu. 97, art. 4 ist in der Hölle die äusserste Finsterniss; nur so viel wird Licht gelassen, um das zu sehen, was die Seelen quälen soll. Das Feuer ist (nach art. 5 und 6) ein wirkliches, materielles Feuer, nur in einigen Dingen vom irdischen Feuer (doch nicht specifisch) verschieden. Es ist unter der Erde u. s. w. — Ausgeführte Schilderung der Höllenqualen s. bei *Dante*.

[8] *Thom. Aqu.* qu. 98, art. 2: Pœnitere de peccato contingit dupliciter: uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem de peccato pœnitet, qui peccatum, in quantum est peccatum, abominatur. Per accidens vero, qui illud odit, ratione alicujus adjuncti, utpote pœnæ vel alicujus hujusmodi. Mali igitur non pœnitebunt, per se loquendo, de peccatis, quia voluntas malitiæ peccati in eis remanet: pœnitebunt autem per accidens, in quantum affligentur de pœna, quam pro peccato sustinent. (Also eine attritio sine contritione?)

[9] A. a. O. art. 6: Post diem judicii erit ultima consummatio bonorum et malorum, ita quod nihil erit addendum ulterius de bono vel de malo. Vgl. *Lombard.* lib. IV, dist. 50 A.

[10] Elucid. c. 80: Odium enim Dei habent .... odium habent Angelorum .... odium habent omnium Sanctorum .... odium a novo cœlo et a nova terra et ab omni creatura habent. Vgl. *Thom. Aqu.* a. a. O. art. 4: Tanta erit invidia in damnatis, quod etiam propinquorum gloriæ invidebunt, cum ipsi sint in summa miseria.... Sed tamen minus invident propinquis quam aliis, et major esset eorum pœna, si omnes propinqui damnarentur et alii salvarentur, quam si aliqui de suis propinquis salvarentur. (Beispiel des Lazarus.) Vgl. art. 5 in Beziehung auf den Hass gegen Gott. Gott kann zwar an sich nicht gehasst werden, aber wohl ratione effectuum.

[11] *Lombard.* lib. IV, dist. 50 G. *Thom. Aqu.* qu. 94, art. 2. 3. Uebrigens sehen sie die Leiden der Verdammten mit an, während sie von diesen nicht können gesehen werden. *Lomb.* a. a. O. litt. E. *Thom. Aqu.* qu. 98, art. 9.

[12] De div. nat. V, 29 p. 265: Diversas suppliciorum formas non localiter in quadam parte, veluti toto hujus visibilis creaturæ, et ut simpliciter dicam, neque intra diversitatem totius naturæ a Deo conditæ futuras esse credimus, et neque nunc esse, et nusquam et nunquam, sed in malarum voluntatum corruptarumque conscientiarum perversis motibus, tardaque pœnitentia et infructuosa, inque perversæ potestatis omnimoda subversione, sive humana sive angelica creatura. Vgl. c. 36 p. 288, c. 37 p. 294 u. and. Stellen mehr. *Frommüller* in der Tüb. Zeitschr. 1830, 1 S. 84 ff.*). — Auch *Guibert v. Nogent* dachte ähnlich: de pignoribus Sanctorum (in Opp. ed. *d'Achery*, Par. 1651. fol.), lib. IV, c. 14 p. 363 (*Münscher v. Cölln* S. 96. 98).

---

*) An andern Stellen redet indessen *Erigena* auch wieder vom körperlichen Feuer, und macht die Möglichkeit von einer beständigen Ausdauer in demselben anschaulich an der Natur des Asbests und des Salamanders, de præd. 17, 7. 19, 1. 4. *Ritter* VII, S. 282.

[13] Es ist ein frag, was in der hell brenn. Die meister sprechen gemeinlich, das thu eigner will. Aber ich sprich werlich, das *Nicht* in der helle brinnet. Und desz merckent ein gleichnisz. Man nem ein brinnenden Kolen, und leg jn uff mein hand: spreche ich, das der Kol mein hand brent, so thet ich jm gar unrecht. Sol aber ich eigenlich sprechen was mich brenn, das thut das *Nicht*, wann der Kol etwas inn hat, desz mein hand nit hat. Sehent, das selb *Nicht* brennt mich. Hett aber meyn hand in sich alles, das der Kol ist und geleisten mag, so het sy feurs natur zumal. Der denn nem alles das feuer ye gebrante, unnd es uff mein hand schütte, das möchte mich nit gepeynigen. Zu gleicherweiss also sprich ich, wann gott und alle die, die in dem angesicht gottes seind, noch rechter seligkeit etwas innhaben, das die nit hant, die von got gesundert seind, dasselb *Nicht* allein piniget die selen mer, die in der helle seind, denn eigen will oder kein feur. (Predigt auf den 4. Sonnt. nach Trin. bei *Schmidt*, Studien und Kritiken 1839, S. 722).

[14] Wenn nicht der Bischof von Strassburg (bei *Mosh.* p. 257) die Behauptung, quod non est infernus nec purgatorium (vgl. §. 206, Note 9), aus Missverstand ihnen angedichtet hat, wie *Schmidt* a. a. O. vermuthet. Ebenso sollen sie gelehrt haben: quod nullus damnabitur nec Judæus, nec Sarazenus, quia, mortuo corpore, spiritus redibit ad Dominum.

§. 210.

Ewigkeit der Höllenstrafen. Wiederbringung aller Dinge.

Die origenistische Idee von einer Wiederbringung aller Dinge wagte *Johannes Scotus Erigena*, gestützt auf die Allgemeinheit der Erlösung, anzudeuten, ohne darum die Ewigkeit der Höllenstrafen zu leugnen[1]. Diese Idee fand bei mystischen Secten Anklang[2]. Die katholische Kirche aber blieb einfach bei der Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen[3], wie solches die bündige *Dante*sche Ueberschrift zur Hölle aufweist[4]; und auch die rechtgläubigen Mystiker versenkten sich mit dem unendlichen Schmerze einer gesteigerten Phantasie in dieses Immer und Immer[5].

[1] Die Ewigkeit der Höllenstrafen behauptet Erigena mit Augustin, de div. nat. V, 31 p. 270. Aber (sagt er) p. 272: Aliud est omnem malitiam generaliter in omni humana natura penitus aboleri, aliud phantasias ejus, malitiæ dico, in propria conscientia eorum, quos in hac vita vitiaverat, semper servari, eoque modo semper puniri. Vgl. V, 26 p. 255. 256. V, 27 p. 260: Divina siquidem bonitas consumet malitiam, æterna vita absorbet mortem, beatitudo miseriam .... nisi forte adhuc ambigis dominum Jesum humanæ naturæ acceptorem et salvatorem non totam ipsam, sed quantulamcunque partem ejus accepisse et salvasse. *Frommüller* a. a. O. S. 86. 87.

[2] Vgl. den vor. §. Note 14, und den über den Chiliasmus, §. 202.

[3] *Thom. Aqu.* qu. 99.

[4] Gesang III, Vs. 9: «Lasst, die ihr eingeht, jede Hoffnung fahren.»

[5] *Suso* (Büchl. von der Weish. Cap. XI: von immerwährendem Weh

der Hölle; bei *Diepenbrock* S. 289. 290; bei *Wackernagel* Sp. 879): «Ach Jammer und Noth, es muss doch immer währen. O Immer und Immer, was bist du? O Ende ohn' alles Ende! O Sterben ob allem Sterben, alle Stunde sterben und doch nimmer ersterben mögen! O Vater und Mutter und alles Lieb mit einander! Gott gnade euch immer und immer! denn wir sehen euch zu keinem Lieb nimmermehr; wir müssen doch immer von euch geschieden sein! O Scheiden, o immerwährendes Scheiden, wie thust du so weh! O Händeringen, o Griesgramen, Seufzen und Weinen, o immer Heulen und Rufen, und doch nimmer erhört werden!.... Wir begehrten (sagen die Verdammten) nichts anderes, denn wäre ein Mühlstein so breit als alles Erdreich, und um sich so gross, dass er den Himmel allenthalben berührte, und käme ein kleines Vöglein je über hunderttausend Jahre, und bisse ab dem Stein so gross, als der zehnte Theil ist eines Hirskörnleins, und aber über hunderttausend Jahre so viel, also dass es in zehnhunderttausend Jahren so viel ab dem Stein klaubte, als gross ein Hirskörnlein ist: wir Armen begehrten nichts anderes, denn, so des Steines ein Ende wäre, dass auch dann unsere Marter ein Ende hätte; und das mag nicht sein!»

Vierte Periode.

Von der Reformation bis zum Aufblühen der Leibnitz-Wolfischen Philosophie in Deutschland, von 1517 bis um 1720.

Die Zeit der polemisch-kirchlichen Symbolik, oder der confessionellen Gegensätze.

A. Allgemeine Dogmengeschichte der vierten Periode.

§. 211.

Einleitung.

Ueber die Quellen und Werke zur Reformationsgeschichte vgl. *Hase* §. 315 ff. *Giesler* III, 1 S. 1 ff.

Die Kirchenverbesserung des 16. Jahrhunderts war ebensowenig eine blos wissenschaftliche Dogmencorrection, als eine vom dogmatischen Grunde getrennte, blos auf die äusserlichen Lebensverhältnisse (auf Verfassung und Cultus) gerichtete Revolution: sie war *eine allseitig kirchliche Reformation auf dem Grunde des neuerwachten evangelischen Glaubens in seinen praktisch-sittlichen Beziehungen.* So wenig nun das Urchristenthum seinen Bekennern eine fertige Dogmatik bot, ebensowenig dachten die Wiederhersteller des reinen biblischen Christenthums in erster Linie an ein in sich abgeschlossenes System. Das Herz und die That des Herzens ging voran, und erst allmählig folgte die wissenschaftliche Verständigung. So wurde der aus sittlichem Antriebe hervorgegangene Widerspruch Luthers gegen Tezel, der sich zuerst in dem Anschlage der Thesen (31. October 1517) kund gab, und der gleichzeitige Eifer Zwingli's gegen die Missbräuche der Kirche und die Gebrechen der Zeit, das Signal zum weitern Kampfe. Durch den Angriff auf die Theorie des Ablasses wurde das scholastische Dogmensystem in seinem innersten Grunde er-

schüttert, und von da aus griff die Opposition gegen alles Schriftwidrige, das in die Kirche und die Kirchenlehre eingedrungen, von selbst weiter um sich, freilich mit grösserer oder geringer Consequenz.

«*Principienfragen lagen überhaupt nicht im Geist und Gedanken jener Zeit.*» *Baumg.-Crus.* Comp. I, S. 326. «*So wenig als gemeiner Ordensneid, ebensowenig trieb gelehrte Eitelkeit, ja irgendwelches auch noch so edle Interesse des blos theoretischen Geistes Luthern auf die Bahn des Reformators. Luther wurde Reformator, weil er im Beichtstuhl den geistlichen Nothstand des Volkes kennen gelernt hatte.... Es war ein herzliches Erbarmen mit den Einfältigen und Schlichten, die er der Priesterwillkür preisgegeben und um die höchsten Lebensgüter betrogen sah.*» Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen, Frankf. 1847. S. 15.

§. 212.

Die Principien des Protestantismus.

* *M. Göbel*, die religiöse Eigenthümlichkeit der lutherischen und der reformirten Kirche, Bonn 1837. * *D. Schenkel*, das Wesen des Protestantismus aus den Quellen des Reformationszeitalters dargestellt. Schaffh. 1846—1852. 3 Bde. *Derselbe*: das Princip des Protestantismus, mit besonderer Berücksichtigung der neuesten hierüber geführten Verhandlungen. Schaffh. 1852. *J. H. Merle d'Aubigné*, Luther u. Calvin, oder die lutherische u. reformirte Kirche in ihrer Verschiedenheit und wesentl. Einheit. (Deutsch von *P. E. Gottheil.*) Baireuth 1849. *F. Baur*, kritische Studien über das Wesen des Protestantismus (Zellers Jahrbb. 1847, S. 506 ff.). Vgl. die Litt. zu den folgenden §§.

Von den eigenen Erfahrungen des Herzens und des Lebens aus gelangte Luther auf das *materielle* Princip des Protestantismus, die Rechtfertigung durch den Glauben, aus dem die ganze übrige Entwicklung des protestantischen Lehrbegriffs zu begreifen ist. Mit diesem hängt zusammen das sich Losreissen von der Autorität der Kirche und die Unterwerfung unter die Autorität der *Schrift*, oder das *formelle* Princip. Beide gehören zusammen[1]; und wenn auch die Beobachtung, dass die durch Luther angeregte und geleitete Reformation in Deutschland sich überwiegend an das erste, die zwingli'sche (später calvinische, reformirte) in der Schweiz sich überwiegend an das zweite Princip anschloss, bedingungsweise ihre Richtigkeit hat[2], so kann doch die Verschiedenheit der beiden, innerhalb des Protestantismus entstandenen Richtungen nicht hinreichend aus diesem verschiedenen Verhältniss erklärt werden[3].

[1] Vgl. *A. Schweizer*, Glaubenslehre der evang.-ref. Kirche, Zürich 1844. Bd. I, S. 3. *Baur*, Lehrb. S. 198 ff.

[2] *M. Göbel* a. a. O. Vgl. *Ullmann*, theolog. Stud. und Krit. 1843, S. 756 ff.

[3] *Schweizer* a. a. O. S. 35. 38. 40 ff. *Schenkel* a. a. O. Bd. I, S. 11. *Ebrard,* Lehre vom Abendmahl II, S. 25 ff. — Der Unterschied beider Richtungen ist auch dahin gefasst worden, dass die eine (die lutherische) überwiegend den Judaismus, die andere (die reformirte) überwiegend den Paganismus der alten Kirche bekämpft habe, vgl. *Herzog* in Tholucks litter. Anzeiger 1833, Nr. 54 f.; *Schweizer* a. a. O. S. 15. Doch lässt sich auch dies nicht unbedingt durchführen. Nach *Schweizer* a. a. O. soll das Eigenthümliche der reform. Richtung in dem Festhalten an der absoluten Gottesidee, im Festhalten gegen alle Creaturvergötterung bestehen, während der Schwerpunkt des Lutherthums auf dem anthropologischen Gebiet zu suchen wäre. Nach *Ebrard* a. a. O. S. 27 ist das materielle Princip der Rechtfertigung aus dem Glauben beiden gemeinsam, und der Unterschied besteht nur darin, dass Luther diese Rechtfertigung (subjectiv) im Gegensatz zu den Werken, Zwingli dieselbe (objectiv) im Gegensatz gegen menschliche Mittlerschaft und Versöhnung hervorhebt. — So viel ist gewiss, dass keine rein principielle Verschiedenheit zwischen lutherischer und zwingli'scher Reformation nachgewiesen werden kann, wohl aber ein verschiedenes Mischungsverhältniss der äussern und innern Bedingungen, unter denen die Principien sich feststellten und modificirten. Vgl. unten §. 219, Anm. 3.

§. 213.

Verhältniss der Dogmengeschichte dieser Periode zu der frühern. (Symbolik.)

Vgl. oben §. 4. §. 13. §. 16 (Anm. 9).

Bei dem Hervortreten dieser neuen, in den ganzen Entwicklungsgang der Kirche eingreifenden Verhältnisse, bei dem Zerfallen der bisherigen Christenheit in die zwei grossen Hälften des *Protestantismus* und des *Katholicismus*, bei der frühzeitig eingetretenen Spaltung des erstern in Lutheraner und Reformirte, und bei der noch immer andauernden Spaltung zwischen der römisch-katholischen und griechisch-orthodoxen Kirche, tritt für die Dogmengeschichte sofort die Nothwendigkeit ein, die dogmatische Entwicklung dieser grössern Kirchenparteien gesondert, jedoch in ihrem gegenseitigen Verhältniss zu einander zu betrachten, wobei noch überdies die Berücksichtigung auch derjenigen Religionsparteien gefordert werden muss, die in der gährenden Zeit auftauchten, ohne einer der genannten grössern Gemeinschaften sich anzuschliessen, vielmehr zu einer jeden derselben in Opposition traten, und auch wieder von einer jeden als häretisch betrachtet wurden. Und hier ist denn eben der Moment, wo der Fluss der Dogmengeschichte theilweise in die Symbolik sich ausbreitet.

I. Die lutherische Kirche.

§. 214.

Luther und Melanchthon.

J. *Planck*, Gesch. der Entstehung, Veränderung u. Bildung des prot. Lehrbegriffs bis zur Concordienformel, Lpz. 1791—1800. VII. *Ph. Marheineke*, Geschichte der deutschen Reform. bis 1555. Berl. 1831 ff. IV. *L. Ranke*, deutsche Geschichte im Zeitalter der Ref. Berlin 1839—1843. V. (Die Biographien Luthers von *Spieker, Jürgens, Pfizer, Gelzer* u. A. Vgl. die Litt. bei Hase u. Gieseler.) * *F. Galle*, Versuch einer Charakteristik Melanchthons als Theologen, und einer Entwicklung seines Lehrbegriffs, Halle 1840.

Während *Dr. Martin Luther* mehr durch seine grossartige persönliche Erscheinung und den heroischen Gang eines Schicksals[1], durch den Anschlag der Thesen[2], durch Predigten und Schrifterklärung[3], durch Disputationen und kühne Streitschriften[4], durch vielfache Briefe und Sendschreiben, Gutachten und Bedenken[5], durch den Umgang und Verkehr mit Leuten aus allen Ständen, durch kernhafte Lieder und Sprüche[6], vor allem auch durch Uebersetzung der h. Schrift ins Deutsche[7] der Reformator der deutschen Kirche κατ' ἐξοχήν, und eben dadurch der Reformator eines grossen Theils der Kirche überhaupt wurde, so blieb es dem gelehrtern und ruhigern *Mag. Philipp Melanchthon* vorbehalten, den gewaltigen Strom des neuerwachten Glaubenslebens in die wissenschaftlich begrenzte Bahn zu leiten. Von ihm haben wir ausser manchen andern schätzbaren theologischen Schriften das erste dogmatische Compendium der protestantischen Kirche (Loci communes s. theologici), welches die Grundlage zu weitern Bearbeitungen bildete[8].

[1] Geb. 10. Nov. 1483 zu Eisleben, 1507 Augustinermönch zu Erfurt, seit 1508 in Wittenberg, lehrt Philosophie und dann Theologie, reist 1510 nach Rom, wird 1512 Doctor der Theologie. — Anschlag der Thesen d. 31. Oct. 1517 — Citation nach Rom — Luther erscheint vor Cajetan in Augsburg Oct. 1518 — Unterredung mit Miltitz — Streit mit Eck, Wimpina u. a. — Leipziger Disputation Juni 1519 — L. wird 1520 in den Bann gethan — Verbrennung der Bulle und des päpstlichen Rechts Dec. 1520 — Reichstag zu Worms unter Kaiser Karl V. und Verantwortung L.'s daselbst (April 1521) — Achtserklärung gegen L. und Aufenthalt dess. auf der Wartburg (Mai 1521 bis März 1522) — L. tritt gegen die Zwickauer Propheten auf. — Weitere Verbreitung der Ref. in Deutschland von Wittenberg aus — Bauernkrieg, Sacramentsstreit, Luthers Verheirathung (1524—1525) — Kirchenvisitation 1527 — Augsb. Reichstag 1530 — Luther in Coburg — Zeit mannigfacher Leiden und Anfechtungen, † 18. Febr. 1546. — Ueber die Ausgaben seiner sämmtlichen Werke: die Wittenberger 12 deutsche Bde (1539—1559) und 7 latein. (1545—1558) — die Jenaer 8 deutsche Bde (1555—1558) und 4 latein.

(1556—1558), dazu 2 Suppl.-Bde von *Aurifaber*, Eisl. 1564. 1565 — die Altenburger 10 deutsche Bde (1661—1664) — die Leipziger 22 Bde (1729—1740) — die Hallische von *Walch* 24 Thle (1740—1753) s. *Gieseler* III, 1 S. 3, und *H. V. Rotermund*, Verzeichniss der verschiedenen Ausgaben der sämmtl. Schriften Luthers, Bremen 1813. 8. — Luther hat keine Dogmatik geschrieben, aber aus seinen Schriften haben Andere ein lutherisches System zusammengetragen. So *Heinr. Majus*, Prof. zu Giesen: Lutheri Theologia pura et sincera, ex viri divini scriptis universis, maxime tamen latinis, per omnes fidei articulos digesta et concinnata, Francof. ad M. 1709 (mit Suppl.). Aehnliche Arbeiten von *Timoth. Kirchner*, *Andr. Musculus*, *Theodos. Fabricius*, *Michael Neander* (Theologia Megalandri Lutheri, Eisl. 1587. 12), *Elias Veiel*, s. *Semler* Einl. zu Baumgartens Glaubensl. Bd. II, S. 146. *Heinrich*, Gesch. der Lehrarten u. s. w. S. 248.

[2] Mitgetheilt in *Löschers* Reformationsacten I, S. 438; *H. v. d. Hardt*, hist. reform. litt. P. IV, p. 16. Vgl. *Gieseler* a. a. O. S. 24, wo die hauptsächlichsten Thesen abgedruckt sind.

[3] Ueber deren verschiedene Sammlungen (Kirchen- und Hauspostill u. s. w.) s. *Lentz*, Gesch. der christl. Homiletik II, S. 22. 23. — Auch seine exegetischen Commentare (wie der über den Brief an die Galater 1535. 1538) geben Beiträge zur Dogmengeschichte.

[4] Ueber die einzelnen Streitschriften und die Acten gehaltener Disputationen s. die spec. DG.

[5] Briefe, Sendschreiben und Bedenken, herausgeg. von *de Wette*, 5 Bde. Berlin 1825—1828. (Vgl. zu Note 1 die bei de Wette vorangeschickte Zeittafel.)

[6] *Gebauer*, Luther als Kirchenliederdichter, Leipz. 1828 u. die Ausg. von *Winterfeld*, 1840. Die Sprüche sind grossentheils in den von *Aurifaber* herausgeg. Tischreden gesammelt, bedürfen aber der Sichtung.

[7] Auf der Wartburg begonnen und das N. T. 1522 vollendet; 1534 erschien zuerst die ganze Bibel verdeutscht bei Hans Lufft in Wittenb. (zu vgl. die Ausg. v. 1541 u. 1545). Ueber das Weitere s. *G. W. Panzer*, Entwurf einer vollständ. Geschichte der Bibelübersetzung Dr. M. Luthers, Nürnb. 1783. 8. und die übrigen Schriften über diesen Gegenstand von *Marheineke*, *Weidemann*, *Lücke*, *Schott*, *Grotefend*, *Mann* (Stuttg. 1835), *Gieseler* a. a. O. S. 109. 110.

[8] *Schwarzerd*, geb. d. 16. Febr. 1497 zu Bretten in der Pfalz, lehrt zu Wittenberg — Præceptor Germaniæ. — Aus seinen Vorträgen über den Brief Pauli an die Römer erwuchsen allmählig seine Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicæ, 1521 in 4. und in demselben Jahre in kl. 8., hernach bei seinem Leben über 60-, und überhaupt über 100mal aufgelegt. Sie wurden öfter überarbeitet, und führten vom J. 1550 an den Titel: Loci præcipui theologici. Vgl. *Herm. v. d. Hardt*, hist. reform. litter. P. IV, p. 30 ss. Neueste Ausgabe von **Augusti*, Lips. 1821. Luther (de servo arb.) nannte das Buch invictum libellum, non solum immortalitate, sed canone etiam ecclesiastico dignum; vgl. die Stelle aus den Tischreden bei *Galle* S. 20, u. *Strobel*, Litterargesch. von Ph. M. locis theologicis, Altdorf u. Nürnb. 1776. 8. Ueber andere dogmatische und polemische Schriften Melanchthons s. *Heinrich* S. 268 ff.; *Galle* a. a. O.; Corpus Reformatorum T. I—III.

§. 215.

Die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche.

(Vgl. die Litt. oben §. 13 und §. 16.)

Melanchthon war es denn auch, der als das auserwählte Organ der jungen protestantischen Gemeinde die zuvor in Gemeinschaft mit Luther und andern Theologen entworfenen Glaubenssätze derselben bündig, klar und so mild als möglich in ein Bekenntniss vereinigte, das von der feierlichen Uebergabe auf dem Reichstage zu Augsburg (1530) den Namen der *Augsburger Confession* führt[1]. An dieses erste symbolische Buch der lutherischen Kirche schloss sich, durch die Confutation der Gegner hervorgerufen[2], bald das zweite an, die *Apologie der Confession,* von demselben Verfasser, und zwar von ihm allein[3]. Späterhin, und schon kecker, trat Luther auf in den *Schmalkaldischen Artikeln* (1536. 1537)[4]. Damit war die Reihe der nach aussen gerichteten officiellen Wehr- und Schutzschriften so viel als geschlossen[5]. Um aber auch der protestantischen Kirche nach innenzu einen bestimmten dogmatischen Halt zu geben, wurden die beiden *Katechismen Luthers* als normgebende Lehrbücher in die Sammlung der öffentlichen Bekenntnissschriften mit aufgenommen[6]; und als endlich innerhalb der lutherischen Kirche selbst über die Grundlehren des Protestantismus vielfache und heftige Streitigkeiten entstanden waren[7], wurde zuletzt, nach mancherlei vergeblichen Friedensversuchen, die *Concordienformel* aufgestellt (1577), in welcher die innerhalb der evangelischen Kirche entstandenen Gegensätze berücksichtigt und so gut als möglich ausgeglichen wurden[8]. Alle diese Bücher wurden nun in einen symbolischen Kanon vereinigt (1580), der das *Concordienbuch* heisst, und auf welchen Kanon am Ende ebenso förmliche und feierliche Verpflichtungen stattfanden, als auf den der heiligen Schrift selbst[9].

[1] Confessio Augustana, auf der Grundlage der 17 Torgauer (Schwabacher) Artikel (im Auftrag des Churfürsten von Luther, Jonas, Bugenhagen und Melanchthon verfasst); deutsch u. lateinisch, Originalausg. 1530 bei G. Rhaw (neuer Abdr. von *Winer* 1825, von *Tittmann* 1830, *Twesten* 1840, 1850, *Francke* 1846). Sie besteht aus 28 Artikeln, wovon die 21 ersten die Hauptsätze des Glaubens (Articuli fidei præcipui) mit Beziehung auf die kath. Kirchenlehre, aber in gemässigtem Tone darstellen, die 7 letztern die abusus mutatos abhandeln. Ueber das Weitere (Litterarische) s. *Winer*, comparat. Darst. S. 13 (ält. Aufl.); *Gieseler* S. 243 ff. Manche

Specialitäten über deren Abfassung und die gehobene Stimmung der Confessoren bei *Rotermund*, Gesch. des Reichstags in Augsburg, Hannover 1829. Ueber das Kritische: *Weber*, Gesch. der Augsburg. Conf. Frankf. 1783. 1784. II. *Förstemann*, Urkundenbuch, Halle 1833. 1835. *A. G. Rudelbach*, histor.-krit. Einl. in die Augsb. Conf. Dresden 1841.

[2] Von einer Commission kath. Theologen (unter ihnen *Eck* u. *Faber*). Sie wurde deutsch am 3. Aug. 1530 auf dem Reichstag verlesen, jedoch den evangelischen Ständen nicht schriftlich mitgetheilt; erst später kam eine Abschrift dem Melanchthon in die Hände; abgedr. bei *Hase*, libri symb. p. LXXVI ss. (ält. Aufl.).

[3] Der erste Entwurf ward ohne Vorlage der gegnerischen Schrift aus dem Gedächtniss niedergeschrieben und den 22. Sept. 1530 dem Kaiser überreicht, dann (nachdem dem Melanchthon die Schrift zu Gesichte gekommen) wieder überarbeitet, und 1531 lat. und deutsch mit der Augsb. Conf. herausgegeben. Die Apologie folgt dem Gange der Confess., doch werden die Artikel auf 16 reducirt. «*Dem Gehalte nach nimmt dieses Werk unter den Symbolen der lutherischen Kirche ohne Widerrede den ersten Platz ein.*» *Winer* S. 15. Schon *Ernesti* nannte es «*ein rechtes Meisterstück in Ansehung der Art zu beweisen ex dictis Scripturæ, ex natura rerum und consensu patrum* etc.» neue theolog. Bibl. Bd. II, S. 413. — Ausg. von *Lücke*, lat. u. deutsch, Berl. 1818.

[4] Deutsch aufgesetzt, um auf dem von Paul III. ausgeschriebenen Concil (1536) überreicht zu werden, unterschrieben auf dem Convente zu Schmalkalden (daher ihr Name) im Febr. 1537, zuerst deutsch erschienen Wittenb. 1538 (neu edirt aus einer Heidelb. Handschrift von Dr. *Ph. Marheineke*, Berlin 1817. 4.). Das Werk zerfällt in 3 Abtheilungen: 1) de summis articulis divinæ majestatis; 2) de summis articulis, qui officium et opus Jesus Christi s. redemtionem nostram concernunt; 3) articuli, de quibus agere potuerimus cum doctis et prudentibus viris vel etiam inter nos ipsos (später angehängt eine Abh. Melanchthons: de potestate et primatu papæ). — Das Verhältniss des Polemischen zum Irenischen ist hier ein anderes, als in der Augsb. Conf. Hier überwiegt das erstere.

[5] Ueber den wohl zu beachtenden Unterschied von symb. Schriften. die nach *aussen*, und solchen, die nach *innen* gerichtet sind, s. *Schleiermacher*, über den eigenthümlichen Werth und das Ansehen symbolischer Bücher, in dem Ref.-Almanach, 2. Jahrg. 1819, S. 235 ff.

[6] Im Jahre 1529 schrieb Luther sowohl den Catechismus major (für die Geistlichen und Lehrer), als den Catech. minor (für Volk u. Jugend), nach den sogen. 5 Hauptstücken, nicht um der Kirche eine Lehrnorm aufzudringen, sondern um einem praktischen Bedürfnisse abzuhelfen. Ueber die Ausgaben, Beilagen u. s. w. s. *Winer* a. a. O. S. 16. **Augusti*, Einl. in die beiden Hauptkatechismen der evangel. Kirche, Elberf. 1824. *C. F. Illgen*, memoria utriusque Catech. Lutheri, Lips. 1828—1830. 4 Progr. 4.

[7] Unter ihnen treten besonders heraus:

1. *der antinomistische Streit*, noch zu Lebzeiten Luthers durch *Joh. Agricola* (von Eisleben) erregt (seit 1536 Prof. in Wittenberg). Vgl. *Elwert*, de Antinomia J. Agricolæ Islebii, Tur. 1836.
2. *der adiaphoristische Streit*, durch das Leipziger Interim (vom J. 1548) hervorgerufen; woraus sich ein fortdauernder Gegensatz der mildern (philippistischen) und der strengern (orthodox-lutherischen) Ansicht

entwickelte, die erstere durch Wittenberg, die letztere durch Jena repräsentirt. Dieser Gegensatz tritt scharf hervor in dem

3. *Streit* zwischen *Georg Major* und *Nic. Amsdorf* über die Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit, oder die Schädlichkeit derselben (um 1559 ff.), womit wieder zusammenhingen:
4. *der synergistische Streit* über das Verhältniss der menschlichen Freiheit zur Gnade, angeregt 1555 durch *Joh. Pfeffingers* (zu Leipzig) Schrift: de libero arbitrio, gegen welche *Amsdorf* auftrat; und
5. *der Streit* zwischen *Victorin Strigel* (zu Jena) und *Matthias Flacius* über das Wesen der Erbsünde (seit 1560, Weimarer Disputation 1561); vgl. *Otto*, de Victorino Strigelio, Jen. 1843. *Twesten*, Matthias Flacius Illyricus, Berlin 1844. — Gleichzeitig mit diesen sächs. Streitigkeiten regt sich in Preussen
6. *der osiandrische Streit* zwischen *Andreas Osiander* (zu Königsberg) auf der einen, und *Joach. Mörlin*, *Franz Stancarus* u. a. auf der andern Seite: über das Verhältniss der Rechtfertigung zur Heiligung (und über das eigentliche Moment der Erlösung); vgl. Tholucks litt. Anzeiger 1833. Nr. 54 f.
7. *der* (kryptocalvinistische) *Streit* über das Abendmahl: *a*) in der Pfalz zwischen *W. Klebitz* und *Tileman Hesshus* (1559), der erst die Absetzung beider Prediger, dann aber den Uebertritt des Churfürsten Friedrich III. von der Pfalz zur reformirten Kirche zur Folge hatte; *b*) in Bremen zwischen *Albrecht Hardenberg* und besagtem *Hesshus* (1561) mit den weitern Folgen; *c*) in Sachsen selbst, wo Melanchthons Schwiegersohn, Caspar Peucer, nebst Crell. u a. den Churfürsten August für die calvinische Fassung so lange zu gewinnen wussten (Consensus Dresdensis), bis derselbe, durch die offener heraustretende Exegesis perspicua controversiæ de cœna Domini enttäuscht, die Kryptocalvinisten blutig verfolgte, und Anstalten zur Wiederherstellung lutherischer Orthodoxie traf.

(Ueber alle diese Streitigkeiten ist die Kirchen- und Reformationsgeschichte zu vergleichen, sowie die bekannten Werke von *Walch*, *Planck* u. s. w. Die Würdigung derselben in der spec. DG.)

[8] Auf dem Grunde der in Torgau (1576) abgefassten Artikel (Torgisches Buch) ward die Formel im Kloster Bergen bei Magdeburg (1577) von dem würtemberg. Kanzler *Jacob Andreä* (Schmidlin) und den sächsischen Theologen *Martin Chemnitz*, *Nicolaus Selnekker*, *David Chytræus*, *Andreas Musculus*, *Christoph Körner* ausgearbeitet (das Bergische Buch), und erlangte in Sachsen und andern Ländern und Städten symbolisches Ansehen, während sie anderwärts (in Hessen, Anhalt, Pommern und in mehrern freien Städten) Widerstand fand. Auch in Brandenburg und der Oberpfalz, wo sie schon angenommen war, verlor sie wieder ihr Ansehen. — Das Buch zerfällt in zwei Hauptheile: 1) die (kürzere) Epitome; 2) die (ausführlichere) solida declaratio. — Sie erschien ursprünglich deutsch, und wurde von *L. Osiander* ins Lateinische übersetzt. — Vgl. *Nic. Anton*, Geschichte der Concordienformel, Lpz. 1779. II. 8. *Planck* VI.

[9] «Concordia, christliche, wiederholte, einmüthige Bekenntniss nachgenannter Churfürsten, Fürsten und Stände Augsburgischer Confession und derselben zu Ende des Buchs unterschriebenen Theologen Lehre und

Glaubens, mit angehefter, in Gottes Wort, als der einigen Richtschnur, wohlgegründeter Erklärung etlicher Artikel, bei welchen nach Dr. Martin Luthers seligen Absterben Disputation und Streit vorgefallen. Aus einhelliger Vergleichung und Befehl obgedachter Churfürsten, Fürsten und Stände derselben Landen, Kirchen, Schulen und Nachkommen zum Unterricht und Warnung in Druck verfertigt.» Dresden 1580. fol.

§. 216.

Die lutherische Dogmatik.

Buddei Isagoge (Lips. 1727) I, p. 387 ss. *Walchii* bibl. theol. selecta I, p. 33 ss. *Semler*, Einl. in die dogmat. Gottesgelehrsamkeit (vor Baumgartens Glaubensl. Bd. II. III). *Heinrich*, Geschichte der Lehrarten u. s. w. S. 271 ff. *de Wette*, Dogmatik der prot. Kirche, 3. Aufl. S. 17 ff. *Hase*, Hutterus redivivus od. Dogmatik der evangel.-lutherischen Kirche, 7. Aufl. Lpz. 1848. *A. Tholuck*, der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im Verlaufe des 17. Jahrhunderts, Hamb. 1852.

Nach dem Vorgange Melanchthons gaben *Martin Chemnitz*[1], *Victorin Strigel*[2], *Nicolaus Selnekker*[3], sodann in streng lutherischem Sinne und im Anschluss an die Concordienformel: *Leonhard Hutter*[4], *Johann Gerhard*[5], *Matthias Haffenreffer*[6] u. a. Lehrbücher der Dogmatik, meist unter dem Titel Loci theologici und nach der synthetischen Methode[7] heraus. Nachdem aber einmal *Georg Calixt*[8] die Moral von der Dogmatik getrennt und in diese die analytische Methode[9] eingeführt hatte, folgten ihm in letzterer Beziehung mehr oder weniger *Joh. Hülsemann*[10], *Joh. Conr. Dannhauer*[11], *Abraham Calov*[12], *Joh. Fr. König*[13], *Joh. Andr. Quenstedt*[14], *Joh. Wilh. Baier*[15] u. a. Diese Dogmatiker, namentlich die spätern, lassen sich in mehrfacher Hinsicht den Scholastikern der vorigen Periode vergleichen, doch so, dass auch hier wie dort mannigfache Modificationen und Uebergänge sich nachweisen lassen[16].

[1] Geb. den 9. Nov. 1522 zu Treuenbriezen, der gelehrteste unter den Schülern Melanchthons, über dessen Loci er zu Wittenberg las. Er war mit thätig bei Abfassung der Form. Conc. (vgl. den vor. §.) und bei der Braunschweigischen Reformation, † 1586. Schrieb: Loci theol. Editi op. et stud. *Polycarpi Lyseri* (Leyser), Fcf. 1591. 4. Ib. 1599. 1604. III. 8. Viteberg. 1615. 1623. 1690. fol. «*Diese Commentarien sind mit vieler Gelehrsamkeit geschrieben. . . . Genauigkeit und Deutlichkeit in der Bestimmung der Dogmen, reifes Urtheil, kluge Wahl der Sachen und Beweise, Ordnung im Vortrage leuchten überall durch.*» *Heinrich* S. 274. — Examen Concilii Tridentini, Fcf. 1615. 1707. Ueber andere dogmat. Schriften des Verfs. s. *Heinrich* S. 276.

[2] Geb. 1524 zu Kaufbeuren, 1548 Prof. der Theol. zu Jena (über den Streit mit Flacius s. den vorigen §.), † 1569 zu Heidelberg im Exil. Schrieb: Loci theolog. Editi lab. et stud. *Christ. Pezelii*, Neap. Nemet. (Neustadt an der Hardt) 1582—1585. II. 4. «*In manchen Abhandlungen ist*

er so gründlich und erbaulich, dass ich nicht weiss, ob ihm ein damaliger Lehrer darin kann vorgezogen werden.» *Semler* zu Baumg. II, S. 158. Das Buch ist selten. Vgl. *Otto*, de Victorino Strigelio, liberioris mentis in ecclesia Lutheria vindice, Jen. 1843. 8.

³ Geb. 1530 zu Hersbruck in Franken, stud. in Wittenberg, war Hofprediger zu Dresden, Prof. der Theol. zu Jena und Leipzig, Sup. zu Wolfenbüttel u. s. w., † 1592. Mitarbeiter an der Concordien-Formel. Schrieb: Institutt. christ. relig. Partes III. Francof. 1573. 1579. 8. Es ist das erste dogmat. Lehrb. der luther. Kirche, welches sogenannte Prolegomena hat (über Schrift, Offenbarung u. s. w.).

⁴ Geb. 1563 zu Nellingen im Ulmischen. Schrieb: Lutherus redivivus. Vertheidigte die Conc.-Formel (Concordia concors, Viteb. 1614. fol.) gegen Hospinian (Concordia discors, Tig. 1607. fol.). Verfasste auf Befehl Churf. Christians II. von Sachsen: Compendium locorum theol. ex Sacra Script. et libro concord. collat. Viteb. 1610. — Loci communes theol. ex sacris litteris diligenter eruti, veterum patrum testimoniis passim roborati et conformati ad meth. locc. Mel. Viteb. 1619. 1653. 1661. fol.

⁵ Geb. 1582 zu Quedlinburg, zuletzt Prof. in Jena, † 17. Aug. 1637. Schrieb: Loci theolog. cum pro adstruenda veritate, tum pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate, per theses nervose, solide et copiose explicati, Jenæ 1610—1625. IX Voll. 4. Denuo edidit variique gen. obss. adjec. *J. Fr. Cotta*. T. I—XX. Tub. 1762—1789. 4. — Exegesis s. uberior explicatio articulorum de Scriptura S. de Deo et de persona Christi, in Tomo I. Locorum (*Cotta* T. II. III.). — *J. E. Gerhard*, Isagoge loc. theol. in qua ea, quæ in IX Tomis uberius sunt exposita, in compendium redacta, Jen. 1658. Vgl. *Heinrich* S. 314 ff. *Semler* S. 72 ff.

⁶ Geb. 1561, † 1619 als Propst zu Stuttgart. Schrieb: Loci theol. Tub. 1601 u. ö. — Zu den übrigen lutherischen Dogmatikern dieser Zeit gehören noch: *Jac. Heerbrand* (Compend. theolog. Tubing. 1573), *Erasmus Brochmand* (universæ theologiæ systema etc. Hafniæ 1633. II Tom. 4.), *Bircherod, Friedlieb* u. a.; siehe *Semler* S. 71. 80; *Heinrich* S. 283. 328. Ueber das Wiedereindringen der scholastischen Philosophie in die Dogmatik dieser Zeit, besonders des Formalismus, siehe *Heinrich* S. 310 ff.

⁷ Die synthetische Methode geht von dem obersten Princip, Gott, aus, und schreitet von da fort zum Menschen, zu Christo, zur Heilslehre, bis sie bei dem Endziel aller Dinge anlangt.

⁸ Hier blos zu nennen: Apparatus in theol. stud. ed. *F. U. Calixt*, Helmst. 1656. 1661. Epitome theol. Gosl. 1619; ed. *Gerh. Titius* 1666. Epit. theol. mor. Helmst. 1634. Das Weitere unten §. 218. Ueber seine analyt. Methode s. *Heinrich* S. 330. 331.

⁹ Die analytische Methode beginnt mit dem Zweck aller Theologie, der Seligkeit (Finalmethode), und schlägt also den umgekehrten Weg der synthetischen ein. Ueber andere complicirte Methoden s. *Hase*, Hutter. rediv. p. 41 ss.

¹⁰ Geb. 1602 zu Esens in Ostfriesland, bekleidete mehrere sächsische Stellen, † 1661 als Sup. zu Meissen. Schrieb: Breviarium theologicum, Viteb. 1640. 8. — Extensio breviarii theol. Lips. 1648. 1655. (*Valent. Alberti*, Brev. theol. Hülsemanni enucl. et auct. Lips. 1687. 4.) Die Gegner nannten seinen Stil: stilum barbarum, scholasticum, holcoticum, scoticum ac

tenebrosum, s. *Scherzeri* Prolegg. bei *Heinrich* S. 333. *Tholuck* a. a. O. S. 164 ff.

[11] Der Lehrer Speners, geb. 1603 zu Köndringen (Markgrafschaft Baden-Hochberg), Prof. der Theol. zu Strassb., † 1666, «*besonders anregend durch seine gründlichen und freiern exegetischen Vorlesungen.*» *Hossbach* (Spener I, S. 17). D. verfasste eine Hodosophia christ. s. theol. posit. in methodum redacta, Argent. 1649. 1666. 8. Lips. 1713. 4. Spener brachte sie in Tabellen, Fcf. 1690. 4. Ueber die sogenannte Phänomenmethode (symbolisch-allegor. Darstellung des Menschen unter dem Bilde eines Wanderers u. s. w.) s. *Hossbach* a. a. O. S. 23. *Semler* S. 85. *Heinrich* S. 334. — Ausserdem eine Christosophia, 1638. Mysteriosophia, 1646.

[12] Geb. 1612 zu Morungen, † als Sup. zu Wittenberg 1686. Sein tägliches Gebet: Imple me, Deus, odio hæreticorum! — Schrieb: Systema locorum theolog. e sacra potissimum Script. et antiquitate, nec non adversariorum confessione doctrinam, praxin et controversiarum fidei cum veterum tum imprimis recentiorum pertractationem luculentam exhibens, Viteb. 1655—1677. 12 Voll. 4. — Theol. positiva per definitiones, causas, adfectiones et distinctiones locos theol. universos .... proponens, seu compendium system. theol. Viteb. 1682. 8. Vgl. über ihn *Tholuck* a. a. O. S. 185 ff.

[13] Geb. 1619 zu Dresden, † als Prof. der Theol. zu Rostock 1664. Schrieb: Theologia positiva acroamatica synoptice tractata, Rostoch. 1664 u. ö. 8., verm. in *J. Casp. Haferungi* Colleg. thet. Viteb. 1737. 8. — nach *Buddeus* (Isag. p. 399) ein blosses Skelet der Dogmatik, ohne Saft und Kraft.

[14] Geb. 1617 zu Quedlinburg, † zu Wittenberg 1688 als Professor der Theol. Schrieb: Theologia didactico-polemica s. Systema theol. in duas sectiones .... divisum, Viteb. 1685 u. 1696. Lips. 1702. 1715. fol. Vgl. *Semler* S. 103 ff. *Tholuck* a. a. O. S. 214 ff.

[15] Geb. 1647 zu Nürnberg, † als Sup. zu Weimar 1695. Schrieb ein Compendium theol. positivæ, Jen. 1686. 8,; verm. 1691 u. ö.; ed. *Reusch* 1757. Das Werk ist aus des *Joh. Musæus* († 1681 zu Jena) Einleit. in die Glaubenslehre (1679) u. dessen kleinern dogmat. Schriften entstanden. — Ueber die weitere analyt. Methode überhaupt s. *Heinrich* S. 348 ff.

[16] Wie z. B. bei den Victorinern ein Uebergang zur Mystik sich zeigt, so wussten auch *Joh. Gerhard*, *Dannhauer* u. a. das praktisch-fromme und gemüthliche Element mit dem streng wissenschaftlichen zu verbinden. Ueber die Scholastik der lutherischen Theologen im 17. Jahrhundert s. *Tholuck* a. a. O. S. 246. Ueber die nothwendige Beschränkung des Begriffes von «protestantischer Scholastik» S. 55 ff.

§. 217.

Die lutherische Mystik, Theosophie und Asketik.

Baur, zur Geschichte der protestantischen Mystik (Zellers Jahrbücher 1848, 4. 1849, 1.

Gleichwie nun der mittelalterlichen Scholastik die Mystik das Gegengewicht gehalten, so that sich auch in der lutherischen Kirche neben der neuscholastischen eine mystische Richtung als Vertreterin der tiefern praktisch-

religiösen Interessen auf. Wie aber dort die sectirerische Mystik von der zu unterscheiden war, die sich mehr an die Kirchenlehre anschloss (wenn auch dieselbe durch innerliche Auffassung vergeistigend und mitunter idealisirend), so sind auch hier diese beiden Richtungen möglichst auseinanderzuhalten. Schon zu Luthers Lebzeiten hatten *Andreas Carlstadt*[1], *Sebastian Frank*[2] und *Johann Caspar Schwenkfeldt*[3] in ähnlicher Weise wie die Zwickauer Propheten und die Wiedertäufer[4] die Starrheit des Buchstabens zu brechen gesucht, und ihr eine in phantastischen Idealismus und Pantheismus ausschweifende Geistestheologie entgegengesetzt. Späterhin wirkten die mystisch-theosophischen Schriften des *Theophrastus Paracelsus*[5], *Valentin Weigel*[6] und *Jakob Böhm*[7] bald in einer wohlthätig anregenden, bald aber auch in einer die Gemüther verwirrenden, den kirchlichen Verband gefährdenden Richtung; während dagegen der besonnenere *Joh. Arnd*[8] und seine Nachfolger[9] das «*wahre Christenthum*» wieder ins Leben einzuführen und das im Begriff Erstorbene auf dem Wege gottseliger Gesinnung und frommer Uebung zu erwecken sich anschickten. — *J. Gottfr. Arnold* nahm sich aus Vorliebe für die Mystik der häretischen Secten an, im Gegensatz gegen die verdammenden Urtheile, die ihnen von orthodoxer Seite her zu Theil wurden[10].

[1] *Göbel*, Andreas Bodenstein von Carlstadt nach seinem Charakter u. Verhältniss zu Luther (Stud. u. Krit. 1841, S. 88 ff.). *Erbkam*, Geschichte der prot. Secten im Zeitalter der Reformation, Hamb. 1848. S. 174 ff. *Baur* a. a. O. S. 481 ff.

[2] Geb. in Donauwörth zu Anfang des 16. Jahrh., † 1545. Schriften: Weltbuch — Zeitbuch — Encomium Moriæ — Sprüchwörter — Paradoxa. Vgl. *Wackernagel*, Proben deutscher Prosa I, S. 319 ff. *K. Hagen*, Geist der Reformation u. seiner Gegensätze, Bd. II, S. 314 ff. *Schenkel* a. a. O. I, S. 136 ff. *Erbkam* S. 286 ff. *Baur* S. 490 ff.: «*Sebastian Frank ist erst in der neuesten Zeit mit besonderer Anerkennung seiner Originalität in die Reihe der Männer gestellt worden, in deren verschiedenartigen Richtungen die den Charakter der Reformationsperiode bestimmenden Grundzüge enthalten sind.*»

[3] Geb. 1490 zu Ossigk in Schlesien, † 1561. Ueber ihn und seinen Freund *Valentin Krautwald* s. *Planck* V, 1 S. 89 ff. **G. L. Hahn*, Schwenkfeldii sententia de Christi persona et opere exposita, Vratislav. 1847. *Erbkam* S. 357 ff. *Baur* S. 502 ff.: «*Mit Schwenckfeldt treten wir erst in das eigentliche Gebiet der protestantischen Mystik ein: er, wenn irgend einer der ältern Zeit, ist der Repräsentant der protestantischen und zwar ganz besonders der protestantisch-lutherischen Mystik*».

[4] *Erbkam* a. a. O. S. 479 ff. Vgl. unten §. 233.

[5] *Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus Paracelsus von Hohenheim,* ein Schweizer von Geburt (kath. Conf.), † 1541. Werke: Basel 1589 ff. XI. 4. — *Preu,* die Theologie des Theophrastus Paracelsus, Berlin 1839. 8. *M. Carrière,* philosophische Weltanschauung der Reformationszeit, Stuttg. 1847.

[6] Geb. 1533 zu Hayn im Meissnischen, † 1588 als Pfarrer zu Tschopau. Seine Schriften kamen erst nach seinem Tode heraus: Güldener Griff, d. i. alle Dinge ohne Irrthum zu erkennen, 1616. Erkenne dich selbst, 1618. Kirchen- und Hauspostill, 1618. Vgl. *Arnolds* Kirchen- u. Ketzerhistorie, Thl. II, Bd. 17 c. 17. *Walch,* Einl. in die Relig.-Streit. IV, S. 1024—1065. *Planck,* Gesch. der prot. Theol. S. 72 ff. Meine Vorll. über Reform. III, S. 337 ff.

[7] Geb. 1575 zu Altseidenburg in der Oberlausitz und Schuster in Görlitz. — Schriften herausg. von *Alb. von Franckenberg,* Amst. 1730. 6 Bde. 8. nebst Biographie. Vgl. * *Wullen,* Böhme's Leben u. Lehre, Stuttg. 1836. 8. *Dessen* Blüthen aus J. Böhme's Mystik, ebend. 1838. *A. E. Umbreit,* Jakob Böhme, Heidelb. 1835. *Baur,* Gnosis S. 558 ff. und die Abh. in Zellers Jahrbb. 1850. I, S. 85 ff. *Hamberger,* die Lehre des deutschen Philosophen J. Böhme, München 1844. *Carrière* a. a. O. S. 609 ff.

[8] Geb. 1555 zu Ballenstädt im Anhaltischen, hatte mehrere Verfolgungen zu bestehen; † als Superint. zu Celle 1621. Schriften: Vier Bücher vom wahren Christenthum, 1605 u. ö. (wogegen Lucas Osiander) — Paradiesgärtlein voll christlicher Tugenden — Evangelienpostille u. a. Vgl. *Freheri* theatr. viror. eruditione claror. p. 409. *Tzschirners* Memorabilien III, 1. Lpz. 1812. Meine Vorll. III, S. 371 ff. *M. Göbel,* Geschichte des christl. Lebens in der rheinisch-westphäl. evangel. Kirche, Coblenz 1852. II, 2 S. 464 ff.

[9] *Joach. Lütkemann, Heinr. Müller, Christian Scriver* u. s. w. Auch die bessern Prediger überhaupt, und vorzüglich die geistlichen Liederdichter, wirkten belebend auf den Glauben des Volkes ein. Vgl. meine Vorll. S. 163 ff.

[10] Geb. 1665 zu Annaberg, † 1714 als Pfarrer zu Perleberg. — Schriften: Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie, Frankf. 1699. fol. Schaffh. 1740 ff. 3 Thle. fol. — wahre Abbildung des inwendigen Christenthums — erste Liebe — geistliche Erfahrungslehre u. a. m. *Göbel* a. a. O. S. 698 ff.

Die Ausartung der lutherischen Mystik zeigt sich besonders in *Quirinus Kuhlmann* (1651—1689), in *Joh. Georg Gichtel* (1638—1710) und in dessen Genossen *Breckling, Ueberfeldt* u. s. w. Vgl. m. Vorles. IV, S. 328 ff. Für die Dogmengeschichte haben diese Fanatiker keinen Werth.

§. 218.

Reformatorische Geister: Joh. Val. Andreä, Calixt, Spener, Thomasius.

Nicht aber die Mystik allein, auch der von den Fesseln der Schultheologie sich losringende gesunde Menschenverstand *(bon sens)* steuerte im Bunde mit einer frommen Herzensrichtung auf eine Wiedergeburt der Kirche hin. *Johann*

Valentin Andreä bekämpfte mit den Waffen eines im tiefsten Ernste wurzelnden Witzes sowohl die Ausartungen der Scholastik, als der Mystik seiner Zeit[1]. *Georg Calixt* suchte, von christlichem Moderantismus geleitet, die zur Seligkeit nothwendigen Glaubenssätze auf den Inhalt des apostolischen Symbolums zu reduciren, und dadurch die Vereinigung der getrennten Confessionen allmählig herbeizuführen, wodurch er aber den Vorwurf des Synkretismus sich zuzog[2]. Positiver als er, von dem Centrum christlicher Lebenserfahrung aus und auf dem Grunde der praktisch erfassten Schriftwahrheit, ebenso fern von scholastischem Grübelgeiste als von theosophischer Phantasterei, nur von der reinern Mystik des Herzens durchglüht und getragen, wirkte *Philipp Jakob Spener* durch Wort, Schrift und That auf seine Zeit ein, die ihm und seinen Anhängern (Pietisten) erst Grimm und Hohn entgegensetzte, gleichwohl aber die wohlthätigste Anregung von ihm und den Seinigen aus erfuhr[3]. Auf seine Seite trat der Jurist *Christian Thomasius*, der mehr wissenschaftlich und politisch aufklärend, als tief und eigenthümlich in die Theologie eingreifend, die Bildung eines neuen Jahrhunderts vorbereiten half[4].

[1] † 1654, der Neffe von Jak. Andreä (dem Verfasser der Concordienformel). Ueber ihn und die in die Geschichte der Mystik vielfach eingreifenden Rosenkreuzer s. *Hossbach*, Val. Andreä und sein Zeitalter, Berlin 1819. und: Vita ab ipso conscripta, Berol. 1849.

[2] Geb. 1586 im Holsteinischen, Prof. der Theol. zu Helmstädt. Seine Schriften s. oben §. 216, Note 8. * *Henke*, Calixts Briefe, Halle 1832. *Derselbe*, die Univ. Helmstädt im 16. Jahrh., ebend. 1833. *Planck*, Gesch. der prot. Theol. S. 90 ff. *G. W. Gass*, Georg Calixt u. d. Synkretismus, eine dogmenhistorische Abhandlung, Breslau 1846. *Heinr. Schmid*, Geschichte der synkretistischen Streitigkeiten in der Zeit des Georg Calixt, Erlangen 1846.

[3] Geb. 1635 zu Rappoldsweiler im Elsass; Wirksamkeit in Strassburg, Frankfurt, Dresden und Berlin; † 1705 als Propst zu Cöln an der Spree. — Schriften: Das geistliche Priesterthum, Frankf. 1677 u. ö. 12. — Pia desideria, Frcf. 1678. 12. — Theol. Bedenken, Halle 1700 ff. 4 Bde. — Consilia et judicia theol. Francof. 1709. III. 4. — Letzte theol. Bedenken, Halle 1721. III. 4. Vgl. * *Hossbach*, Spener u. seine Zeit, Berl. 1827. II. 8. — Mit Spener zugleich wirkte *A. H. Francke*, weniger auf die Dogmatik, als auf das Leben der Kirche. Gleichwohl ist die ganze Erscheinung des Pietismus dogmengeschichtlich wichtig, formell wegen der Gleichgültigkeit gegen scholastische Begriffsbestimmungen, materiell wegen des Gewichts, das der Pietismus auf die Lehre von der Sünde, Busse u. s. w. legte, und wegen der eigenthümlichen Färbung, die durch ihn in die

evangelische Theologie kam. Vor allem musste das eifrig betriebene Scriftstudium gute Früchte tragen. S. *C. F. Illgen*, historia Collegii philobiblici, Lips. 1836—1840. 3 Progr.

[4] † 1728. **Luden*, Thomasius nach seinen Schicksalen u. Schriften, Berlin 1805.

II. Die reformirte Kirche.

§. 219.

Zwingli und Calvin.

Hundeshagen, die Conflicte des Zwinglianismus, Lutheranismus u. Calvinismus in der Bernischen Landeskirche, Bern 1842. *A. Schweizer*, die Glaubenslehre der ref. K. dargestellt u. aus den Quellen belegt, Zürich 1844—1847. II. *Derselbe*, Nachwort zur Glaubenslehre der evang.-ref. K. (Zellers Jahrbb. 1848, 1 ff.). *Baur*, über Princip u. Charakter des Lehrbegriffs der ref. Kirche (ebend. 1847, 3 S. 309 ff.). *Schneckenburger*, die ref. Dogmatik mit Rücksicht auf Schweizers Glaubenslehre (Stud. u. Kr. 1848, 1 S. 144 ff. u. 3. Heft). *Derselbe*, die neuern Verhandlungen, betreffend das Princip des ref. Lehrbegriffs (Zellers Jahrbb. 1848, 1). *Ebrard*, Vindiciae Theol. ref. Erlang. 1848. *A. Schweizer*, die Synthese des Determinismus u. der Freiheit in der ref. Dogmatik (gegen Ebrard; in Zellers Jahrbb. 1849, 2). *Ebrard*, das Verhältniss der ref. Dogmatik zum Determinismus, eine Wehr- und Lehrschrift, Zür. 1849.

Unabhängig von Luther hatte *U. Zwingli* in Glarus, Einsiedeln und Zürich die reinere evangelische Lehre verkündet, und den Missbräuchen des Papstthums sich entgegengesetzt[1]. Die gleich nach der ersten Bekanntschaft mit Luther sich herausstellende Verschiedenheit in Betreff der Lehre vom Abendmahl[2] nöthigte ihn und die schweizerischen Reformatoren, ihren eigenen Weg zu gehen: und so bildete sich neben der lutherischen Kirche, und zwar auf eigenthümlichen Grundlagen sowohl der religiösen Denkweise als der Verfassung und des Cultus[3], die reformirte Kirche, die jedoch diesen bestimmten unterscheidenden Namen erst später erhielt[4]. Nun hatte schon Zwingli die Grundsätze des gereinigten evangelischen Glaubens in Schriften niedergelegt, welche den ersten Ansatz zu der reformirten Dogmatik bildeten[5]. Aber erst nach Zwingli's Tode blieb es dem französischen Reformator *Johann Calvin*[6] vorbehalten, in seiner Institutio religionis christianæ ein Werk darzustellen, das noch umfassender, als die Loci des Melanchthon, jene Grundsätze in einem zusammenhängenden, wohlgeordneten Systeme erblicken liess[7].

[1] Geb. 1. Jan. 1484 zu Wildhaus im Toggenburgischen. Ueber sein Leben vgl. die Biographien von *Osw. Mycon.*, *Nüscheler*, *Hess*, *Schuler* u. a. Opp. ed. *Gualther*, Tig. 1545 ss. 1581. IV T. fol. *Werke, herausgegeben von *Schuler* und *Schulthess*, deutsch I. II. lat. III—VII.* — Merk-

würdigste Stadien der Schweizer Reformation in ihrer I. Periode: 1. Disputation zu Zürich (29. Januar 1523) — Zwingli's Auslegung und Grund der Schlussreden und Artikel — 2. Disputation (26—28. Oct.) — Zwingli's christenliche Ynleitung — Rathschlag von den Bildern und der Messe u. s. w. — Durchführung der Züricher Reformation — Disputation zu Baden (1526), zu Bern (1528) — Berner Reformation (*B. Haller, Sebast. Meier* u. a.) — Basler Reformation (1529, Oekolampad) — Kappeler Krieg — Zwingli's Tod (11. Oct. 1531). — Das Weitere bei *Bullinger*, Ref.-Gesch. herausg. von Hottinger u. Vögeli, Frauenf. 1838. III. 8. *J. J. Hottinger*, evangel. Kircheng. Zürich 1708 ff. IV. (Wirz-Kirchhofer, Zürich 1813—1819). *Joh. von Müller*, Gesch. der schweiz. Eidgen., fortgesetzt von *J. J. Hottinger*, 6. u. 7. Bd. u. s. w. Vgl. *Gieseler* III, 1 S. 5—7.

[2] S. die spec. DG. (Abendmahl).

[3] Worin dieses eigenthümlich Reformirte bestehe, darüber sind die Meinungen der Theologen noch immer getheilt (vgl. §. 212, Anm. 3. und die oben angeführten Schriften). Nach *Schweizer* würde das ref. Princip wesentlich in dem durch alle dogmatische Bestimmungen hindurchgehenden Streben zu suchen sein, alles Heil und alle Heilswirkungen schlechthin von Gott (von nichts Creatürlichem) abzuleiten, womit denn auch das stärkere Hervorheben der h. Schrift und die engere Beziehung, in welche das Gesetz zum Evangelium tritt, zusammenhinge (Opposition gegen das Paganistische, vgl. oben §. 212). *Baur* sucht das Eigenthümliche in der Absolutheit Gottes, *Schneckenburger* vorzüglich im Christologischen, indem die reformirte Theologie mehr die historische, die lutherische mehr die speculative Seite hervorkehre (vgl. dessen Christologie u. s. w. S. 189 Note). Wie dem immer sei, so viel ist gewiss, dass die Differenzen, welche die dogmatische Wissenschaft nachzuweisen die Aufgabe hat, als untergeordnet zu fassen sind, im Vergleich mit dem wesentlichen und durchgehenden Gegensatze, der zwischen Katholicismus und Protestantismus besteht; und es heisst die gesunde Entwicklung des letztern hemmen, wenn man den nicht zu leugnenden Unterschied zu einem unüberwindlichen Gegensatz ausspannt. — Ist früherhin in Absicht auf genaue Unterscheidung des Lutherischen und Reformirten zu wenig geschehen, so ist jetzt der dogmatische Scharfsinn auf dem Wege, in subtile Spitzfindigkeiten auszuarten. Die Zeit mahnt, an das Uebereinstimmende sich zu halten.

[4] Bei Luther u. den Lutheranern hiessen sie Sacramentirer, Schwarmgeister u. s. w. (später Calvinisten). In Frankreich entstand der Name religion prétendue réformée zuerst.

[5] Ausser den polemischen Schriften, Predigten, Briefen u. s. w. sind von *Zwingli* in dogmatischer Hinsicht besonders zu nennen: Commentarius de vera et falsa religione (an Franz I.), Tig. 1525. — Fidei ratio ad Carol. Imp. Ibid. 1530. 4. — Christianæ fidei brevis et clara expositio ad Regem christ. (ed. *Bullinger*), ibid. 1536.

[6] Zu Noyon in der Picardie geb. 10. Juli 1509, † 27. Mai 1564 in Genf. Ueber sein Leben: **Henry*, Leben Calvins, Hamb. 1835—1844. III. Dasselbe im Auszug, ebend. 1846. *Bretschneider*, Bildung u. Geist Calvins und der Genfer Kirche (Ref.-Alm. 1821).

[7] Christianae religionis institutio, totam fere pietatis summam, et quicquid est in doctrina salutis cognitu necessarium, complectens; omnibus pietatis studiosis lectu dignissimum opus (mit einer Vorrede an Franz I.), zu Basel verfasst 1535. Nur die Ausgabe von 1536 (Basel, bei Thom. Plater) existirt gegenwärtig als die erste; doch muss ihr eine anonyme, wahrscheinlich französisch geschriebene vorausgegangen sein (s. *Henry* I, S. 102 ff.). — Der Basler Ausg. folgten (mit wenigen Veränderungen) die Strassburger (bei Rihelius) 1539 (einige Exemplare unter dem Namen Alcuinus), 1543, 1545, u. die Genfer 1550, 1553, 1554; eine durchaus neue Bearbeitung 1559 zu Genf (bei Robert Stephanus), nach der auch die folgenden Ausgaben. Vgl. *Henry* a. a. O. S. 286 ff. und die dort angeführten Urtheile von *Bretschneider* und *Krummacher*. Des letztern deutsche Uebersetz. Elberf. 1823. *Lateinische Handausgabe von *Tholuck*. Ed. 2. Berol. 1846. — Ausser der Instit. noch mehrere andere dogmat. und exeget. Werke Calvins (s. spec. DG.). — Ausgaben der Gesammtwerke: Genev. 1617. XII. fol. Amst. 1671 (1677). IX. fol. Dazu die Anecdota aus der Gothaer Biblioth. von *Bretschneider*, Lips. 1835.

§. 220.

Die reformirten Bekenntnissschriften.

(Vgl. die oben §. 13 genannten Sammlungen.)

Schon der von der Geschichte der lutherischen Reformation in Deutschland verschiedene Entwicklungsgang der reformirten Kirche[1] führte auch eine weniger in sich abgeschlossene, anfänglich mehr auf einzelne Personal- und Localbekenntnisse sich beschränkende, nur allmählig sich verallgemeinernde Darstellung der öffentlich geltenden Kirchenlehre mit sich. Dazu kam die nicht zu verkennende Charakterverschiedenheit Zwingli's und Calvins[2]. Man hat daher, wo es auf genauere Dogmenbestimmung ankommt, zwischen den Bekenntnissschriften zu scheiden, die *vor*, und denen, die *nach* dem Einflusse Calvins entstanden sind[3]. Eine bestimmt in sich abgegrenzte Zahl der reformirten Bekenntnissschriften lässt sich aus dem oben angegebenen Grunde nicht erwarten, indem blos einige derselben, und auch diese nur in höherm oder geringerm Grade, eine allgemeine Geltung in der reformirten Kirche sich zu verschaffen wussten, während andere entweder nur eine locale[4], eine persönliche[5], oder auch nur eine temporäre, bald wieder vorübergehende Bedeutung hatten[6].

[1] Vgl. meine Vorll. über Wesen u. Gesch. der Reformation, 17. Vorles. *Schweizer* I, S. 7 ff.

[2] Dem persönlichen Naturell nach stand vielleicht Zwingli Luthern weit näher, als Calvin, während dieser (wenigstens in wissenschaftlicher

Beziehung) eher mit Melanchthon verglichen werden dürfte; doch hat man sich darum die dogmatische Kluft zwischen Calvin und Zwingli nicht zu gross zu denken (s. die spec. DG.).

³ S. *Winer* S. 18 u. 19.

⁴ Z. B. die erste Basler Conf. — Auch die der einzelnen Länder (Gallicana, Anglicana, Scotica, Belgica, Marchica u. s. f.) hatten eben zunächst in diesen ihre Geltung, obwohl die in ihnen geäusserten Grundsätze stillschweigend in den andern reformirten Ländern anerkannt, mitunter auch von Repräsentanten derselben unterschrieben wurden.

⁵ So die oben angef. Fidei ratio Zwingli's und dessen clara et brevis expositio, vgl. *Winer* S. 18. — Dagegen erhob sich die *Bullinger*sche Privatconfession zur Helvetica II., die des *Guido von Bres* zur Belgica, s. §. 222, Note 4 u. 9.

⁶ So die Tetrapolitana, von der später nicht mehr die Rede war; die zweite Basler (1. helvet. 1536); die Formula Consensus u. a. m. S. die folgenden §§.

§. 221.

a. *Vor dem Auftreten Calvins.*

* *Escher*, in der Encykl. von Ersch u. Gruber 2. Sect. V, S. 223 ff.

Bereits auf dem Reichstage zu Augsburg reichten die vier, dem Zwingli'schen Lehrbegriff sich zuneigenden oberdeutschen Städte *Strassburg*, *Costnitz*, *Memmingen* und *Lindau* eine besondere Bekenntnissschrift ein, welche daher *Confessio Tetrapolitana* (auch Argentinensis, Suevica) heisst[1]; und auch Zwingli gab dem Kaiser Rechenschaft über seinen Glauben[2]. Im Jahre 1534 legte die Kirche von Basel das erste öffentliche Zeugniss ihres evangelischen Glaubens in einer Bekenntnissschrift ab, die zugleich in Mühlhausen Geltung erhielt (Confessio Basileensis I., Mülhusana)[3], und in Folge des fortgesetzten Sacramentsstreites und der friedesuchenden Bemühungen Bucers u. a. entstand im Jahre 1536 die *zweite Baselsche* oder *erste Helvetische Confession*, welche von verschiedenen Schweizerstädten unterschrieben und den zu Schmalkalden versammelten lutherischen Theologen zugeschickt ward[4].

¹ Aufgesetzt von *M. Bucer*, im Druck erschienen 1531. 4. sowohl deutsch als lateinisch; dann wieder deutsch, Neustadt a. d. Hardt 1580, und Zweibr. 1604. 4. Sie besteht aus 23 Artikeln. Der 18. über das Abendmahl ist nur *wenig* verschieden von dem Augsb. Bekenntniss (s. die spec. DG.). *Planck* III, 1 S. 83 ff. — Latein. im Corpus et Synt. I, p. (215 ss.) 173 ss. und bei *Augusti* p. 327. Vgl. *Winer* a. a. O. u. *Wernsdorf*, historia Confess. Tetrapol. Viteb. 1721. 4.

² Vgl. §. 219, Note 5. *Winer* a. a. O.

[3] Bekannthnuss vnsres heyligen Christenlichen Gloubens, wie es die kylch zu Basel haldt (mit dem Motto: corde creditur ad justitiam, ore autem fit confessio ad salutem, Rom. 10) in 12 Artikeln, nach einem von Oekolampad verfassten Concept (s. meine Gesch. der Basler Confess. Basel 1827. 8. Beil. A); der deutsche Abdr. ebend. S. 37 ff.; lat. im Corp. et Synt. I, (93) 72 ss. *Augusti* p. 103 ss.

[4] Auf einem Convent zu Basel 1536 von den abgeordneten Theologen der Städte Zürich, Bern, Basel, Schaffhausen, St. Gallen, Mühlhausen, Biel (namentlich von H. Bullinger, Oswald Myconius, Simon Grynæus, Leo Judæ und Casp. Grosmann) unter später hinzugetretener Mitwirkung der Strassburger Bucer und Capito. — Ueber Veranlassung und Entstehung derselben vgl. **Kirchhofer*, Osw. Mycon. Zürich 1813. S. 271—316. *Hess*, Lebensgesch. M. Heinrich Bullingers, Bd. I, S. 199 ff. 217 ff. *Escher* a. a. O. Ueber das Verhältniss zur ersten Basler s. meine Gesch. der Conf. S. 67.

§. 222.

b. *Unter calvinischem Einfluss.*

Hatte sich die Kirche zu Genf erst unabhängig von der Zürcherschen auf der Grundlage des calvinischen Lehrbegriffs erbaut, so trat sie nun mit dieser durch den *Consensus Tigurinus* (über das Abendmahl) in einen engern Verband (1549)[1], während die von Calvin weiter ausgebildete Prädestinationslehre in dem *Consensus Genevensis* (1552) festgestellt ward[2]. Ein allgemeineres symbolisches Band wurde aber erst um die reformirte Kirche geschlungen, nachdem Churfürst Friedrich III. von der Pfalz zu der calvinischen Lehre sich bekannt hatte. Dies geschah sowohl in dem von *Caspar Olevianus* und *Zacharias Ursinus* bearbeiteten *Heidelberger Katechismus* (1562)[3], als in der von Bullinger verfassten, auf den Wunsch des Churfürsten veröffentlichten *zweiten helvetischen Confession* (1564)[4]. Dieselben Grundsätze, wie hier, finden sich mehr oder weniger in den übrigen reformirten Bekenntnissschriften ausgesprochen, z. B. in der *Confessio Gallicana*[5], der *Anglicana*[6], der *Scoticana*[7], *Hungarica* (Czengerina)[8], *Belgica*[9], der *Confessio Sigismundi* (Brandenburgica, Marchica)[10], dem *Catechismus Genevensis*[11], der *Declaratio Thorunensis*[12] u. s. w. Endlich machten auch die in dem Innern der reformirten Kirche, namentlich über die Prädestination[13], ausgebrochenen Streitigkeiten ähnliche symbolische Bestimmungen nothwendig, wie die der Concordienformel in der lutherischen Kirche. Dahin sind zu rechnen die *Beschlüsse der Dordrechter*

Synode (1618)[14] und die in der Schweiz entstandene *Formula Consensus*[15].

[1] Consensio mutua in re sacramentaria ministror. Tigur. et J. Calvini, in 36 Artikeln, in *Calvini* Opp. VIII, p. 648 ss. und in dessen Tract. theol. (Genev. 1611. Amst. 1667. fol.), einzeln 1554 bei Rob. Stephan; *Winer* S. 19. Vgl. *Hess*, Leben Bullingers II, S. 15—20. *Henry*, Leben Calvins II, S. 473 Note u. Beil. 18.

[2] De æterna Dei prædestinatione, qua in salutem alios ex hominibus elegit, alios suo exitio reliquit, it. de providentia, qua res humanas gubernat, consensus pastorum Genevensis ecclesiæ, a J. Calvino expositus, Genev. 1552. 8. (in Opp. VII, p. 688 ss., und VIII. der holländ. Ausgabe p. 593 ss. Tract. theol. p. 688). Ueber die (irrige) Angabe *Plancks* und *Marheineke's*, dass auch dieser Consensus von den Zürichern angenommen worden sei, s. *Escher* a. a. O. Meine Gesch. der Basl. Conf. S. 83. *Winer* S. 19. *Henry* II, 1 S. 42.

[3] Christlicher Underricht, wie der in Kirchen und Schulen der churf. Pfalz getrieben wirdt (auch Pfälzischer Katechismus, Catech. Palatinus) — ins Latein. übersetzt von *Josua Lagus* und *Lamb. Ludolph Pithopæus*; in beiden Sprachen Heidelb. 1563. 8.; fast in alle Sprachen übersetzt und commentirt: so von *Heinr. Alting*, s. die Ausgabe von *E. A. Lewald*, Heidelberg 1841. Er besteht aus 3 Hauptstücken: 1) vom Sündenelend des Menschen; 2) von der Erlösung aus demselben; 3) von der Dankbarkeit dafür. Der Fragen sind 129 (die 80. über die Messe wurde in manchen Ausgaben weggelassen). Vgl. *Sim. von Alpen*, Gesch. und Litt. des Heidelb. Katech. Frankf. a. M. 1810. 8. *Rienäcker* in der allg. Encykl. 2. Sect. 4. Thl. *Beckhaus* in Illgens hist. Zeitschr. VIII, 2 S. 39. *Augusti* (s. oben S. 510). *Seisen*, Gesch. der Reformation in Heidelberg bis zur Abfassung des Heidelb. Katech. Heidelb. 1846.

[4] Confessio helvetica posterior (auch unter dem Titel: confessio et expositio brevis et simplex sinceræ religionis christianæ), auf Anregung des Churfürsten von der Pfalz Friedrich III. (1564) von *Bullinger* im Druck herausgeg.; lateinisch zuerst 1566, und in einer vom Verfasser selbst herrührenden deutschen Uebersetzung. Dann öfter einzeln gedruckt: herausgegeben von *Kindler* 1825. 8.; von *O. F. Fritzsche*, Tur. 1839 (mit Prolegomenen). Vgl. *Escher* a. a. O. Sie hat 30 Capitel und erhielt, ausser der Schweiz*), auch Ansehen in Deutschland (der Pfalz), Schottland, bei den polnischen, ungarischen, französischen Reformirten. Französisch erschien sie von *Theodor Beza*, Genf 1566. 8. Ausg. von *Cellérier* ebend. 1819. 8.

[5] 40 Artikel, im Mai 1559 unter dem Einfluss des Predigers *Chaudieu* aufgesetzt und genehmigt von einer Synode zu Paris 1559; 1560 Franz II., 1561 zu Poissy Karl IX. durch Beza übergeben; bestätigt von Heinr. IV. und seiner Mutter auf der Synode zu Rochelle 1571. Latein. 1566 und 1581 (Corp. et Synt. I, p. (99) 77 ss. *Augusti* p. 110 ss.). Ein kürzeres Bekenntniss in 18 Artikeln wurde Heinrich IV. eingehändigt, s. *Henry*, Leben Calvins III, 1 S. 469 Note. Davon wieder verschieden ist die Con-

*) Blos in Basel wurde sie erst später angenommen, was mit den kryptolutherischen Absichten *Sulzers* zusammenhing. S. m. Gesch. der Conf.

fession und kurze Bekanntnuss des Glaubens der reform. Kirchen in Frankreich, Heidelb. 1566. 8., welche bestimmt war, Maximilian II. und den Ständen des deutschen Reiches auf dem Wahltag zu Frankfurt übergeben zu werden, vgl. *Winer* S. 19.

[6] Gewöhnlich die 39 (erst 42) Artikel genannt, v. *Cranmer* u. *Ridley* unter Eduards VI. Regierung (1551) entworfen, dann unter Elisabeth revidirt und 1562 von einer Synode zu London wieder genehmigt: Articuli, de quibus convenit inter Archiepiscopos et Episcopos utriusque Provinciæ et Clerum universum in Synodo Londini anno 1562, secundum computationem Ecclesiæ anglicanæ, ad tollendam opinionum dissensionem et consensum in vera relig. firmandum, editi auctoritate serenissimæ Reginæ 1571; öfter wieder gedruckt, engl. in den Ausgg. des *Common prayer Book;* lat. im Corp. et Synt. I, p. (125) 99 ss. *Augusti* p. 126 ss. Damit übereinstimmend der *Church Catechism* auf Befehl König Eduards VI. von *Joh. Poinet* gefertigt (1553) in 4 Abschnitten. Vgl. *Winer* S. 22. u. *Marsh*, Dr. Herberts vergleichende Darstellung der englischen u. römischen Kirche. A. d. Engl. von Dr. *F. Eichel,* Grimma 1848.

[7] In 25 Artikeln vom Jahre 1560. Hauptverfasser ist der schottische Reformator *Knox* (in der Prädestination weniger calvinisch, als im Abendmahl). Corp. et Synt. I, p. (137) 109 ss. *Augusti* p. 143 ss. Beigefügt ist ein anderes Bekenntniss v. 1581. Davon wieder verschieden ist die sog. Westmünster-Confession von 1643 (Cantabr. 1689. 8.; engl. Edinb. 1671. 12.), worüber *Gemberg,* schott. Nationalkirche S. 11. *Winer* a. a. O. Vgl. den Schluss des §.

[8] Von einer Synode der ungarischen Reformirten 1557 oder 1558 entworfen, aus 11 Artikeln bestehend. *Schröckh*, KG. nach der Reform. II, S. 737. Corp. et Synt. I, p. (186) 148 ss. (nach der Ausg. Debreczin 1570). *Winer* S. 20. *Augusti* p. 241 ss.

[9] Ursprünglich eine Privatschrift des *Guido von Bres,* und zuerst (in 37 Artikeln) wallonisch gedruckt 1562. Sie wurde bald ins Holländische übersetzt, und erhielt die Billigung der niederländischen Gemeinden, selbst Unterschriften mehrerer Fürsten. Sie wurde auf der Dordrechter Synode feierlich bestätigt. Ausg. von *Festus Hommius,* Lugd. Bat. 1618. 4. u. ö. *Augusti* p. 170 ss.

[10] Des hochgebornen Fürsten Joh. Siegmund u. s. w. Bekänndniss von jetzigen unter den Evangelischen schwebenden und in Streit gezogenen Punkten u. s. w. (16 Artt.). Sie ist verschieden von dem zu Frankfurt a. d. O. 1614 auf Befehl desselben Markgrafen herausgekommenen Glaubensbekenntnisse der ref. evang. Kirchen in Deutschland. Ueber das Weitere s. *Winer* S. 21. Abgedr. bei *Augusti* p. 369 ss.

[11] Von *Calvin* verfasst (1545. 8.), früher franz. 1541. Vier Hauptstücke (Glaube, Gesetz, Gebet und Sacramente). *Calvini* Opp. T. VIII (holländ. Ausg.) p. 11 ss. *Winer* S. 22. *Augusti* p. 460 ss.

[12] Auf einer unter Wladislaus IV. zu Thorn (1645) zu irenischen Zwecken gehaltenen polnischen Generalsynode übergeben, hat sie in einem bedeutenden Theile der reform. Kirche des Ostens allgemeine Geltung erlangt.

[13] S. darüber die spec. DG. (bei der Lehre von der Prädestination).

[14] Vom 13. November 1618 bis 9. Mai 1619 in 145 Sitzungen: lat. in den Actt. Synodi nationalis etc. Dordr. 1620. 4.

[15] Zunächst gegen den auf der Akademie zu Saumur (vgl. §. 225, Note 3) eingerissenen Universalismus, betrieben von *Heinr. Heidegger* in Zürich, *Franz Turretin* in Genf und *Lucas Gernler* in Basel. Der schriftliche Entwurf ist von *Heidegger:* Formula Consensus Ecclesiarum Helveticarum reformatarum circa doctrinam de gratia universali, et connexa aliaque nonnulla capita. Sie besteht aus 26 Artikeln. Ueber die Geschichte derselben und die Streitigkeiten, die ihre Einführung veranlasste, sowie über deren endliche Aufhebung (durch Vermittlung Preussens und Englands, 1723): *C. M. Pfaff,* schediasma de form. consens. Helvet. Tub. 1723. 4. *J. J. Hottinger,* succincta ac genuina formulæ consensus Helv. historia (in der bibl. Brem. VII, p. 669 ss.; bes. gedruckt Zürich 1723). Mémoires pour servir à l'histoire des troubles arrivées en Suisse à l'occasion du consensus, Amst. 1726 (von *Barnaud,* Pfr. zu La Tour bei Vevay). *Leonh. Meister,* helvet. Scenen der neuern Schwärmerei und Intoleranz, Zürich 1785. S. 3 ff. *Escher* in der allgem. Encykl. a. a. O. S. 243 ff.

Noch werden den reformirten Symbolen beigezählt der Consensus Sendomiriensis 1570 u. die Canones Thoruniensis Synodi generalis vom J. 1595, die Confessio Bohemica 1535 (1558) u. das Colloquium Lipsiacum 1631: sämmtlich bei *Augusti,* wo auch das Historische (dissert. hist.) nachzusehen. — Ueber die Symbole der Puritaner s. *G. A. Niemeyer,* collectionis confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum appendix, Lips. 1840. Confess. Westmonasteriensis (1659. 1660. 1664) und die beiden Katechismen (1648): Hall. Litt.-Zeit. Jan. 1841. Erg.-Bl.

§. 223.

Die reformirte Dogmatik.

Vgl. die Litteratur zu §. 216 und 219. *Schweizer,* ref. Glaubenslehre (im Eingang). *Ebrard,* Dogmatik I, S. 62 ff.

Im Ganzen herrschte in der reformirten Kirche die exegetische Thätigkeit vor der dogmatischen vor, doch blieb auch die letztere nicht im Rückstande. Ausser Zwingli und Calvin (§. 219) stellten *H. Bullinger*[1], *Andr. Gerh. Hyperius*[2], *Wolfg. Musculus*[3], *Ben. Aretius*[4], *Wilh. Bucanus*[5], *Theodor Beza*[6], *Petrus Ramus*[7], *Daniel Chamier*[8] u. a. dogmatische Compendien ans Licht. Bald drang auch die scholastische Methode in die reformirte Kirche ein, als deren Vertreter *Bartholomäus Keckermann*[9], *Amandus Polanus a Polansdorf*[10], *J. H. Alsted*[11], *Joh. Sharp*[12], *Joh. Wolleb*[13], *Heinr. Alting*[14], *Joh. Maccovius*[15], *Gisbert Voëtius*[16], *Marc. Friedr. Wendelin*[17], *Johann Hornbeck*[18], *Samuel Maresius*[19], *Andr. Rivetus*[20], und vor allen *Joh. Heinr. Heidegger*[21] zu betrachten sind. Ein eigenthümliches System gründete *J. Coccejus*, die sogenannte Föderalmethode[22], welche dessen Schüler, unter ihnen vorzüglich *Franz Burrmann*[23], *Abraham Heidanus*[24], *Herrmann Witsius*[25], weiter ausbildeten. *Melchior Leydecker* dagegen behandelte die ganze Dogmatik

nach den Personen der Trinität[26], und wieder Andere versuchten andere Lehrarten[27].

[1] Geb. 1504, † 1575; s. dessen Leben von *Hess* (2 Bde. 1828. 1829). Schrieb: Compend. relig. christ. e puro Dei verbo depromtum, Basil. 1556. Ueber seinen Antheil an den Confessionsschriften s. den vor. §.

[2] Geb. 1511 zu Ypern, † als Prof. der Theologie zu Marburg 1564. Schriften: Methodi theologiæ sive præcipuorum christ. rel. locorum communium libb. III, Basil. 1568. 8. — Varia opuscula theol. Ibid. 1570. 1571. S. *Semler* zu Baumg. S. 46 ff. *Heinrich* S. 293 ff.

[3] (Müslin, Mösel) geb. 1497 im Lothringischen, † als Prof. der Theol. zu Bern 1563. Schrieb: Loci communes theol. Bern. 1573. 8. (Opp. Basil. IX. fol.). *Semler* S. 56, Note 28.

[4] † 1574 als Prof. der Theol. zu Bern. Schrieb: Theologica problemata s. loci communes, Bern. 1604. *Semler* S. 54, Note 26. *Heinrich* S. 296.

[5] Prof. der Theol. zu Lausanne (Anf. des 17. Jahrh.). Schrieb: Institutt. theol. etc. Brem. 1604. Genev. 1612 u. ö.

[6] Geb. 1519 zu Vécelay, † 1605 (vgl. die Biographien von *Schlosser*, Heidelb. 1809. u. *Baum* 1843. 1852). Schrieb: Quæstionum et responsionum christ. libellus in seinen Tractt. theol. Vol. I, p. 654.

[7] *de la Ramée*, geb. 1515 zu Cuth in der Picardie, † als Märtyrer in der Bartholomäusnacht, 25. Aug. 1572. Schrieb: Commentariorum de rel. christ. libb. IV. Frcf. 1576 (de fide, de lege, de precatione, de sacramentis).

[8] Aus der Dauphiné, † 16. Oct. 1621 als Prof. zu Montauban bei Belagerung der Stadt. Schrieb: Panstratia catholica s. corpus controversiar. adv. Pontificios, Genev. 1606. V Voll. fol. Corpus theologicum s. loci communes theol. ib. 1653. fol. (opus posthumum).

[9] Geb. zu Danzig, lehrte zu Heidelberg, † 25. Aug. 1609. (*Adami* vitæ philos. p. 232 ss. *Bayle*, dict.: «Ses livres sont pleins de pillage et ont été bien pillés.») Schrieb: Systema Theol. tribus libris adornat. Hanoviæ 1607. (Opp. Genev. 1614. 4.)

[10] Geb. zu Troppau in Schlesien 1561, lehrte zu Basel, † 1610 (vgl. Athenæ raur. p. 37). Schrieb: Syntagma theol. christ. Han. 1610.

[11] Geb. 1588 zu Herborn, † zu Weissenburg als Prof. der Theologie 1638. Schriften: Theologia naturalis, Francof. 1615. 1622. — Theologia catechetica, ibid. 1622. 4. Han. 1722. 4. — Theologia scholastica, ib. 1618. 4. — Theol. didactica, ib. 1627. 4. — Theol. polemica, ib. eod. — Theol. prophetica, ib. 1622. 4. — Theol. casuum, Hanov. 1630. 4.

[12] Scotobrittanus, Prof. zu Die an der Drome in der Dauphiné. Schrieb: Cursus theologicus, in quo controversiæ omnes de fidei dogmatibus inter nos et Pontificios pertractantur et ad Bellarmini argumenta respondetur. Ed. 2. Gen. 1620. S. *Schweizer* S. XXI.

[13] Geb. 1586, † 1629 als Prof. der Theol. in Basel. Schrieb: Comp. christ. Theol. Bas. 1626; auch ins Engl. übers.: christian divinity. (Zeichnet sich durch Einfachheit aus.)

[14] Geb. 1583 zu Emden, seit 1613 Prof. zu Heidelberg, † 1644 als Prof. in Gröningen. Schriften: Problemata tum theoretica, tum practica, Amst. 1662. 4. — Theol. elenchtica, Bas. 1679. Amst. 1664. — Method. theol. didact. Amst. 1650. Tig. 1673. Auch sein Sohn *Jakob Alting* zeichnete sich als Dogmatiker und Polemiker aus.

[15] (Makowsky) geb. zu Lobzenik in Polen 1508, † als Prof. zu Franecker 1644, ein Aristoteliker. Schriften: Loci commun. theolog. Fran. 1639. 8.; ed. auct. *Nic. Arnold*, 1650. 4., verbessert und vermehrt 1658. — Quæstiones theolog. Fran. 1626. 8. — Distinctiones et regulæ theol. Amst. 1656. 12. S. *Heinrich* S. 355.

[16] Geb. 1589 zu Heusden in Südholland, † als Prof. der Theol. zu Utrecht 1676 (Gegner des Cartesius). Schriften: Theol. naturalis reformata, Lond. 1656. — Institutiones theol. Traj. 1642. 4. — Disputationes selectæ, ibid. 1648 u. ö. Amst. 1669. V Voll. 4. S. *Buddeus* I, p. 417 (375). *Heinrich* S. 355. 356.

[17] Geb. 1584 zu Sandhagen (bei Heidelberg), † als Rector Gymnasii zu Zerbst 1652. Verfasste: Christ. Theol. libb. II methodice dispositi, Han. 1634. 1641. Amst. 1646 u. ö. — Christ. theolog. systema majus, Cassell. 1656. 4. S. *Buddeus* p. 416. *Heinrich* S. 356.

[18] Geb. 1617 zu Haarlem, † als Prof. zu Leyden 1666. Schrieb: Institutt. theol. Ultraj. 1653. Lugd. Bat. 1658. 8. *Buddeus* p. 417. *Heinrich* S. 357.

[19] (Des Marets) geb. 1598 zu Oisemont in der Picardie, † 1673 zu Gröningen. Schriften: Collegium theologicum sive systema universale, Gron. 1658. 4. — Theologiæ elenchticæ nova synopsis sive index controversiarum etc. Ibid. 1648. II. 4. u. a. m.

[20] Geb. 1573, † 1651, schrieb vorzüglich Exegetisches. Polemisch-dogmatisch: Catholicus orthodoxus sive summa controversiarum inter orthodoxos et pontificios, Lugd. Bat. 1630. II. 4. Mehrere Streitschriften u. Abhandlungen. — Opp. Roterod. 1651. 1660. III. fol.

[21] Geb. 1633, † 1698 als Prof. d. Theol. in Zürich. Verf. der Formula Cons. (s. §. 222). Ausserdem: Corpus Theol. christ. s. Theol. didacticæ, moralis et historicæ systema, Tur. 1700. 1732. II. fol. — Medulla Theol. christ. Ibid. 1696. 1702. 1713. — Medulla medullæ, ibid. 1701. — Mehrere Dissertationen.

[22] (Koch) geb. 1603 zu Bremen, † 1669. Das Bild eines Bundes zwischen Gott und den Menschen diente ihm zum Fundament seines dogmatischen Systems. Er unterscheidet 1) den Bund *vor* dem Falle (Bund der Werke); 2) *nach* dem Falle (Bund der Gnade). Dieser Gnadenbund selbst umfasst eine dreifache Oekonomie: 1) vor dem Gesetz, 2) unter dem Gesetz, 3) unter dem Evangelium. Sein Werk: Summa doctrinæ de fœdere et testamentis Dei, 1648 u. ö. S. *Buddeus* p. 417. *Heinrich* S. 358 ff.

[23] Geb. 1628 zu Leyden, seit 1662 Prof. der Theol. zu Utrecht, † 1679. Schrieb: Synopsis theologiæ et œconomiæ fœderum Dei, Amst. 1671. 1691. II.

[24] Geb. 1597 zu Frankenthal in der Pfalz, seit 1648 Prof. der Theol. in Leyden, wegen der Streitigkeiten über die cartes. Philos. abgesetzt, † 1678. Schrieb ein Corpus theol. christianæ. II.

[25] Geb. 1626 in Westfriesland, Prof. der Theol. zu Franecker, Utrecht und Leyden, † 1708. Schriften: Miscellanea sacra, Amst. 1692. II. — Oeconomia fœderum, Traj. 1694. — Meletemata Leidensia, Lugd. 1703. Sämmtl. Werke: Herborn 1712—1717. VI. Bas. 1739. 4. — Ueber andere Schüler des Coccejus: *Wilhelm Moma*, *Joh. Braun*, *Nic. Gürtler* vgl. *Walch* p. 222 ss. *Heinrich* S. 362 ff.

[26] Geb. 1642 zu Middelburg in Seeland, † als Prof. der Theol. zu Utrecht 1721 (ein Anti-Coccejaner). Schrieb: De œconomia trium personarum in negotio salutis humanæ libri VI, Traj. 1682. 12.

[27] So *Heinrich Hulsius, Le Blanc, Markius, Turretin.* Vgl. *Walch* p. 225 ss. *Heinrich* S. 373 ss.

§. 224.

Die reformirte Mystik.

Aus der römisch-katholischen Kirche verpflanzte sich der Mysticismus zunächst in die reformirte durch *Johann Labadie* und seine Schüler[1], sowie durch den Anhänger der *Antoinette Bourignon*[2], *Peter Poiret*[3]. In England zog *Johanna Leade*[4] den *Johann Portage*[5], *Thomas Bromley* u. a. nach sich. Doch hat dieser theils phantastische, theils dogmatisch indifferentistische Mysticismus wenig oder nichts auf die Bildung der Dogmen gewirkt[6].

[1] Geb. 1610 zu Bourg in der Guienne, trat zur reformirten Kirche über, ohne sich jedoch mit ihren Grundsätzen zu verständigen, † 1674 in Altona. Er stimmte in manchen Dingen mit den Wiedertäufern überein. Zu seinen Bewunderern gehörten *Anna Maria von Schürmann, Peter Yvon, Peter du Lignon, Heinrich* und *Peter Schluter.* Vgl. *Arnold,* K. u. KG., Thl. II, Bd. 17 S. 680. *M. Göbel,* Geschichte des christl. Lebens in der rheinisch-westphälischen evang. K. 2. Bd. (Coblenz 1852) S. 181 ff. (Ueber die Schürmann ebend. S. 273 ff.) Meine Vorl. IV, S. 307.

[2] Geb. 1616 zu Lisle in Flandern, † in Franecker 1680. Ihr Leben Amst. 1683. Evangel. KZ. März 1837. Meine Vorles. IV, S. 312 ff. — *Amos Comenius, Swamerdam* u. a. hingen ihr an.

[3] Geb. 1646 zu Metz, † 1719 zu Rheinsburg. Bei ihm ist noch am ehesten ein (wenn auch nur negatives) dogmatisches Resultat zu gewinnen. Ueber sein Leben und seine Schriften s. *Arnold* a. a. O. Bd. 3, S. 163. Biographie universelle u. d. A. Meine Vorles. IV, S. 325 ff.

[4] Geb. 1633, † 1714, eine Schwärmerin. Vgl. *Corrodi,* Geschichte des Chiliasmus III, S. 403 ff. *Arnold* S. 199 b. 298 ff. Meine Vorles. IV, S. 345.

[5] *Corrodi* a. a. O.

[6] Die *lutherische* Mystik hatte mehr speculativen Gehalt, als die reformirte. Sie griff auch tiefer in das deutsche Volksleben (die häusliche Erbauung u. s. w.) ein, als die reformirte, die mehr eine Sache der Privatmeinung blieb.

§. 225.

Einfluss der cartesianischen Philosophie, und freiere Richtungen überhaupt.

Bestimmter als die Mystik wirkte auf die allmählige Umgestaltung der Glaubensansichten in der reformirten Kirche der Einfluss der cartesianischen Philosophie, besonders in den Niederlanden[1]. Aus der Schule der Carte-

sianer ging *Balthasar Bekker* hervor, der in der Bestreitung der bezauberten Welt auch an den orthodoxen Ueberzeugungen der Kirche rüttelte[2]. Aber auch ohne Einfluss einer bestimmten Philosophie regte sich hier und da eine freiere, von dem Symbolzwang sich losmachende Richtung. So, in Verbindung mit arminianischen Grundsätzen, auf der Universität zu Saumur[3] und bei den Latitudinariern in England[4]. Unter den schweizerischen Theologen zeichneten sich *Joh. Alph. Turretin*[5], *Ben. Pictet*[6] und *Samuel Werenfels*[7] bei allem Festhalten an der Orthodoxie durch eine gemässigte Gesinnung aus, wie sie auch der Zeit nach den Uebergang ins 18. Jahrhundert einleiten.

[1] *Renatus Cartesius* (René Descartes), geb. 1596, † 1650 zu Stockholm. Cogito, ergo sum. Unruhen seinetwegen in Holland. Der Hauptgegner Descartes', *Gisbert Voëtius*, beschuldigte ihn 1639 des Atheismus. 1647 (u. 1676) ward die cartesian. Phil. von den Curatoren der Universität Leyden verboten, ebenso 1657 von einer Synode zu Delft. Mehrere der oben genannten Mystiker gingen von dem Cartesianismus aus.

[2] Geb. 1634 in Westfriesland, ein Anhänger der cart. Phil.; seiner Meinungen wegen seines Amtes entsetzt; † 1698 (vgl. die spec. DG. in der Dämonologie). Sein Hauptwerk «*die bezauberte Welt*» (Franecker 1692. 4.; deutsch Amst. 1693) enthält schon die Keime des spätern Rationalismus.

[3] *Moses Amyraldus* (Amyraud), *Josua de la Place* (Placæus), *Ludwig Cappellus* u. s. w. Gegen diese Lehrer war besonders die Formula Consensus gerichtet. Ueber Amyraldus vgl. *A. Schweizer* in Zellers Jahrbb. 1852. 1. 2. u. *Edmond Saigey* 1849.

[4] *Will. Chillingworth* (1602—1644), *Ralph Cudworth* († 1688), *Tillotson, Stillingfleet* u. a. m.

[5] Der Sohn des streng orthodoxen Franz Turretin, geb. 1671, † 1737 zu Genf. Opuscula: Brunsv. 1726. II. 8. — Dilucidationes phil., theol. et dogmatico-morales, quibus præcipua capita theologiæ et naturalis et revelatæ demonstrantur, Lugd. Bat. 1748. III. 4. u. a. m.

[6] Geb. 1655, † 1724 zu Genf. Schriften: Theologia christ. Gen. 1696. II. 8. — Medulla theologiæ, ibid. 1711. 1712. u. a.

[7] Geb. 1657, † 1740 (Athenæ rauricæ p. 57; *R. Hanhart*, in der wissensch. Zeitschrift, Basel 1824. 2. Jahrg. 1. Heft, S. 22; 2. H. S. 83 ff.). Opuscula theologica, Basileæ 1782. III. 8.

III. Die römisch-katholische Kirche.

§. 226.

Das Tridentinum und der römische Katechismus.

† *Sarpi* (Pietro Soave Polano), istoria del Concilio di Trento, Lond. 1619. † *Pallavicini*, ist. del Conc. di Trento, Rom. 1656. II. u. ö.; übers. von † *Klitsche*, Augsb. 1835. *Chemnitii* examen Concilii Tridentini, Francof. 1707. *Salig*, vollständige Historie des Trid. Conc. Halle 1741 ff. III. 4. † *J. M. Göschl*, geschichtl. Darstellung des grossen allgem. Concils zu Trient, Regensb. 1840. II. *Danz*, Geschichte des Trid. Conc. nach der Darstellung eines katholischen Schriftstellers, Jena 1846. *Marheineke*, System des Katholicismus (s. §. 16.). *J. P. Lange*, die gesetzlich-katholische Kirche als Sinnbild der freien evangelisch-katholischen Kirche, Heidelberg 1850.

Dem Protestantismus gegenüber sah die römisch-katholische Kirche sich genöthigt, einen Blick in sich selbst zurückzuthun. Ihre Aufgabe war eine doppelte: einmal die von ihr bekannte Lehre gegen Missdeutungen und falsche Consequenzen sicherzustellen, dann aber auch das mit erneuertem Bewusstsein festzuhalten, was ihrem Princip zufolge festgehalten werden sollte. Demnach hatte die Synode von Trient (1545—1563) die Bestimmung, den Katholicismus über sich selbst aufzuklären, und dem grossentheils von den Scholastikern der vorigen Periode ausgebildeten System, im bewussten Gegensatze gegen die Forderungen der Reformation, die feierliche Sanction zu ertheilen. Die Aussprüche dieses Concils[1], sowie die des auf sie basirten römischen Katechismus[2] sind sonach als der symbolisch-confessionelle Ausdruck der reinen römisch-katholischen Kirchenlehre anzusehen, so dass jede von ihnen abweichende Lehre auf den Charakter der Katholicität verzichten muss.

[1] Canones et decreta Concilii Tridentini, Rom. 1564. 4. In demselben Jahre folgten mehrere Ausgaben zu Rom, Venedig, Antwerpen, Löwen, Cöln und viele andere; Lyon 1580 (mit dem Index librorum prohibitorum). Spätere Ausgaben von *J. Gallemart*, Cöln 1618, 1620; Antw. 1644; Lyon 1712; von *Phil. Chiffelet*, Antw. 1640; und **Jodoc. le Plat*, Antw. 1779. 4. (vgl. *Walch*, bibl. theol. Tom. I, p. 407 ss.). Abgedr. bei *Streitwolf* und *Danz* (s. oben S. 16). Für die Dogmengesch. und Symbolik ist besonders wichtig: Sess. 4—7. 13. 14. 21—25. — Die aus diesen Decreten gezogene *Professio fidei Tridentinæ* ward auf Befehl Papst Pius' IV. 1564 entworfen, und alle, die ein geistliches Amt oder eine akademische Würde u. s. w. erhielten, zur Annahme derselben verpflichtet. Sie findet sich im Bullar. Rom. T. II, p. 127 ss. (auch als Anhang zur ältern Ausgabe von *Winer*). Vgl. *G. Ch. F. Mohnicke*, urkundliche Geschichte der sogenannten Professio fidei Trident. u. s. w. Greifswald 1822. 8. *Winer* S. 9.

[2] Catechismus Romanus (nach einem Beschluss des Conc. Trident. Sess. 25), entworfen vom Erzbischof *Leon Marino*, dem Bischof *Egidius Foscarari* und dem portugiesischen Gelehrten *Fr. Fureiro* unter Aufsicht dreier Cardinäle; unter der Autorität Pius' V. herausg. 1566. fol. (die Latinität von *Paul Manutius*). Mehrere Ausgaben und Uebersetzungen in die neuern Landessprachen. Eine neuere Handausgabe Mainz 1834. 12. Die ältern liefern den Text ohne Unterbrechung und Abtheilung; in der zu Cöln 1572 erschienen zuerst Bücher und Kapitel, in der zu Antwerpen 1574 Fragen und Antworten. Der Katechismus zerfällt in 4 Theile: de symb. apostolico, de sacramentis, de decalogo, de oratione dominica. Ueber das Verhältniss des Katech. zum Tridentinum und sein geringeres Ansehen bei den Jesuiten und andern katholischen Theologen s. *Winer* a. a. O.

Die von dem Jesuiten *P. Canisius* verfassten Katechismen (der grössere 1554, der kleinere 1566), die mit ihrem Ansehen sogar den Catech. Roman. verdrängten, haben zwar keine päpstliche Bestätigung, und somit auch kein eigentliches symbolisches Ansehen erlangt; dennoch aber erregten sie grössern Lärm, und riefen neue polemische Bestrebungen hervor. Vgl. *Jo. Wigand*, Warnung vor dem Katechismus des Dr. Canisii, des grossen Jesuwidders (!), Jena 1570. 4. Ferner kann man auch die Confutatio (vgl. §. 215, Note 2) als ein die Grundsätze des Katholicismus im Gegensatz gegen den Protestantismus herausstellendes Actenstück betrachten; doch geht ihr ebenfalls eine förmliche kirchliche Sanction ab.

§. 227.

Die katholischen Dogmatiker.

Unter den Theologen, welche den alten Lehrbegriff der Kirche mitten im Reformationszeitalter selbst vertheidigten[1], nimmt *Desiderius Erasmus* die erste Stelle ein, obgleich er kein dogmatisches System hinterlassen hat[2]. Nach dem Tridentinum machten sich besonders die Mitglieder des Jesuitenordens[3] die Vertheidigung des modernen Katholicismus (theoretisch und praktisch) zur Lebensaufgabe. Unter ihnen ragt *Robert Bellarmin* als eigentlicher Dogmatiker und Polemiker hervor[4], während *Dionysius Petavius* mehr auf dogmengeschichtlichem Wege das Alter des katholischen Glaubens zu erweisen suchte[5]. Noch sind als katholische Dogmatiker (und Moralisten) aus dem Jesuitenorden zu nennen: *Peter Canisius*[6], *Alphons Salmeron*[7], *Johann Maldonat*[8], *Franz Suarez*[9], *Gabriel Vasquez*[10], *Franz Coster*[11], *Martin Becanus*[12] u. a. Unter den Gegnern der Jesuiten und ihrer scholastischen Methode zeichnete sich der Dominicaner *Melchior Canus*[13] aus. — Der scharfsinnige und gewandte Bischof von Meaux, *Jacques Bénigne Bossuet*, idealisirte den Katholicismus so gut er konnte, und suchte ihn dadurch den Protestanten beliebter zu machen, wäh-

rend er auf der andern Seite die Veränderungen, die ihr Lehrbegriff in kurzer Zeit erlitten hatte, nachwies[14].

[1] Ueber *Thomas Cajetan* (den Commentator des Thomas Aquinas), *Eck, Faber, Cochlæus, Wimpina, Ambrosius Catharinus* u. a. siehe die Reformationsgeschichte, u. *Bouginé*, Litteraturgeschichte II, S. 70 ff. Ueber den zur römischen Kirche zurückgekehrten *Georg Wizel* (geb. 1501, † 1573; Schriften: Via regia, Helmst. 1650; de sacris nostri temporis controversiis, ibid. 1650) vgl. **Neander,* de Georgio Vicelio, Berol. 1839. 4., u. dessen Eine und Mannigfache des christlichen Lebens, Berlin 1840. S. 167 ff.

[2] † zu Basel 1536. Seine wichtigsten Streitschriften gegen Luther, in Beziehung auf den freien Willen, s. in der spec. DG. **Ad. Müller*, Leben des Erasmus von Rotterdam, Hamb. 1828. 8.

[3] Ueber die Stiftung dieses Ordens durch *Ignaz Loyola* (1534—1540) siehe die Kirchengeschichte. Ueber den dogmatischen Geist des Jesuitismus (Mariendienst) *Baumg.-Crus.* Comp. I, S. 394. 395.

[4] «*La meilleure plume de son tems, en matière de controverse*» (*Bayle*) — geb. 1542 zu Monte-Pulciano im Toskanischen, trat in den Jesuitenorden, ward 1599 Cardinal, 1602 Erzbischof von Capua, † 1621. Verfasste: Disputationes de controversiis fidei adv. hujus temporis hæreticos, Ingolst. 1581. 1582. II. fol. III. 1592. fol. Venet. 1596. III. fol. u. ö. Das Werk hat nicht nur protestantische, sondern auch kathol. Gegner gefunden, s. *Schröckh,* KG. nach der Reformation IV, S. 260 ff. Von den protestant. Gegnern besonders *J. A. Scherzer* († 1683), Antibellarminus, Lips. 1681. 4.

[5] Geb. 1583 zu Orleans, † 1652 zu Paris. Schrieb: Opus de theologicis dogmatibus, Par. 1644—1650. IV. Antw. 1700. VI. S. *Heinrich* S. 377 ff. Nach seiner Methode schrieb auch *Ludw. Thomassin* seine dogmata theologica 1680—1684. *Heinrich* S. 582.

[6] Eigentlich *de Hondt*, geb. 1511, † 1597. Verfasste: Summa doctrinæ christianæ (institutiones christianæ), Par. 1528. fol., und die beiden Katechismen (vgl. §. 226).

[7] Von Toledo, † 1585. Opera: Madrid 1697 — 1602. Colon. 1612. XVI. fol.

[8] Geb. 1534, lehrte in Salamanca und Paris, † 1583. Opera: Par. 1643. 1677. III. fol. S. *Heinrich* S. 302 ff. *Schröckh* IV, S. 83.

[9] † 1617 zu Lissabon. Schrieb: Commentatio in Thomæ summam, Mogunt. 1649—1659. XIX. fol.

[10] † 1604 zu Alcala. Schrieb: Commentarii in Thomam, Ingolst. 1606. Venet. 1608. Antw. 1621.

[11] † 1619 (war Lehrer der Theol. und Philos. zu Cöln, und Provincial seines Ordens am Rhein). Schrieb: Enchiridion præcipuarum controvers. in religione. — Meditationes. (*Schröckh* IV, S. 280.)

[12] † 1624 als Beichtvater Kaiser Ferdinands II. (hatte zuvor in Würzburg, Mainz und Wien gelehrt). Schriften: Summa Theol. — Manuale controversiarum hujus temporis. (Opera: Mogunt. 1630. 1649. II. fol.)

[13] Aus Tarracon gebürtig, † 1560 als Provincial seines Ordens in Kastilien. Schrieb: Locorum theol. libb. XII. Salam. 1563. fol. Padua 1714. 4. Venet. 1759. 4. und Wien 1764 (von *Hyacinth Serry*). Vgl. *Heinrich* S. 298 ff. *Schröckh* IV, S. 66 ff.

[11] Geb. 1627 zu Dijon, seit 1681 Bischof von Meaux, † 1704. Schriften: Exposition de la doctrine de l'église catholique, 1672 u. ö.; von *Fleury*, Antw. 1678. 12. — Histoire des variations des églises protestantes, Par. (und Amst.) 1688. II. 8. Gegen ihn: *Basnage*, hist. de la rel. des églises réformées, Rot. 1721, und *Pfaff*, disputatt. Anti-Bossuet. Tub. 1720. Dagegen wieder: Défense etc. Par. 1701. 12. Auch mehrere Katholiken erklärten sich gegen die Bossuetsche Auffassung der Dogmen. So der Jesuit *Maimbourg*; s. *Schröckh* VII, S. 280 ff.

§. 228.

Der Jansenismus.

**Reuchlin*, Geschichte von Port-Royal, der Kampf des reformirten und jesuitischen Katholicismus unter Ludwig XIII. XIV. Hamb. 1839. 1844. II.

Im Gegensatze gegen die jesuitisch-pelagianische Dogmatik und Moral entwickelte sich nach einigen frühern Vorgängen[1] der *Jansenismus*, der von den Niederlanden aus sich nach Frankreich verbreitete und in der Congregation von Port-Royal einen mächtigen Anhang und Stützpunkt gewann[2]. Nach der einen Seite hin (in Beziehung auf die Gnadenwahl u. s. w.) lehnte sich der Jansenismus an die Lehre der Protestanten an, und verwirklichte sonach das protestantische Glaubensprincip innerhalb der katholischen Kirche; aber nach der andern Seite (in Beziehung auf Kirche und Sacrament) wurzelte er wieder tief in der katholischen Weltansicht, beides dem ältern Augustinismus gemäss, den er in seiner Reinheit herzustellen bemüht war[3]. Die Männer von Port-Royal, *Ant. Arnauld*[4], *Peter Nicole*[5] u. a. haben mehr in praktisch-asketischer, oder auch in allgemein wissenschaftlicher, als in streng dogmatischer Form auf den Glauben der Zeit gewirkt. Vorzüglich hat der tiefsinnige *Pascal* sowohl durch die Angriffe auf die jesuitische Moral, als durch geistreiche Vertheidignng des Christenthums die gute Sache, von seinem Standpunkte aus, gefördert[6]. Der Priester des Oratoriums *Paschasius Quesnel* verbreitete mit dem neuen Testamente auch die jansenistischen Grundsätze unter das Volk, und gab dadurch zu neuen Verfolgungen des Jansenismus und zu neuen Streitigkeiten Anlass[7].

[1] Ueber die schon früher in der katholischen Kirche sich äussernde augustinische Richtung s. *Ranke*, Geschichte der Päpste I, S. 199, und die spec. DG. — Ueber die Lehre des *M. Bajus* zu Löwen mit seinen Gegnern, über *Ludw. Molina* u. s. w. ebend.

[2] *Cornelius Jansen*, geb. 1585, Bischof von Ypern, † 1638. Nach sei-

nem Tode herausgegeben: Augustinus seu doctrina S. Augustini de humanæ naturæ sanitate, ægritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses, Lov. 1640. III. fol. u. ö. Ueber die äussern Schicksale des Jansenismus (Bulle «In eminenti» von Urban VIII. 1642), über den *Abt von St. Cyran* (Jean du Vergier) und Port-Royal des Champs vgl. *Reuchlin* a. a. O. und die KG. überhaupt, sowie (in Beziehung auf die wissenschaftliche Bedeutung der Gesellschaft von Port-Royal für Frankreich) die Litterargeschichte, namentlich *Sainte-Beuve*, Port-Royal, Paris 1840.

[3] Vgl. oben S. 192. 252. — Man kann den Jansenismus den Protestantismus innerhalb der katholischen Kirche nennen, insofern man durch den Jesuitismus (dessen Gegensatz er bildet) den modernen Katholicismus repräsentirt sieht. Man darf aber dabei nicht vergessen, dass dies nur gilt in Beziehung auf die Lehre von der Gnade und den Werken. Im Punkt der Sacramente (namentlich der Eucharistie) ist der Jansenismus streng katholisch geblieben und ein ebenso entschiedener Gegner des Protestantismus, als nur immer der tridentinische oder der jesuitische Katholicismus.

[4] Geb. 1612, † 1694. Oeuvres complètes, Laus. 1780. 4. Vgl. *Reuchlin* S. 132 ff. 206 ff. Kirchenhistor. Archiv 1824 S. 101 ff.

[5] Geb. 1625, † 1685. Er bekämpfte sowohl die Jesuiten, als die Protestanten. S. Kirchenhistor. Archiv a. a. O. S. 121 ff.

[6] Geb. 1623 zu Clermont in Auvergne, † 1669. Schriften: Les Provinciales (lettres écrites par Louis Montalte à un provincial de ses amis), Col. 1657. — Pensées sur la religion, 1669 u. ö.; deutsch von *K. A. Blech*, mit einem Vorwort von *Neander*, Berlin 1840. (Oeuvres: Paris 1816.) Vgl. die den Pensées vorgedruckte Biographie seiner Schwester (Mad. Périer). *Theremin*, Adalberts Bekenntnisse, Berlin 1831. S. 222 ff. *J. Rust*, de Blasio Pascale, Erl. 1833. 4. **Reuchlin*, Pascals Leben und der Geist seiner Schriften, Stuttg. 1840.

[7] † 1719. Von ihm: Le Nouveau Testament en français av. de réflexions morales etc. Par. 1687 u. ö. Ueber die Constitutionsstreitigkeiten s. die KG.

§. 229.

Die katholische Mystik.

Ueber dem Ringen nach äusserer Macht in Politik, Kunst und Wissenschaft (wobei vor allem die Jesuiten sich thätig zeigten), hatte der Katholicismus doch nie ganz die Richtung auf das Innere verloren, wie sie bereits in der kirchlichen Mystik des Mittelalters zur Erscheinung gekommen war. Als die edlern Organe dieser Richtung stellen sich dar die neuen Heiligen, *Carlo Borromeo*[1], *Franz von Sales*[2] u. a. nebst dem Cardinal *Joh. Bona*[3]. Indessen ging auch hier der Mysticismus mit dem Pantheismus eine gefährliche Verbindung ein, wie dies bei dem deutschen Mystiker *Angelus Silesius* auf unzweideutige Weise sich kund giebt[4]. —

Des spanischen Weltpriesters *Michael Molinos*[5] mystische Passivität bildete den schroffsten Gegensatz zu der weltlichen Geschäftigkeit des Jesuitismus, und rief in Frankreich die quietistische Streitigkeit hervor[6]. Nur eine so reine, ganz in Gott lebende Seele, wie die eines *Fénélon*, konnte eine solche Lehre in ihrer Idealität erfassen[7], ohne in die Schwärmerei zu versinken, die sich ihr anheftete, und vor deren Möglichkeit schon der nüchterne Verstand eines *Bossuet* zurückschaudern musste[8].

[1] Geb. 1538 zu Arona, † 1584 als Erzbischof von Mailand; kanonisirt 1610. †* *Sailer*, der heil. Karl Borromeus, Augsburg 1823. Ueber dessen (grossentheils asketische) Schriften ebend. S. 146 u. 225 f. (Stellen aus den Homilien).

[2] Geb. 1567 in Savoyen, † 1622 als Bischof (in partibus) von Genf; kanonisirt 1665. Oeuvres: n. A. Par. 1834. XVI. — Introduction à la vie dévote. Sein Leben von *Marsollier*, Paris 1747. II. 8. *Sailer*, Briefe aus allen Jahrhunderten Bd. III, S. 127 ff.

[3] Geboren 1609 zu Mondori in Piemont; Bernhardiner; seit 1669 Cardinal; † 1674. Schriften: Via compendii ad Deum, Col. 1671. 12. — Manuductio ad cœlum, Par. 1664. 12. u. ö. (Opp. Par. [Antv.] 1677 u. Antv. 1739. fol.)

[4] Eigentlich *Scheffler*, geb. 1624 in Breslau, zur katholischen Kirche übergetreten 1653, † im Jesuitenkloster zu Breslau 1677. Schrieb: Heilige Seelenlust — Cherubinischer Wandersmann u. s. w. Beispiele daraus in *Wackernagels* Lesebuch II, Sp. 427 ff. — *Varnhagen von Ense*, Denkwürd. und vermischte Schriften, 1837. I, S. 307 ff. * *Göschel*, in den Jahrbüchern für wiss. Kr. 1834. Nr. 41 ff.

[5] † nach mehrjähriger Gefangenschaft zu Rom 1696. (Ob im Zusammenhange mit den Alombrados? *Baumgarten-Crusius*, Comp. I, S. 407.) Guida spirituale, Rom. 1675 (ins Lat. übersetzt von *A. H. Francke*, Leipzig 1687. 12.). — Noch vor Mol. spanische Mystiker: *Therese a Jesu* († 1582), *Johann vom Kreuz* († 1591, kanonisirt 1726). Vgl. *Baumg.-Crus.* a. a. O. S. 410.

[6] Der Streit wurde veranlasst durch *Ant. Marie Bouvières de la Mothe-Guyon* († 1717; s. deren Selbstbiographie, Col. 1720. III. u. ö.) und ihren Beichtvater *Franz la Combe*. Ueber den Streit selbst s. die KG. und die unten angeführte Biographie Fénélons.

[7] Geb. 1651, † 1715 als Bischof von Cambray. Schrieb: Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure, Par. 1697. Amst. 1698. 12. — Oeuvres spirituelles, Amst. 1725. V. 12.; deutsch v. *Claudius*, Hamb. 1823. III. Ausführliche (den ganzen Streit erzählende) Biographie von * *Bausset*, histoire de J. B. Bossuet, 4 Voll. Vers. 1814. *Herder*, Adrastea (Werke zur Phil. IX) S. 43.

[8] Dessen Relation sur le quiétisme, 1898.

Ueber die verschiedenen Gestaltungen der kath. Mystik («areopagitische, asketische, speculative, tief religiöse») s. *Baumg.-Crus.* Comp. I, S. 409.

§. 230.

Freiere Richtungen in der Kritik und Dogmatik. — Uebergang in die neuere Zeit.

So sehr der Katholicismus seinem Princip nach die Kritik darniederhielt, so konnte sich doch gerade diese auf dem *biblischen* Gebiete in der katholischen Kirche freier entwickeln, als auf protestantischem Boden. So ward *Richard Simon* der Begründer der biblischen Kritik [1], und half mittelbar auch in dogmatischer Hinsicht die neue Zeit vorbereiten, die aus dem Kampfe der verschiedenartigsten Elemente sich hervorwand. Als freisinnigere, von der Scholastik sich losringende katholische Dogmatiker zeichneten sich um diese Zeit *Johann Baptist du Hamel* [2] und *Natalis Alexander* [3] aus.

[1] Geb. 1683, † 1712. Von ihm: Histoire critique du Vieux Testam. Rot. 1685. 4.; du N. T. 1689.

[2] Geb. 1624, Priester des Oratoriums, † 1706. Schrieb: Theol. speculativa et practica, Par. 1691. (*Heinrich* S. 382. *Schröckh* VII, S. 208.)

[3] Geb. 1639, † 1724, ein gelehrter Dominicaner. Verfasste: Theol. dogmatica et moralis, Par. 1693. X. 8. 1699. 1703. — Dissertationes historico-ecclesiasticæ. II. fol. (*Heinrich* S. 384. *Schröckh* a. a. O.)

IV. Die griechische Kirche.

§. 231.

Während die römisch-katholische Kirche in ihren tiefsten Grundfesten war erschüttert, aber auch in mancher Hinsicht durch die von der Reformation erhaltene Anregung erfrischt und erneuert worden, stand die griechische Kirche mitten in der mahometanischen Welt als eine traurige Ruine da. Die Berührung mit dem Protestantismus war nur eine äusserliche und vorübergehende [1]; und als der Patriarch *Cyrillus Lucaris* seine Anhänglichkeit an die Lehre Calvins merken liess, büsste er (1638) dafür mit dem Leben [2]. Bald darauf (1642) stellte der Metropolit von Kiew, *Petrus Mogilas*, in Verbindung mit andern griechischen Theologen ein Glaubensbekenntniss der Russen auf, das auch bei den Patriarchen des Morgenlandes Beifall fand und auf der Synode von Jerusalem (1672) Bestätigung erhielt [3]. Wenn auch *Leo Allatius* (1669) die Uebereinstimmung der griechischen Lehre mit der römischen zu be-

haupten suchte[4], so wusste sich doch jene fortwährend in Unabhängigkeit von dieser zu erhalten.

[1] Im Jahre 1559 sandte Melanchthon die griechische Uebersetzung der Augsburger Confession an den Patriarchen Joasaph II. Ohne Erfolg. Nichts Besseres brachten die Unterhandlungen, welche J. Andreä und die Tübinger Theologen mit Jeremias II. anknüpften (1574). Der daraus entstandene Schriftenwechsel ward 1581 abgebrochen; s. *Schnurrer*, de actis inter Tub. Theoll. et Patriarchas Const. (oratt. acad. ed. *Paulus*, Tub. 1828).

[2] (Λεύκαρις) Ἀνατολικὴ ὁμολογία τῆς χριστιανικῆς πίστεως, latein. Genf 1629, griech. 1633, lat. und griech. 1645; bei *Aymon*, monumens authentiques de la relig. des Grecs etc. à la Haye 1708. 4., und bei *Kimmel*, libri symb. eccl. or. p. 24 ss. Vgl. dessen Prolegomena p. XXII.

[3] Ἔκθεσις τῆς τῶν Ῥωσῶν πίστεως 1642; dann unter dem Titel: Ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας ἀνατολικῆς; bei *Kimmel* p. 45 ss. Proleg. p. L. ss. Vgl. Synodus Hierosolymitana adversus Calvinistas anno MDCLXXII. sub Patriarcha Hierosolymorum celebrata, bei *Kimmel* p. 325 ss. Proleg. p. LXXV.

[4] (Allarsi, † 1669) De ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione, Col. 1648.

V. Die kleinern Religionsparteien (Secten).

§. 232.

Conr. Schlüsselburg, catalogus hæreticorum, Francof. 1697 ss. XIII. 8. *Erbkam*, Geschichte der protestantischen Secten im Zeitalter der Reformation, Hamb. 1848.

Mitten in den Bewegungen der Reformation thaten sich im Widerspruch mit der bestehenden katholischen Kirche Richtungen hervor, die wir zum Theil als Fortsetzung und Wiederholung eines frühern unkirchlichen Oppositionsgeistes, zum Theil als einseitige negative Bestrebungen einer beschränkten Verstandeskritik zu begreifen haben. Mit ihnen konnte der Protestantismus, ohne in sich selbst zu zerfallen, keine gemeinsame Sache machen. So wurden der Anabaptismus und der Unitarianismus, die in andern Formen schon früher von der katholischen Kirche waren ausgeschieden worden, auch von den lutherischen, wie von den reformirten Protestantén von vorn herein mit Entschiedenheit zurückgewiesen, und nachträglich zu Secten gestempelt. Auch im weitern Verlaufe der Zeit tauchten verschiedene Secten auf, von denen jedoch nur wenige, wie z. B. die Gesellschaft der Quäker, ein dauerndes historisches Dasein sich fristeten. Freilich konnte es auch geschehen, dass der dogmatische Rigorismus innerhalb der

protestantischen Kirche gerechten Widerspruch hervorrief und die Gemässigtern nöthigte, sich neben der grossen Kirche ihr Kirchlein zu erbauen, wie dies bei den Arminianern (Remonstranten) der Fall war, die fast weniger eine Secte, als eine Fraction der reformirten Kirche bilden.

§. 233.

a. *Wiedertäufer* (Mennoniten).

Schyn, historia Christianorum, qui in Belgio fœderato Mennonitæ appellantur, Amst. 1723. 8. *Hunzinger*, das relig. Kirchen- und Schulwesen der Mennoniten, Speier 1831. 8. *Erbkam* a. a. O. S. 480 ff. *Göbel*, Gesch. des christl. Lebens etc. II, 2 S. 290. (Die übrige Litt. in der KG.)

Der Widerspruch gegen die Kindertaufe hatte sich zuerst im Begleite roher Schwärmerei und revolutionärer Bestrebungen geäussert[1]. Späterhin aber, um die Mitte des 16. Jahrhunderts, gelang es dem Niederländer *Menno Simonis*[2], die Partei der Taufgesinnten in eine geordnete Gemeinde zu sammeln, welche von nun an den Namen der Mennoniten führte, und selbst wieder in kleinere Parteien zerfiel[3]. Das älteste Glaubensbekenntniss der Mennoniten ist das von *Joh. Ries* und *Lübbert Gerardi* ums Jahr 1580[4]. Andere Bekenntnissschriften dieser Secte sind weniger allgemein anerkannt[5].

[1] Ueber die ersten Bewegungungen der Zwickauer Propheten (*Nicol. Storch, Martin Cellarius* [Borhaus], *Marx Stübner* und *Thomas Münzer*) und *Karlstadts,* über die Wiedertäufer in der Schweiz und die Verhandlungen mit ihnen (*Grebel*, *Manz*, *Hochrütener*, *Hubmeier* u. s. w.), sowie über die Münsterschen Unruhen (*Rottmann, Bockhold, Knipperdölling*) siehe die Reformationsgeschichte. Ueber ihre Lehren (freilich vom polemischen Standpunkte aus) siehe *Melanchthons* Vorlegung etlicher unchristlicher Artikel, welche die Wiedertäufer vorgeben, in *Luthers* deutschen Werken, Thl. II der Wittenb. Ausg. S. 282 ff. *Justus Menius,* der Wiedertäufer Lehre und Geheimniss aus heiliger Schrift widerlegt, ebend. S. 299 ff. *Bullinger*, von der Wiedertaufe Ursprung, Secten und Wesen, Zürich 1561. 4. *Ott*, annales anabaptistici, Bas. 1624. Vgl. die neuere Litt. (*Hast*, Geschichte der Wiedertäufer, Münster 1836. u. s. w.) in den Compendien der KG. Die merkwürdige Durchdringung der über die Schrift hinausgehenden (montanistischen) Geistesschwärmerei und der ängstlichen Buchstäblichkeit im Einzelnen ist schon *Zwingli* aufgefallen. s. Werke (von *Schuler* und *Schulth.*) II, 1 S. 298: «*Jetzt wellen sy den Buchstaben unverstanden haben und unusgelegt, bald wellen sy jn gar nit haben.*»

[2] Geb. 1505, † 1561. — *Hauptgrundsätze* des Mennonitismus: Verwerfung der Kindertaufe, der Eidesleistung, des Soldatenstandes; Fusswaschung.

[3] Waterländer und Flaminger, Feine und Grobe. Ueber die weitern Abstufungen, sowie über die ganze Geschichte der Secte und ihre Verbreitung s. die KG.

[4] Korde Belydenisse des Geloofs u. s. w. (præcipuorum christianæ fidei articulorum brevis confessio, 1580; lat. bei *Schyn* a. a. O. c. 7, p. 172 ss.) besteht aus 40 Artikeln.

[5] Bei *Schyn* a. a. O. *Köcher*, bibl. symb. p. 467 ss. *Winer* S. 24. 25. Ueber die Katechismen ebend.

§. 234.

b. *Unitarier* (Socinianer).

C. C. Sandii bibliotheca Antitrinitariorum, Freist. (Amst.) 1684. 8. *F. S. Bock*, historia Antitrinitariorum, maxime Socinianismi et Socinianorum, Regiomont. 1774—1784. **Trechsel*, die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socinus. 1. Buch: Michael Servet und seine Vorgänger, Heidelb. 1839. 8. 2. Buch: Lelio Socini und die Antitrinitarier seiner Zeit, 1844. *O. Fock*, der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesammtentwicklung des christl. Geistes, nach seinem Verlauf und nach seinem Lehrbegriffe, Kiel 1847. *Hilgenfeld*, kritische Studien über den Socinianismus in Zellers Jahrbb. 1848, S. 371 ff.

Mit dem praktischen Widerspruch gegen die Kindertaufe u. a. m. hatte sich gleichzeitig auch der theoretische gegen die kirchliche Trinitätslehre eingestellt, so dass die Geschichte der ersten Unitarier seit der Reformation vielfältig in die Geschichte der Wiedertäufer verflochten erscheint[1]. Die gewaltsame Unterdrückung, welche diese Richtung von Katholiken und Protestanten erfuhr[2], und in welcher die Hinrichtung *Michael Servets*[3] am meisten hervorragt, konnte das Aufkommen einer Partei[4] nicht hindern, die bei aller Hochachtung vor Christi menschlicher Person und bei aller Anerkenntniss einer in der heiligen Schrift enthaltenen göttlichen Offenbarung, dennoch aus eben dieser Schrift sich nicht wollte von einer Mehrheit der Personen im göttlichen Wesen überzeugen lassen. Es waren die beiden Socine, *Lælius*[5] und besonders *Faustus Socinus*[6], welche der zerstreuten unitarischen Partei ihren Namen und einen äusserlichen kirchlichen Halt gaben. Bei seiner einseitigen Verstandesrichtung schloss der Socinianismus sowohl (negativ) den Keim des spätern Rationalismus, als (positiv) den des äusserlich gefassten biblischen Supranaturalismus in sich, und half somit den Uebergang aus der einen Periode in die andere vorbereiten[7]. Von dem polnischen Städtchen *Rakow* haben die Socinianer auch den Namen *Racovienses* erhalten, und ebendaher benennt sich ihr Katechismus[8]. Ausser den Verfassern des-

selben haben den socinianischen Lehrbegriff weiter entwickelt: *Jonas Schlichting, J. Völkel, Joh.* und *Sam. Crell, Christ. Ostorodt, Valentin Schmalz, Ludw. Wolzogen, Andreas Wissowatius*[9].

[1] «*Was der Anabaptismus auf dem kirchlich-praktischen Gebiete, das versuchte eine nahe verwandte und meist mit anabaptistischen Elementen reichlich geschwängerte Richtung in Beziehung auf die* **Kirchenlehre**. *Es war dies im Grunde nur ein besonderer Zweig, eine eigenthümliche Form und Aeusserungsweise der nämlichen allgemeinen Grundrichtung.*» *Trechsel* a. a. O. I, S. 8. Was daher §. 232 von der beschränkten Verstandeskritik gesagt ist (im scheinbaren *Gegensatz* gegen das fanatische Wesen der Wiedertäufer), bezieht sich erst auf die spätere Entwicklung des Unitarianismus durch Socin. Vgl. Note 7, und *Trechsel* S. 3 und 4. Auch *Baumg.-Crus.* Comp. I, S. 332. 333 sieht in den Antitrinitariern die speculative, in den Anabaptisten die praktische Opposition.

[2] Von den ältern Antitrinitariern sind zu nennen: *Ludwig Hetzer* von Bischofszell im Thurgau (1529 zu Constanz hingerichtet), *Johann Denck* aus der Oberpfalz, *Jakob Kautz* von Bockenheim, *Conrad in Gassen*, ein Würtemberger (1529 zu Basel enthauptet), *Johannes Campanus*, ein Niederländer, der zu Wittenberg lehrte, *Melchior Hofmann* zu Strassburg, *Adam Pistorius* und *Rudolph Martini* aus Westphalen, theilweise auch der anabaptistische *David Joris* (Brügge), *Claudius von Savoyen*. Ueber ihre, keineswegs unter sich übereinstimmenden (bald arianische, bald sabellianische oder samosatenische) Lehren s. *Trechsel* a. a. O. (Abschn. 1) und die spec. DG. Auch der Spanier *Joh. Valdez* († 1540 in Neapel) wird von Einigen nicht nur zu den Beförderern der Reformation, sondern auch zu den Vorgängern des Unitarianismus gerechnet, siehe dagegen z. B. *Sandius* a. a. O. p. 2—6; *C. Schmid*, in Illgens Zeitschr. für hist. Theol. I, 4 S. 837.

[3] Mit dem Zunamen *Reves*, geboren 1509 oder 1511 zu Villanueva im Königreich Arragonien; kommt 1529 mit Karl V. nach Italien, lebt seit 1530 in Basel (mit Oekolampad), schreibt 1531 sein Buch de Trinitatis erroribus libb. VII. Verschiedene Aufenthalte in Frankreich u. s. w. Sein Process und seine Hinrichtung zu Genf 1553. Ueber seine weitere Geschichte s. *Mosheim*, neue Nachrichten von dem berühmten span. Arzte Michael Serveto, Helmst. 1756. 4. *Trechsel* a. a. O.

[4] Zu ihr gehörten weiter: *Joh. Valentin Gentilis* (1566 zu Bern enthauptet), *Paul Alciat* († 1565 zu Danzig), *Matthäus Gribaldi* († 1564 in Savoyen), *Georg Blandrata* (in Polen und Siebenbürgen, † 1590), zum Theil auch (?) *Bernhard Occhino* († 1564 in Mähren), *Cælius Sec. Curio* († 1569), *Paul Vergerius* († 1565) u. a. m. Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts verbreiteteten sich die antitrinitarischen Grundsätze besonders in Polen. Auf den Synoden zu Pinczow und Petrikow (1563—1565) constituirten sie sich als kirchliche Secte.

[5] Geb. 1525 zu Siena, † 1552. S. *C. F. Illgen*, vita Lælii Socini, Lips. 1814. 8. *J. C. Orelli*, Lælius Socinus, in der Basler wiss. Zeitschr. Jahrg. 1824. Heft 3, S. 28 ff.; und die Urkunden dazu, ebend. 138 ff.

[6] Der Neffe des Obigen, geb. 1539, † 1604. Vgl. sein Leben von

Przypcovius, in der bibl. fratrum Polonorum (Note 9), P. I. Seine Hauptwirksamkeit in Polen und Siebenbürgen. *Baumg.-Crus.* bezeichnet den Lælius richtig als den «*geistigen Vater der Sache*», und den Faustus als den «*Urheber der Partei*», Comp. I, S. 334.

[7] «*Der Socinianismus, kann man sagen, ist die gemeinsame Wiege, in welcher der Supranaturalismus und der Rationalismus der neuern protestantischen Theologie noch beisammenliegen.*» *Strauss*, christliche Glaubenslehre I, S. 56.

[8] Ein älterer Katechismus war der von *Georg Schomann*, soc. Prediger in Krakau, † 1591. Ihm folgte der von F. Socin: Christianæ religionis brevissima institutio per interrogationes et responsiones, quam catechismum vulgo vocant, Racov. 1618. 8. — ein Fragment, das blos die Theologie und Christologie umfasst. Auf dem Grunde dieses Fragments erschien der grössere socinianische Katechismus durch *Hieron. Moscorovius*, einen polnischen Edelmann († 1625), und den socin. Prediger *Valentin Schmalz*, poln. 1605. 12.; latein. unter dem Titel: Catechesis ecclesiarum, quæ in regno Polon. et magno ducatu Lithuaniæ et aliis ad istud regnum pertinentibus provinciis affirmant, neminem alium præter patrem domini nostri J. C. esse illum unum Deum Israelis, hominem autem illum, Jesum Naz., qui ex virgine natus est, nec alium præter aut ante ipsum, Dei filium unigenitum et agnoscunt et confitentur, Racov. 1609. 12.; neue Ausg. mit Widerlegung von *G. L. Oeder*, Frankfurt und Leipzig 1739. 8. (wo zuerst auch die Fragen numerirt sind). Ueber weitere Ausgaben mit andern Bekenntnissschriften der Socinianer (Confess. fidei v. *Jon. Schlichting*, 1646. 8.) vgl. *Winer* S. 25. 26.

[9] Sie finden sich beisammen in der bibliotheca fratrum Polonorum, quos Unitarios vocant, Irenop. (Amst.) 1656. VI Voll. fol. Nähere Angaben bei *Winer* S. 27.

§. 235.

c. *Arminianer* (Remonstranten).

Regenboog, Gesch. der Remonstranten. Aus d. Holl. Lemgo 1781. * *Abr. des Amorie van der Hœven*, het tweede Eeuwfest van het Seminarium der Remonstranten, Leeuwarden 1830. 8.

Ausgestossen aus der reformirten Kirche sah sich die in der Gnadenwahl milder denkende Partei der *Arminianer* genöthigt, in eine eigene Religionsgemeinschaft zusammenzutreten[1], deren Grundsätze sowohl in den 5 Artikeln der Remonstranten vom Jahre 1610[2], als in der von *Simon Episcopius* verfassten Confession enthalten sind[3]. Ausser dem Universalismus ist es überhaupt eine mit leisen heterodoxen Elementen versetzte, mehr auf die Moral als auf das starre Dogma hinauslaufende, temperirte Orthodoxie, was den Arminianismus charakterisirt. Der Geistesrichtung nach hat er einige Verwandtschaft mit der Nüchternheit des Socinianismus, gegen dessen specielle negative Dogmen er sich aber in seinem positiven Sinne verwahrt hat. Ausser

Arminius selbst und *Simon Episcopius* haben sich vorzüglich *Hugo Grotius* als philosophischer Apologet und Exeget[4], *Philipp a Limborch* als Dogmatiker[5] unter ihnen ausgezeichnet; und auch sonst sind aus der arminianischen Kirche viele treffliche Männer hervorgegangen[6], die durch ihre gründliche Wissenschaft und ihren milden Sinn wohlthätig auf den Protestantismus zurückgewirkt haben[7].

[1] *Arminius* (Harmsen, Hermann), geboren 1560 zu Oudewater, seit 1603 Professor der Theologie zu Leyden, † 1609. Opp. theol. Lugd. Bat. 1629. 4. Ueber seinen Streit mit seinem Collegen *Franz Gomarus* und die Folgen desselben s. die neuere KG.

[2] Den Ständen von Holland und Westfriesland übergeben unter dem Titel: Remonstrantia, libellus supplex exhibitus Hollandiæ et Westfrisiæ Ordinibus; abgedruckt bei *Walch*, Religionsstreitigkeiten ausser der lutherischen Kirche III, S. 540 ff.

[3] *Simon Episcopius* (Bischof), geboren 1583, † 1643. Confessio seu declaratio sententiæ Pastorum, qui in fœderato Belgio Remonstrantes vocantur, super præcipuis articulis relig. christ. Harderov. 1622. 4. (in Simon. Episcop. Opp. II, 2 p. 69 ss.). Sie besteht aus 25 Kapiteln. Ueber die verschiedenen Ausgaben und Uebersetzungen s. *Clarisse*, Encycl. theol. p. 443, und *Winer* S. 23. — Gegen die vier Leydener Professoren *J. Polyander*, *Andreas Rivetus*, *Ant. Walæus* und *Ant. Thysius*, welche eine Censura in Confess. Remonstr. (Lugd. Bat. 1626) herausgegeben haben, schrieb Episcopius seine Apologia pro confessione etc. 1629. (1630?) 4. (Opp. p. 95 ss.). Vgl. auch (in Bezug auf mehrere Streitschriften) Episcopii verus theologus remonstrans (ibid. p. 208 ss.). Ausserdem schrieb Episc.: Institutiones theologicæ libb. IV. (unvollendet: Opp. [Amst. 1650. 1665. II Tomi. fol.] Tom. I). Ueber die Katechismen von *Joh. Uytenbogard* (?) und *Bartholomæus Prævostius* s. *Winer* a. a. O.

[4] Geboren 1583, † 1645. Um den Verdacht des Socinianismus abzuwehren, schrieb er seine Defensio fidei catholicæ de satisfactione Christi, 1617. 8. — de veritate rel. christ. Lugd. Bat. 1627. 12. — Opp. theol. Amst. 1679. III. fol. 1697. IV. fol. Bas. 1731. IV. fol. (die 3 ersten Bände enthalten Exegetisches). * *Luden*, Hugo Grotius nach seinen Schicksalen und Schriften, Berlin 1806.

[5] Geboren 1633, Lehrer am remonstr. Gymnasium zu Amsterdam, † 1712. Schrieb: Theologia christiana, Amst. 1686 u. ö. Basil. 1735. fol. «*Das vollständigste und berühmteste System des remonstrantischen Lehrbegriffs ist von Philipp von Limborch .... ein Mann voll Geist, Gelehrsamkeit, Bescheidenheit und mannigfacher litterarischer Verdienste. .... Schon die Anlage des Systems verräth etwas Eigenthümliches, und lässt auch eigenthümliche Grundsätze durchblicken. Das Ganze ist mit trefflicher Klarheit und Auswahl geschrieben.*» *Stäudlin*, Geschichte der theologischen Wissenschaften I, S. 319.

[6] Als Dogmatiker sind noch zu nennen: der Nachfolger des Episcopius *Steph. Curcellæus*, geboren 1586, † 1659; von ihm: Institutio relig.

christ. libb. VII in Opp. theol. Amst. 1675. fol. (unvollendet). *Andr. a Cattenburgh*, geboren 1664, † 1743; von ihm: Spicilegium theol. christ. Philippi a Limborch, Amstel. 1726. fol. — Bibliotheca scriptorum remonstrantium.

[7] «*Das arminianische Princip, frei sich zu halten vom Ansehen der symbolischen Bücher, weil dabei die exegetischen Forschungen, die Freiheit der Hermeneutik und die speculative Behandlung so ausserordentlich gediehen, hat sich durch den Einfluss der Werke des Episcopius und Hugo Grotius auf die ganze evangelische Kirche verbreitet; und so entstand auch in der evangelischen Kirche in Deutschland der allgemeine Wunsch, sich von der Autorität der symbolischen Bücher loszumachen.*» *Schleiermacher* KG. S. 620.

§. 236.

d. *Quäker.*

H. Croesii historia Quakeriana, Amst. 1695. Ed. 2. 1703. 8 Quakerhistorie, Berlin 1696. *W. Sewel*, Geschichte von dem Ursprunge des christlichen Volks, so Quaker genannt werden. *H. Tuke*, die Religionsgrundsätze, zu welchem die Gesellschaft der Quaker sich bekennt. A. d. Engl. (1814.) Lpz. 1828. *J. J. Gurney*, obss. on the peculiarities of the Society of the Friends, Lond. 1824.

Verwandt mit den wiedertäuferischen Principien (in Beziehung auf das Verhältniss des innern Wortes zum äussern u. a. m.) zeigt sich das System der Quäker. Nachdem das schwärmerische Feuer, das der Stifter der Secte, *Georg Fox*[1], entzündet, sich allmählig abgekühlt hatte, gewann die Gesellschaft der Freunde unter *William Penn*[2] (1689) das Zutrauen der englischen Regierung. In Nordamerika (Pennsylvanien) verbreitete sich die Secte, die auch anderwärts Anhänger fand, am stärksten[3]. Der Schotte *Robert Barklay* gab dem Lehrbegriff der Quäker, so weit von einem solchen die Rede sein kann, wissenschaftliche Gestalt und symbolischen Ausdruck[4].

[1] Schuster aus der Grafschaft Leicester, Schwärmer, † 1691, gründete mitten in den Stürmen der englischen Revolution die Gesellschaft der *Freunde* (Quaker war der Spottname) 1649.

[2] Sohn des berühmten Admirals, gemässigter als Fox, † 1718. Biographie von *Marsillac* aus dem Franz. (Par. 1791. 8.) Strassburg 1793. 8. *Th. Clarkson*, memoirs of the private and public life of W. Penn, Lond. 1813. II. 8. Morgenblatt 1816, Februar, Nr. 43—47. — Er selbst schrieb: A Summary of the history, doctrine and discipline of Friends. Ed. 6. Lond. 1707. 8. Deutsch von *Seebohm*, Pyrmont 1792.

[3] In Nordamerika seit 1681; seit 1686 fanden sie auch in England Anerkennung. Erst im 18. Jahrhundert verbreiteten sie sich auch auf dem Continente (in Pyrmont seit 1791), s. *L. Seebohm*, kurze Nachricht von dem Entstehen und dem Fortgang der christlichen Gesellschaft der Freunde; Pyrmont 1792.

[4] 1) Theologiæ vere christianæ apologia, Amst. 1676. 4.; deutsche Uebersetzung 1684. 1740. 8. — 2) Catechismus et fidei confessio approbata et confirmata communi consensu et consilio patriarcharum, prophetarum et apostolorum, Christo ipso inter eos præsidente et prosequente, Roterod. 1676. 8. Urschrift englisch. (Alles aus Bibelsprüchen.)

§. 237.

Irenische Versuche (Synkretismus).

C. W. Hering, Geschichte der kirchlichen Unionsversuche, seit der Reform. bis auf unsere Zeit, Lpz. 1836—1838. II. *H. Schmid*, Gesch. der synkretistischen Streitigkeiten in der Zeit des G. Calixt, Erlangen 1846. *W. Gass*, Georg Calixt u. der Synkretismus. Dogmen-hist. Abhandl. Breslau 1846.

So schroff auch im Ganzen die verschiedenen Kirchenparteien sich in dieser Zeit gegenüberstanden, so fehlte es doch nicht an Versuchen, die Getrennten zu vereinigen, sowohl die Lutheraner mit den Reformirten[1], als die Protestanten mit den Katholiken[2], wobei die Starrheit der Dogmen erweicht, mitunter aber auch das Charakteristische zu sehr abgestumpft wurde. Auch die Secten wirkten auf die grössern Kirchenparteien zurück, indem die Mystiker innerhalb derselben in wesentlichen Punkten mit den Anabaptisten und Quäkern übereinstimmten[3], die nüchternen Verstandestheologen aber von dem Arminianismus, ja wohl auch von dem Socinianismus sich zu grösserer Nachgiebigkeit bestimmen liessen[4].

[1] Schon während des Reformationskampfes suchten *Martin Bucer* und der Landgraf *Philipp von Hessen* den Dämon der Zwietracht zu beschwören. Von lutherischer Seite suchte im 17. Jahrhundert *Calixt* die Getrennten zu versöhnen (synkretist. Streit, s. die oben angeführten Schriften), von reformirter Seite der Schotte *Joh. Duræus*, seit 1630. — Leipz. Gespräch 1631, Thorener 1645 (Colloquium charitativum).

[2] *Bossuet* (s. oben §. 227, Note 11). *Rojas de Spinola* (seit 1668 Bischof von Tina in Kroatien, seit 1685 Bischof von Wienerisch-Neustadt, † 1695) unterhandelt mit dem hannöverschen Abte *Molanus* von Loccum. *Leibnitz* nimmt an den Unterhandlungen Theil.

[3] Namentlich in der Lehre vom innern Wort, von der Rechtfertigung u. s. w. (wodurch wenigstens die directe Polemik gegen die römische Kirche abgestumpft wurde).

[4] Vgl. §. 235, Note 7.

§. 238.

Einfluss der Philosophie. Deismus. Apologetik.

Carrière, die philos. Weltanschauung der Reformationszeit, Stuttg. 1847. *C. Hagen*, der Geist der Reformation und seine Gegensätze, Erl. 1843. 1844. II. *John Leland*, a view of the principal deistical writers, that have appeared in England in the last and present century, 1754. II. *Thorschmidt*, Freidenkerbibliothek, Halle 1765—1767. *Herder*, Adrastea (Werke zur Philos. und Gesch. IX.). *Gotth. Vict. Lechler*, Gesch. des englischen Deismus, Stuttg. 1841.

Endlich blieb auch noch den vielfach Getrennten *ein* gemeinsames Interesse zu verfechten übrig, das *christliche* überhaupt, gegenüber einer gegen die positive Autorität der Offenbarung sich auflehnenden oder dieselbe in ihren wesentlichsten Beziehungen gefährdenden Richtung. Schon im Reformationszeitalter selbst hatte sich vorzüglich in Italien eine bald deistische, bald pantheistische Weltanschauung aufgethan, die dem christlichen Offenbarungsglauben sowohl der Katholiken als Protestanten gefährlich zu werden drohte[1]. Die theologische Wissenschaft blieb indessen von ihnen unberührt, und auch die in bestimmterer Gestaltung hervortretenden Schulsysteme des 17. Jahrhunderts waren mit Ausnahme des cartesianischen, ohne besondern Einfluss auf die Fassung des christlichen Dogma's, zu dem sie sich in ein möglichst neutrales Verhältniss zu setzen wussten[2]. Erst gegen Ende der Periode (als Uebergang in die folgende) begann die auf praktische Resultate lossteuernde, mit Keckheit aburtheilende Popularphilosophie des sogenannten gesunden Menschenverstandes, unter dem Namen der Freidenkerei, des Deismus und Naturalismus, dem Offenbarungsglauben sämmtlicher Confessionen den offenen Krieg anzukündigen[3], wodurch die seither matt gewordene apologetische Thätigkeit aufs neue in die Schranken gerufen wurde[4].

[1] «*Die Weltgeschichte kennt vier auf einander folgende Zeiträume, in welchen ein entschiedener Unglaube, eine unverhüllte Feindschaft gegen das Christenthum bei den Hauptvölkern Europa's gewissermaassen die Runde machen, indem sie meist in den obern Sphären der Gesellschaft sich erzeugen, in die mittlern hinabdringen, in beiden als die Spitze der Bildung gepflegt, bewundert werden, einer Art von Cultur sich erfreuen Italien macht im 15. und 16. Jahrhundert den Anfang; im 17. und 18. folgen England und Frankreich nach; im 19. schliesst Deutschland den Reigen.*» Der deutsche Protestantismus u. s. w. S. 53. — Unter den Philosophen Italiens zeichnen sich aus: *Girolamo Cerdano* (geboren 1501, † 1576); *Bernardino Telesio* (geb. 1508, † 1588), «der Vorläufer des französischen Sensualismus»; *Giordano Bruno* († auf dem Scheiterhaufen

17. Febr. 1600 zu Rom); *Julius Cæsar Vanini* (geb. 1585, «als Atheist und Gotteslästerer» hingerichtet zu Toulouse 9. Februar 1619); *Tomaso Campanella* (geb. 1568, † 1639). Die Stellung dieser Männer zum Christenthum war jedoch eine verschiedene, indem sie theilweise an das Positive desselben und namentlich an dessen mystische Elemente sich anschlossen, theilweise aber auch (namentlich Vanini) eine bis zur Blasphemie gesteigerte Skepis hervorkehrten; vgl. *Carrière* a. a. O.

² Es war einzig der *Cartesianismus*, der in *dieser* Periode bestimmter in die Theologie eingriff, und zwar zunächst nur bei den Reformirten (s. §. 225, Note 1); doch fand diese Philosophie durch *Malebranche* auch den Weg zu den Katholiken. — *Spinoza* (geb. 1632, † 1677) stand mit seiner edeln Persönlichkeit ausser allem kirchlichen Verbande, weshalb er auch theologischer Seits ignorirt wurde; erst später ging die christliche Speculation und Theologie tiefer auf den Spinozismus ein. *Locke* (geb. 1632, † 1704) beförderte den schon durch *Franz Baco von Verulam* († 1626) angeregten Empirismus, der dann freilich (wider Willen des Urhebers) die deistische Betrachtungsweise befördern half. — *Leibnitz* (geb. 1646, † 1716) zeigte vielfaches theologisches Interesse (Theodicee, Union, vgl. §. 237), s. *Pertz*, über Leibnitzens biblisches Glaubensbekenntniss, Berlin 1846; aber erst durch *Wolfs* Ueberarbeitung (in der folgenden Periode) gewann seine Philosophie Eingang in die Köpfe und Schriften der Theologen.

³ Ueber das Vage der Benennungen s. *Herder* a. a. O. S. 174. 175. *Lechler* S. 452 ff.*) Die sogenannten Deisten waren sehr verschieden an Charakter, an Geist und Gemüth **), und eben so verschieden waren wieder ihre Systeme unter sich und in ihrem Verhältniss zum Christenthum. Der englische Deismus ist zunächst aus der Geschichte der englischen Reformation und der Reformationskämpfe zu begreifen. Beförderer desselben, ausser der Secte der *Seekers* und *Rationalists* (*Lechler* S. 61, Note), waren: *Herbert von Cherbury* († 1648), *Thomas Hobbes* († hochbetagt 1679), *Charles Blount* († 1693), *John Toland* († 1722), *Anton Collins* († 1729), *Anton Ashley Cooper* (Graf von Shaftesbury, † 1713), *Tho. Woolston* († 1733), *Matth. Tindal* († 1733), *Thomas Chubb* (*illiterate person*, Handschuhmacher und Lichtzieher, † 1747) — und die weitern in der folgenden Periode. — In Frankreich waren *Jean Bodin* (Verfasser des Heptaplomeres [herausgeg. von *Guhrauer* 1841], † 1596), *Michael de Montaigne* († 1592) und *Pierre Charron* († 1603) einer skeptischen Richtung zugethan; später bahnte *P. Bayle* († 1706) dem französischen Naturalismus den Weg (s. über ihn *L. Feuerbach*, Pierre Bayle, Anspach 1838). — In Deutschland stiftete *Matth. Knutsen* (um 1674) die Secte der Gewissener.

⁴ Ohne Rücksicht auf den Deismus hatte *Grotius* sein apologetisches Werk geschrieben (§. 235, Note 4). Gegen die englischen Deisten grün-

---

*) Namentlich ist hier nicht nothwendig an den Deismus im philosoph. Sprachgebrauch (in seinem Unterschiede vom Theismus) zu denken; denn auch der Pantheismus konnte mit dieser die Offenbarung negirenden Gesinnung sich verbinden.

**) Mit Recht wird von dem Verf. der Schrift «der deutsche Protestantismus u. s. w.» auf das vorwiegende idealistische und spiritualistische Gepräge des englischen Deismus und auf den ehrenhaften Ernst aufmerksam gemacht, der erst später in den Materialismus der Franzosen sich verirrte.

dete *Robert Boyle* (1638) ein eigenes Predigtinstitut. Unter den englischen Apologeten zeichnen sich aus: *Rich. Baxter* (1691), *Will. Sherlock* († 1707) u. a. (die speciellere Polemik gegen die Deisten s. bei *Lechler* a. a. O.); unter den französischen Apologeten der katholische *Pascal* (geb. 1623, † 1662): Pensées, Amst. 1669 u. ö. — u. der reformirte *Abbadie* († 1727): Traité de la vérité de la religion chrétienne, Rotterd. 1684.

§. 239.

Eintheilung des Stoffes.

Zur Erleichterung der historischen Uebersicht wird es nöthig sein, in der speciellen Dogmengeschichte erst *die* Dogmen voranzustellen, an welchen der confessionelle Unterschied der grössern Kirchenparteien, d. h. vor allem der *Gegensatz zwischen Katholicismus und Protestantismus*, am auffallendsten zur Erscheinung kommt[1], und dann erst *die* folgen zu lassen, worin die grössern Kirchenparteien, im Gegensatze gegen die kleinern Secten, eine völlige oder doch theilweise Uebereinstimmung blicken lassen, und bei welchen sonach der Gegensatz zwischen *Katholicismus* und *Protestantismus* zurücktritt oder gar verschwindet. In die erste Klasse fallen sonach die Lehre von den Erkenntnissquellen der Religion, an welcher das formale, sowie die Lehre vom Menschen, von der Sünde, von der Rechtfertigung und der Heilsordnung, an welcher das materielle Princip des Katholicismus und des Protestantismus zur Erscheinung kommt, dann endlich die Lehren, an welchen sich die aus den Principien folgenden Consequenzen am sichersten erkennen lassen, die Lehre von der Kirche[2] und den Sacramenten (mit Ausnahme der Taufe), und ein Theil der Eschatologie (Lehre vom Fegfeuer)[3]. In die zweite Klasse fällt die gesammte Theologie und Christologie, die Lehre von der heil. Taufe und die Lehre von den letzten Dingen (mit Ausnahme des Fegfeuers).

[1] Stets ist dabei auch zu berücksichtigen der untergeordnete Gegensatz zwischen Lutheranern und Reformirten, der einzig und allein in der Lehre vom Abendmahl und der Prädestination in höherer Bedeutsamkeit heraustritt. Auch die abweichenden Ansichten der kleinern Religionsparteien auf diesem Gebiete (Socinianer, Quäker) können hier zugleich ihre Erledigung finden.

[2] Die Lehre von der Kirche gehört freilich auch wieder mit zu den principiellen Streitlehren, namentlich vom katholischen Standpunkt aus betrachtet; siehe *Baur* gegen *Möhler* S. 60 ff. Innerhalb des Protestantismus aber ergaben sich die Ansichten über die Kirche mehr als Folgerung aus dem Frühern.

[5] Es hat freilich sein Unbequemes, den Locus von den Sacramenten, sowie den von den letzten Dingen auseinander zu reissen; dennoch überwiegt dabei der Vortheil, dass die *Symbolik* in ihrem wahren und natürlichen Verhältniss zur ganzen *Dogmengeschichte* erscheint, und so der Ueberblick über die Gegensätze erleichtert wird.

B. Specielle Dogmengeschichte der vierten Periode.

Erste Klasse.

Die Unterscheidungslehren zwischen der katholischen und protestantischen Kirche.

(Mit Inbegriff des Gegensatzes zwischen Lutheranern und Reformirten, und mit Berücksichtigung der kleinern Religionsparteien und Secten.)

ERSTER ABSCHNITT.

Die Lehre von den Erkenntnissquellen.
(Formelles Princip.)

§. 240.
Katholicismus und Protestantismus.

Schon von Anbeginn der Reformation stellte es sich bei dem Kampfe über die materiellen Principien heraus, dass der Protestantismus zugleich auch von einem andern formalen Princip ausging, als die katholische Kirche jener Zeit; denn während die Vertreter der letztern fortwährend auf das Ansehen der Tradition sich beriefen, wollten die Protestanten nur dann ihren Gegnern nachgeben, wenn sie von ihnen mit hellen und klaren Gründen der Schrift eines andern überwiesen würden[1]. Dieser primitive Gegensatz trat nun auch in den symbolischen Schriften, besonders stark in denen der reformirten Kirche, heraus[2]. Genauer lässt er sich auf folgende vier Punkte reduciren: 1) Während die protestantische Kirche die heil. Schrift des alten und neuen Testaments für die einzig sichere Quelle der religiösen Erkenntniss, demnach für die einzige Norm ihres Glaubens hält[3], lässt die katholische Kirche neben dieser Quelle noch eine andere herfliessen, die Tradition[4]. —

2) Während die Protestanten nur die *kanonischen* Schriften des A. und N. Test. zur heiligen Schrift rechnen[5], erkennt die katholische Kirche auch den sogenannten *Apokryphen* des A. Test. kanonischen Gehalt zu[6]. — 3) Behält die katholische Kirche in allen Fällen sich selbst das Recht vor, die heil. Schrift zu erklären[7], während die protestantische Kirche dieses Recht im engern Sinne jedem zugesteht, der mit den nöthigen Gaben und Kenntnissen dazu ausgerüstet ist, im weitern jedem heilsbegierigen Christen überhaupt, indem sie von dem Grundsatz ausgeht, dass die Schrift *durch* die Schrift sich erkläre nach der analogia fidei[8]. Damit hängt endlich 4) zusammen, dass die katholische Kirche sich auch das Recht beilegt, die von ihr genehmigte Uebersetzung der Vulgata als die authentische allen übrigen vorzuziehen, wodurch sie dieselbe gewissermaassen dem Original an die Seite stellt[9], während die Protestanten nur den Grundtext für authentisch halten[10].

[1] *Luther* gelangte zum Schriftprincip vom materiellen Boden aus. Indem er die falsche Rechtfertigungslehre zunächst im Ablasskram bestritt, appellirte er allererst an den Papst, dann von diesem als dem übel berichteten an den besser zu unterrichtenden, von diesem wieder an ein Concil, bis er endlich die allein entscheidende Autorität der Schrift anerkannte, und sie nun selbst zum formalen Princip erhob. Schon in der Protestation am Schluss der Thesen äussert er sich dahin: so verwegen sei er nicht, seine Meinung der Meinung Aller vorzuziehen; aber auch nicht so unverständig, das *göttliche Wort* den *menschlich ersonnenen Fabeln* nachzusetzen (Luthers Werke, Walch XVIII, S. 254 ff.). Bestimmter auf der Leipz. Disputation (Walch a. a. O. S. 1160): kein Christ könne gezwungen werden, *ausser der h. Schrift, die eigentlich das göttliche Recht sei*, sich verpflichten zu lassen. In den Resolutionen erhebt er sich schon entschieden über das Ansehen der Concilien. Vgl. seine übrigen Streitschriften und sein Verhalten auf dem Reichstage zu Worms; das Weitere bei *Schenkel* I, S. 20 ff. — Das von Luther Errungene hat *Melanchthon* weiter ausgebildet. Loci theol. ed. *Augusti* p. 4 ss.: Imo nihil perinde optarim, atque si fieri possit, Christianos omnes in solis divinis litteris liberrime versari et in illarum indolem plane transformari. Nam cum in illis absolutissimam sui imaginem expresserit divinitas, non poterit aliunde neque certius, neque purius cognosci. Fallitur quisquis aliunde Christianismi formam petit, quam e scriptura canonica. — Schneller als Luther war *Zwingli* in Betreff des Schriftprincips mit sich im Reinen, obwohl er nicht zunächst die Schrift als *solche* hervorhebt, sondern das *Wort Gottes* im Gegensatz gegen *Menschenlehre*. So «von der Klarheit und Gwüsse des göttlichen Wortes» (Werke Bd. 1, S. 81): «Endlich damitt wir ufhörind wollen eim jeden uf alli gegenwurf hie antwurt geben, ist das unser meinung, dass das wort Gottes von uns soll in höchsten

eeren gehalten werden (wort Gottes verstand allein das vom Geist Gottes kummt) und gheinem wort sölicher gloub gegeben, als dem. Dann das ist gwüss, mag nit felen, es ist heiter, lasst nit in der finsterniss irren, es leert sich selbs, thut sich selb uf und beschint die menschlichen seel mit allem heil und gnaden» u. s. w. Vgl. seine Aeusserungen auf den beiden Züricher Disputationen. Der *Schrift* als solcher geschieht zuerst im Archeteles (Opp. III) Erwähnung (s. *Ebrard*, Abendm. II, S. 46. 47). So p. 32: Scripturam S. ducem ac magistram esse oportet, qua si quis recte usus sit, impunem esse oportet, etiamsi doctorculis maxime displiceat. Oberste Regel bleibt ihm auch hier, was *Christus* lehrt, ibid. p. 30: Cunctis posthabitis huc tandem veni, ut nulla re, nullo sermone tam fiderem, atque eo, qui ex ore Domini prodiit. Pag. 34: Dum lapidem inquiro, non invenio alium, quam lapidem offensionis et petram scandali, ad quam offendunt, quotquot Pharisæorum more irritum faciunt præceptum Dei propter traditionem suam. His itaque in hunc modum comparatis, cœpi omnem doctrinam ad hunc lapidem explorare, et si vidissem lapidem eundem reddere colorem vel potius doctrinam ferre posse lapidis claritatem, recepi eam; sin minus, rejeoi.... Ad hunc thesaurum, puta ad certitudinem verbi Dei, dirigendum est cor nostrum. — Expos. simpl. (Opp. IV, p. 67): Non vel jota unum docemus, quod non ex divinis oraculis didicerimus, neque sententiam ullam, cujus non primarios ecclesiæ doctores, prophetas, apostolos, evangelistas, episcopos, interpretes, sed priscos illos, qui purius ex fonte hauserunt, auctores habeamus. (Er urgirt also in der Schrift den Begriff des Ursprünglichen.) Uebrigens muss nach Zwingli «die gschrift allein durch den glouben verstanden werden, und der gloub allein bewährt werden, ob er grecht sye, an der gschrift, die durch den glouben recht verstanden wird.» (Analogia fidei. Beispiel von einem, der ein Pferd anspannen will ohne Strick und Geschirr, oder mit Stricken den Wagen ziehen will ohne Pferd; beides gehört zusammen.) Deutsche Werke II, 2 S. 3. Schon abstracter erscheint das Schriftprincip bei *Calvin*, Instit. I, c. 6, §. 2: Sic autem habendum est, ut nobis affulgeat vera religio, exordium a cœlesti doctrina fieri debere, nec quemquam posse vel minimum gustum rectæ sanæque doctrinæ percipere, nisi qui *Scripturæ* fuerit discipulus. Unde etiam emergit veræ intelligentiæ principium, ubi reverenter amplectimur, quod de se illic testari Deus voluit. (Vgl. den ganzen Zusammenhang des Cap. und die folgenden.)

[2] Die lutherischen Symbole haben keinen bestimmten Art. de Sacra Script., sprechen sich aber gelegentlich gegen die Tradition aus. Confess. Aug. p. 13. 28 ss. Apolog. p. 205 ss. Art. Sm. p. 337. Bestimmter Form. Conc. p. 570. — Dagegen beginnen die reformirten Symbole meist mit dem Artikel von der heil. Schrift, oder widmen ihr sonst eine Stelle (s. die folgende Anm.). Eine Ausnahme macht die erste Basler Confession, die aber am Schlusse alles dem Urtheil der Schrift unterstellt. Vgl. Note 3.

[3] Art. Smalc. l. c.: Regulam autem aliam habemus, ut videlicet *verbum Dei* condat articulos fidei, et præterea nemo, ne angelus quidem. Form. Conc. l. c.: Credimus . . . unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores æstimari et judicari oporteat, nullam omnino aliam esse, quam prophetica et apostolica scripta cum V. tum N. T. Reliqua vero sive patrum sive neotericorum scripta, quocunque veniant nomine, sacris litteris nequaquam sunt æquiparanda. Vgl.

sol. decl. p. 632. — Conf. Helv. I. (Bas. II.): Scriptura canonica, verbum Dei, Spiritu S. tradita, *omnium perfectissima et antiquissima philosophia*, pietatem omnem, omnem vitæ rationem, sola perfecte continet. — Conf. Helv. II, 1: Credimus et confitemur, scripturas canonicas sanctorum prophetarum et apostolorum utriusque Testamenti, ipsum verum esse verbum Dei, et auctoritatem sufficientem ex semetipsis, non ex hominibus habere. Nam Deus ipse loquutus est patribus, prophetis et apostolis, et loquitur adhuc nobis per scripturas sanctas. Et in hac Scriptura sancta habet universalis Christiana ecclesia plenissime exposita, quæcunque pertinent cum ad salvificam fidem tum ad vitam Deo placentem recte informandam. . . . Sentimus ergo ex hisce scripturis petendam esse veram sapientiam et pietatem, ecclesiarum quoque reformationem et gubernationem omniumque officiorum pietatis institutionem, probationem denique dogmatum reprobationemque aut errorum confutationem omnium, sed admonitiones omnes *). Cap. 2: Non alium sustinemus in causa fidei judicem, quam ipsum Deum per Script. S. pronunciantem, quid verum sit, quid falsum, quid sequendum sit, quidve fugiendum. . . . Repudiamus traditiones humanas, quæ tametsi insigniantur speciosis titulis, quasi divinæ apostolicæque sint viva voce apostolorum et ceu per manus virorum apostolicorum succedentibus episcopis ecclesiæ traditæ, compositæ tamen cum scripturis ab his discrepant, discrepantiaque illa sua ostendunt, se minime esse apostolicas. Sicut enim Apostoli inter se diversa non docuerunt, ita et apostolici non contraria apostolis ediderunt. Quinimo impium esset asseverare, apostolos viva voce contraria scriptis suis tradidisse. Vgl. Confess. Gall. art. 5. Belg. 7. Angl. 6. Scot. 18 u. s. w.; bei *Winer* S. 30. 31. — Auch die Remonstranten und Socinianer stimmen in diesem allgemeinen formalen Grundsatz mit den übrigen Protestanten überein: Confess. Remonstr. I, 10 ss. I, 13. Cat. Rac. qu. 31 u. 33; bei *Winer* S. 31. 32. In welchem Sinne die Protestanten die *Tradition* fassen, s. unten (§. 244).

4 Conc. Trid. sess. IV. (de canon. scripturis): Synodus . . . . hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa evangelii in ecclesia conservetur . . . . perspiciensque veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis *et sine scripto traditionibus*, quæ ex ipsius Christi ore ab apostolis acceptæ, aut ab ipsis apostolis, *Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditæ*, ad nos usque pervenerunt: orthodoxorum patrum exempla secuta, omnes libros tam V. quam N. T., cum utriusque unus Deus sit auctor, *nec non traditiones ipsas*, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tamquam vel oretenus a Christo vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur . . . . Si quis autem . . . . traditiones prædictas sciens et prudens contemserit, anathema sit. Vgl. Cat. Rom. præf. 12, und über das Wesen der Tradition die Stellen aus *Bellarmin* de verbo Dei IV, 3 (bei *Winer* S. 30 u. 31). *Cani*

---

*) Doch giebt die Conf. zu, dass Gott ausserordentlicher Weise, auch ohne Predigt des Wortes, die Menschen erleuchten *könne*: Agnoscimus interim, Deum illuminare posse homines, etiam sine externo ministerio, quos et quando velit: id quod ejus potentiæ est. Nos autem loquimur de usitata ratione instituendi homines, et præcepto et exemplo tradita nobis a Deo.

loc. theol. 3. Die griechische Kirche lehrt Aehnliches, Confess. orth. p. 18: Φανερὸν πῶς τὰ ἄρθρα τῆς πίστεως ἔχουσι τὸ κῦρος καὶ τὴν δοκιμασίαν, μέρος ἀπὸ τὴν ἁγίαν γραφὴν, μέρος ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν.

[5] Vgl. die Stelle Note 3, wo von den *apostolicis* et *propheticis* scriptis V. et N. Test. die Rede ist. — Bestimmter werden die Apokryphen zurückgewiesen von den reformirten Symbolen, auch von den Arminianern, Mennoniten und Socinianern: Confess. Helv. II, 1. Gall. 3. 4. Conf. Belg. 6. Conf. Remonstr. I, 6. (*Winer* S. 41.) Einige Bekenntnissschriften geben sogar bestimmte Verzeichnisse der kanon. Schriften, z. B. die Angl. 6, die Belg. art. 4. (Dadurch wurde freilich die freie Untersuchung des Kanon gehemmt und beschränkt.)

[6] Conc. Trid. sess. IV, decret. 1. — Ueber die Beweggründe, welche die kath. Kirche haben mochte, auf die Apokryphen zu halten (in denen sie allerdings Beweisstellen für mehrere ihrer Lehren fand, deren sie aber auch wieder bei ihrem Glauben an die Tradition füglich entbehren konnte), s. *Marheineke*, Symb. Bd. II, S. 234 ff. *Winer* S. 41.

[7] Conc. Trid. sess. IV, decret. de edit. et usu S. S.: Ad coërcenda petulantia ingenia decernit (Synodus), ut nemo suæ prudentiæ innixus, in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium sacram scripturam ad suos sensus contorquens contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, *cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum Sanctarum*, aut etiam contra unanimem consensum patrum ipsam scripturam sacram interpretari audeat, etiamsi hujusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendæ forent. Qui contravenerint, per ordinarios declarentur et pœnis a jure statutis puniantur. Den nähern Commentar dazu giebt *Bellarmin* de verbo Dei III, 3. Es fragt sich vor allem, wo der Geist sei? Dieser ist in der Kirche. Entstehen Streitigkeiten (die Gott voraussah), so muss eine Autorität entscheiden. Diese kann weder die heil. Schrift sein, noch eine Privatoffenbarung, noch die weltliche Macht. Es bleibt sonach keine andere Autorität übrig, als der princeps ecclesiasticus, entweder *er* (der Papst) allein, oder mit ihm die Vereinigung der Bischöfe. Die Schrift lässt mehrere Erklärungen zu, wie ein Gesetz. Nun aber sind in jedem wohlgeordneten Staate Gesetzgebung und richterliche Gewalt zwei verschiedene Dinge. Das Gesetz befiehlt, der Richter interpretirt das Gesetz, mithin kann auch die Schrift nicht sich selbst interpretiren. Der Papst aber oder ein Concil interpretiren nicht nach menschlicher Willkür, sondern nach göttlicher Eingebung. Vgl. *J. Gretseri* tractat.: Unde scis, hunc vel illum esse sincerum et legitimum scripturæ sensum. *Cani* loci theolog. lib. IV. *Becani* manuale I, 5. — Die *griechische* Kirche theilt den allgemeinen Grundsatz von der Autorität der Kirche mit der römischen, nur dass sie die erstere auf die ökumenischen Concilien beschränkt; s. die Stellen bei *Winer* S. 35. 36. *Klausen*, Hermeneutik S. 286 ff.

[8] Schon bei den verschiedenen Disputationen mit den Altgläubigen erklärten sich die Reformatoren für das Recht der freien (von den Concilien unabhängigen) Schrifterklärung; vgl. *Zwingli*, von der Klarheit des Wortes Gottes (deutsche Schriften I, S. 76 ff.); Antwort an Val. Compar (ebend. I, 2 S. 9 ff.); *Calvin*, Inst. I, 7. 8. Auch in dieser Hinsicht erklären sich indessen die reformirten Symbole ausdrücklicher, als die lutherischen (*Winer* a. a. O.). Confess. Helv. I (Bas. II), art. 2: Scripturæ Sacræ

interpretatio ex ipsa sola petenda est, ut ipsa interpres sit sui, caritatis fideique regula moderante. Conf. Helvet. II, c. 2: Scripturas sanctas dixit Ap. Petrus (2 Petr. 1, 20) non esse interpretationis privatæ. Proinde non probamus interpretationes quaslibet: unde nec pro vera aut genuina scripturarum interpretatione agnoscimus eum, quem vocant sensum romanæ ecclesiæ, quem scilicet simpliciter romanæ ecclesiæ defensores omnibus obtrudere contendunt recipiendum. Sed illam duntaxat scripturarum interpretationem pro orthodoxa et genuina agnoscimus, quæ ex ipsis est petita scripturis (ex ingenio utique *ejus linguæ*, *in qua sunt scriptæ*, secundum circumstantias item expensæ et pro ratione locorum vel similium vel dissimilium plurium quoque et clariorum expositæ) cum regula fidei et caritatis congruit et ad gloriam Dei hominumque salutem eximie facit. Vgl. Scot. 18. Conf. Remonstr. I, 14. — Deutlich und in voller Uebereinstimmung mit den orthodoxen Protestanten sprechen sich auch hierüber die *Socinianer* aus. Cat. Racov. qu. 36: Etsi difficultates quædam in S. S. occurrunt, tamen multa alia, tum ea, quæ sunt ad salutem necessaria, ita perspicue aliis in locis S. S. sunt tradita, ut ab unoquoque, *maxime vero pietatis ac veritatis studioso et divinam opem implorante*, possint intelligi. — Im Uebrigen wusste die protestantische Kirche wohl zu unterscheiden zwischen gelehrter Erklärung und allgemeinem Verständniss, und ebenso wieder zwischen diesem und *dem tiefern Eindringen* in den Sinn der Schrift, wie es nur dem Wiedergebornen gestattet ist; vgl. darüber die Stellen in Luthers Werken (bei Walch IX, S. 857). «*Analogia fidei und Unterstützung des heil. Geistes wurden als die Leitsterne bei der Auslegung erkannt.*» *Winer* S. 37. Ueber die Auslegungsprincipien der Reformatoren s. *Schenkel* I, S. 67 ff. *).

[9] Conc. Trid. IV.: Synodus, considerans non parum utilitatis accedere posse ecclesiæ Dei, si ex omnibus latinis editionibus, quæ circumferuntur, sacrorum librorum, quænam pro authentica habenda sit, innotescat, statuit et declarat, ut hæc ipsa vetus et vulgata editio, quæ longo tot sæculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, prædicationibus et expositionibus pro *autenthica* habeatur et ut nemo eam rejicere quovis prætextu audeat vel præsumat. Ueber den Sinn der Stelle s. *Winer* S. 39, und die dort angeführten Stellen aus *Bellarmin* und den kathol. Dogmatikern; *Schröckh*, KG. seit der Ref. IV, S. 132 ff. *Marheineke*, Symb. II, S. 241 ff. — Nicht nur spricht sich in der Bestimmung zum mindesten eine Geringschätzung gegen den Grundtext aus, sondern stillschweigend auch der Widerwille gegen Uebersetzungen in die üblichen Landessprachen (da ja auch in den Predigten der Text aus der Vulgata genommen werden soll) und gegen die Verbreitung derselben unter den Laien. Vgl. darüber *Winer* S. 40.

[10] Auf den Grundtext weist Conf. Helvet. II, 2 hin (vgl. Note 8). Nach den Grundsätzen der protest. Kirche über die Auslegung der h. Schrift (ebend.) musste sie annehmen, dass die genauere gelehrte Forschung ohne Verständniss des Grundtextes nicht möglich ist; daher auch die auf

---

*) In Beziehung auf die dunkeln Stellen der Schrift heisst es bei *Luther* (Walch XVIII): «Lass sie fahren, wo sie dunkel ist; halte sie, wo sie klar ist.» — »Schrift mit Schrift auslegen und erleuchten» war sein und der Reformatoren hermeneutischer Kanon, der sie praktisch hindurchleitete. Vgl. *Zwingli* unter Note 1.

ein tüchtiges Sprachstudium gegründete *Exegese* die Grundlage des theol. Studiums bei den Protestanten bildet. Eben so bestimmt aber musste sie annehmen, dass für die praktischen Zwecke eine dem Original möglichst adäquate Uebersetzung ausreiche; wobei es ihr jedoch nicht einfallen konnte, unter diesen Uebersetzungen *eine* (etwa die lutherische) als authentische bezeichnen zu wollen; obgleich in praxi es Manche bis auf diesen Tag gescheut haben, das Volk über die Incongruenz der Uebersetzung und des Originals in einzelnen Fällen aufzuklären. Aber ist dies protestantisch?

§. 241.

Abweichende Ansichten einiger Secten.

a. Das mystische Princip.

Nicht allein aber gegen das katholische Princip von der Tradition, sondern auch gegen das mystische der Geltendmachung eines *innern* Wortes auf Kosten des äussern hielt der Protestantismus fest an dem Ansehen der Schrift. Hier waren es nicht nur die Wiedertäufer, welche neben dem zähen Halten am Buchstaben der Schrift[1] in montanistischer Weise auf neue Offenbarungen sich beriefen[2], sondern auch noch Andere stellten in mehr oder weniger Uebereinstimmung mit ihnen die Unzulänglichkeit des äussern Wortes heraus. So namentlich *Sebastian Franck*[3], *Caspar Schwenkfeld*[4], *Theobald Thamer*[5], *Michael Servet*[6]. An sie schlossen sich im Wesentlichen die *Quäker*[7] und die *Labadisten*[8] an, nach welchen das äussere Wort erst durch das innere seine Autorität empfängt, sowie jenes auch durch dieses erst verständlich wird. Negativ stimmen diese Parteien mit den Katholiken überein, dass sie *neben*, ja wohl auch *über* der Schrift noch eine andere Autorität annehmen; positiv aber entfernen sie sich noch weiter vom Katholicismus, als die Protestanten, dadurch, dass sie jede objective Autorität von sich weisen, und sich auf die subjective Erfahrung, auf die reine Innerlichkeit zurückziehen. Sonach stände der Protestantismus mit seiner Lehre von dem Schriftworte in der Mitte zwischen dem kirchlich-objectiven Katholicismus und dem mystisch-subjectiven Separatismus[9].

[1] Schon *Karlstadt* steifte sich auf den Buchstaben der Schrift, siehe *Schenkel* I, S. 40 ff. Ueber seine frühere, besonnene Ansicht von der Schrift vgl.: de canonicis scripturis libellus D. Andreæ Bodenstein Carolstadii etc. Witemb. 1520. u. *Erbkam* S. 189. Auch der Widerspruch der Zwickauer gegen die Kindertaufe lässt sich aus der Uebertreibung des formellen Princips begreifen. Ueber die Buchstäbeleien der schweiz. Wie-

dertäufer, namentlich *Hubmeiers*, und die Polemik Zwingli's gegen sie vgl. *Bullinger* bei *Schenkel* I, S. 47. Zwingli setzte ihnen seinen Elenchus entgegen (Opp. III, p. 367).

[2] *Planck* I, S. 44. So buchstäblich sie auf der einen Seite waren, so sehr drangen sie wieder auf den Unterschied von Buchstaben und Geist (nach 2 Cor. 3, 6); vgl. *Calvin*, Inst. I, 9. Was Luther und die Reformatoren von ihren Visionen und neuen Offenbarungen gehalten, ist bekannt; siehe u. a. Luther an Melanchthon bei *de Wette* II, Nr. 358; vgl. die Meinungen des *Joh. Denck* und *Hetzer* bei *Schenkel* I, S. 143. *Hagen*, Geist der Ref. II, S. 282. Die spätern und besonnenern Mennoniten kehrten wieder zur Schrift zurück.

[3] In seiner Schrift «das verbütschirte, mit sieben Siegeln verschlossene Buch» sucht er nachzuweisen, wie die buchstäbliche Erklärung der Schrift in unauflösliche Widersprüche verwickle: «Gott will uns durch die Schrift in die Schrift treiben und darin so angst und bange machen, dass wir wieder daraus zurück in und zu *ihm* getrieben, müssen eilen, *seinen* Mund und Geist Raths fragen» u. s. w. «Die Schrift ist (nach ihm) beides, gut und bös, finster und hell, je nachdem sie einer in die Hand nimmt. Dem, der aus Gott ist, ist sie hell und gut; dem, der verkehrt ist, bös und finster. Darum will der heil. Geist nicht, dass wir gesättigt seien von der Schrift und einen Abgott daraus machen, als ob wir sein nimmer bedürften, sondern dass wir ihn um den rechten Verstand und Auslegung begrüssen.» S. den Tractat, wie alle Ding vor in der Natur sind (bei *Schenkel* I, S. 140). — «Auch der Teufel kann überaus schriftweis sein, ja mitten in den Buchstaben der Schrift sich setzen, wie er bereits jetzt bei so vielen Secten thut, die nichts dann eitel Schrift für sich haben.» (Vorrede zu seinem Zeitbuch). «Der schriftgelehrte Teufel macht alles Mögliche aus der Schrift», s. Paradoxa, S. 134 (bei *Schenkel* a. a. O. *Hagen* S. 336 ff.). Vgl. *Erbkam* S. 295 ff.

[4] De cursu verbi Dei, ed. *J. Oekolampad*. Bas. 1527. Der Glaube, behauptet *Schwenkfeld* in dieser Schrift, entspringe nicht aus äusserlichen Dingen, nicht aus dem äussern Wort oder dem Gehör, sondern aus dem innern Wort, welches vor allem Dienst des äussern vorhergehen müsse. Abraham hatte geglaubt ohne Predigt und ohne Gehör. Der Buchstabe ist nur das Gefäss des Geistes: beides darf nicht vermischt werden. Neben die Bibel stellte Schwenkfeld auch die Natur (vgl. Raimund von Sabunde). Die ganze Welt ist ihm «ein grosses Buch, mit mancherlei Buchstaben der Werke Gottes ganz herrlich durchmalet und beschrieben»; diese Werke sind «lebendige Buchstaben», welche die Menschen immer vor Augen sehen; sie sind der rechte «Bauernkalender», die «ächte Laienbibel», in der auch die lesen können, welche sonst Geschriebenes nicht verstehen. Darum weist auch Christus auf die Vögel des Himmels und die Lilien des Feldes hin. S. *Schenkel* a. a. O. S. 150. Indessen nahm Schwenkfeld zur Bibel keine feindselige Stellung an; vielmehr war sie ihm der Prüfstein, an welchem alle göttliche Offenbarung zu messen ist, vgl. *Erbkam* S. 425 ff.

[5] S. über ihn *Neander*, Theobald Thamer, der Repräsentant und Vorgänger moderner Geistesrichtung im Reformationszeitalter, Berl. 1842. — Er pflegte den evangelischen Text auf der Kanzel nicht vorzulesen, sondern frei zu recitiren, «weil ein rechter evangelischer Prediger nicht allein

solle den todten Buchstaben lernen, sondern mit seinen Werken, Gebeten und seinem Leben *eine Bibel sein.*» *Neander* S. 21. Er beschuldigte Luther und dessen Anhänger einer Vergötterung des Buchstabens der Bibel: «Wenn einer von dir fragt: woher beweisest du, dass diese Stücke sind das Evangelium? bringst du herfür einen verkehrten Zeugen, nämlich die Schrift und den Buchstaben, so auf dem Papier mit Dinte ist gemalt, welche an ihr selbst so gut als ein Stummer ist, und antwortet dir in einer fremden Sprache, die du nicht verstehst. Diesen menschlichen, ja jüdischen und verkehrten Sinn achtest du nicht allein höher, denn *das Gewissen, welches ist die geoffenbarte Gottheit selber**), und alle Gottescreaturen oder Werke, sondern auch machst jene zur Königin aller Heiligen und Engel im Himmel.» — Nicht deshalb ist etwas wahr, weil es in der Bibel steht, sondern weil es an sich wahr ist, steht es in der Bibel, s. *Neander* S. 24. 25. *Schenkel* I, S. 144. 145. Wie Schwenkfeld beruft auch er sich auf die Offenbarungen in der Natur und wirft den Gegnern Manichäismus vor, vgl. *Neander* S. 31.

[6] Auch Servet trennt die Schrift in ein inneres und äusseres Wort, und in diesem Sinne heisst sie ihm ein zweischneidiges Schwert. Er zeigt auch, wie das Christenthum älter sei als die Schrift (das N. T.). Christianismi restitutio p. 627: Illud verum est, quod sine scripturis stare potest ecclesia Christi vera; et erat ecclesia Christi, antequam apostoli scriberent. Ecclesiæ prophetia, interpretatio et vox viva præfertur Scripturæ mortuæ. *Schenkel* a. a. O.

[7] *Barclaii* Apol. thes. 2: .... Divinæ revelationes internæ, quas ad fundandam veram fidem absolute necessarias esse adstruimus, externo scripturarum testimonio aut sanæ rationi ut nec contradicunt, ita nec unquam contradicere possunt. Non tamen inde sequitur, quod hæ revelationes divinæ ad externum scripturarum testimonium aut etiam ad rationem naturalem seu humanam **), tamquam ad nobiliorem aut certiorem normam et amussim, examinari debeant. Nam divina revelatio et illuminatio interna est quiddam per se evidens et clarum, intellectum bene dispositum propria evidentia et claritate cogens ad assentiendum, atque insuperabiliter movens et flectens non minus, quam principia communia veritatum naturalium (cujusmodi sunt: totum est majus sua parte; duo contradictoria non possunt esse simul vera aut falsa) movent flectuntque animum ad assensum naturalem. Vgl. den Commentar zu dieser These bei *Winer* S. 33. Ueber das Auslegungsprincip Apol. X, 19 p. 198: Quidquid homo sua industria in linguis et eruditione in scripturis invenire potest, totum nihil est sine spiritu, absque quo nihil certum, semper fallibile judicatum est. Sed vir rusticus, hujusque eruditionis ignarus, qui

---

*) An einem andern Orte nennt er das Gewissen den wahren, lebendigen Gnadenstuhl, «da wir Gott fragen, wie und was wir thun oder lassen sollen. Ob einer tausend Jahre die äusserliche Schrift lesen hört, und hätte er das lebendige Wort, die Gottheit Christi oder das Gewissen innerlich nicht, so ist es ihm kein Wort.» *Neander* S. 28. Thamer suchte den orthodoxen Inspirationsbegriff lächerlich zu machen. «Sie dächten sich's nicht anders, als dass Gott mit einem greisen Barte dasitze, wie ihn die Maler an der Wand abbildeten, und nehme mit der Hand ein Wort, d. i. einen Ton, und lege ihn auf die Zunge eines Jeremias» u. s. w. *Neander* S. 26.

**) Mithin nicht zu verwechseln mit dem rationalistischen Princip! Das innere Wort steht hier *über* Vernunft und Schrift (mystischer Supranaturalismus).

ne vel elementum norit, quando scripturam lectam audit, eodem spiritu hoc esse verum dicere potest, et eodem spiritu intelligere, et si necesse sit, interpretari potest. — III, 4 p. 44: .... Nullus adeo illitteratus, surdus aut tam remoto loco positus est, quem non attingat et recte instruat; cujus etiam spiritus evidentia et revelatio ea sola est, qua difficultatibus illis, quae de scripturis occurrunt, liberamur.

[8] Obgleich die heil. Schrift die Wahrheit *vorträgt*, so *ist* sie doch nicht die Wahrheit selber, sondern Gott und Jesus Christus ist sie. Die Schrift giebt das ewige Leben nicht eigentlich und für sich selbst: Gott allein, der das Leben ist, wirkt es.... Dem eigenen Munde Gottes, dem heil. Geiste, der noch immer zu uns spricht, ist noch mehr zu glauben, als der Feder seiner Schreiber. Die göttliche Wahrheit ist unendlich, sie kann nicht eingegrenzt werden in irgend einen Buchstaben, weshalb es auch viele Wahrheiten geben kann, die nicht wörtlich in der Schrift enthalten und dennoch göttliche Wahrheiten sind, welche nicht anzunehmen, blos weil sie nicht in der Schrift stehen, wir uns versündigen würden. Nicht darum, weil etwas *geschrieben* ist, sollen wirs glauben, sondern weil es *von Gott* ist. (Gegen spätere Ausartung des Buchstabendienstes verdienen solche Aussprüche immer beachtet zu werden.) S. *Arnold*, Kirchen- u. Ketzerhist. Thl. II, Buch 17, S. 687 (Frankf. Ausg. 700).

[9] Mit der kathol. Kirche hat der Protestantismus, dem quäkerischen Princip gegenüber, das Halten an etwas *Positivem*, objectiv *Gegebenem* gemein, nur dass dies bei ihm die heil. Schrift allein ist, nicht die Autorität der Kirche. Mit dem quäkerischen Princip hat er, dem Katholicismus gegenüber, das Verwerfen eben jener Autorität, das Akatholische, gemein. Dem Quäker muss er wegen seiner historisch-positiven Tendenz als katholisirend, dem Katholiken aber wegen seiner grössern Innerlichkeit und Subjectivität als separatistisch erscheinen.

§. 242.

b. Das rationalistische Princip. (Socinianer.)

In gleichem Maasse, wie jenes mystische Princip, wehrte auch der Protestantismus das rationalistische ab, wonach das Ansehen der Schrift irgendwie unter das der Vernunft gestellt, oder die Erklärung derselben von sogenannten Vernunftwahrheiten abhängig gemacht würde[1]. Dagegen näherte sich diesem Principe der Socinianismus, der zwar die Nothwendigkeit einer äussern Offenbarung[2] und Autorität der Bibel, jedoch zunächst nur des N. Test.[3], in bestimmtester Weise anerkannte, dabei aber doch von dem Grundsatze ausging, dass sich in der heil. Schrift nichts der (socinianischen) Vernunft Widersprechendes oder ihr Unbegreifliches finden dürfe[4], was ihn denn natürlich in manchen Fällen zu willkürlicher Exegese verleitete[5]

[1] An mehreren Stellen erklärte sich Luther gegen die Vernunft, die er in geistlichen Dingen für blind hielt.

[2] *F. Socin* geht darin so weit, dass er eine blosse Vernunftreligion ohne höhere Offenbarung für etwas Unmögliches hält. Opp. II, p. 454 a: Homo ipse per se nec se ipsum nec Deum ejusque voluntatem cognoscere potest, sed necesse est, ut hæc illi Deus aliqua ratione patefaciat. Vgl. prælectt. theol. c. 2. u. *Fock* a. a. O. S. 294 ff. *Ostorodt*, Unterr. S. 40: «Dass aber die Menschen von Gott oder von der Gottheit etwas wissen, das haben sie nicht von Natur, noch aus der Betrachtung der Schöpfung, sondern vom Hörensagen, sintemal sich Gott von Anfang den Menschen offenbart hat. Zu welcher Gehör aber solches nicht gekommen ist, die haben leichtlich wohl gar keine Opinion von irgend einer Gottheit.» — Die spätern Socinianer liessen indessen von dieser supranaturalistischen Strenge nach *).

[3] Ueber Socins und seiner Anhänger Lehre von der heil. Schrift im Allgemeinen s. die folgenden §§. u. *Fock* a. a. O. Doch beschränkt sich der Socinianismus auf das N. Test.; s. Cat. Rac. p. 1, u. *Socin*, de auctor. S. S. c. 1 p. 271 b (bei *Winer* S. 32. 33). Das A. Test. hat ihm nur geschichtlichen Werth, dogmatisch-religiös aber keinen höhern, als den, welchen etwa die Apokryphen bei den übrigen Protestanten haben. Es ist *nützlich* zu lesen, aber nicht nothwendig.

[4] *Schlichting*, diss. de Trin. p. 70: Mysteria divina non idcirco mysteria dicuntur, quod etiam revelata omnem nostrum intellectum captumve transcendunt, sed quod nonnisi ex revelatione div. cognosci possunt. Vgl. *C. Zerrenner*, neuer Versuch zur Bestimmung der dogmatischen Grundlehren von Offenbarung und heil. Schrift nach den socin. Unitariern, Jena 1820. 8. (*Winer* S. 39.)

[5] Vgl. unten die Lehre von Christo. Wie der Protestantismus mit seinem Schriftprincip zwischen dem katholischen und dem quäkerischen Princip in der Mitte steht (§. 241, Note 9), so auch wieder zwischen dem quäkerischen und socinianischen, d. h. zwischen einem rein *innerlichen* Gefühls-Supranaturalismus und einem rein *äusserlichen* in Rationalismus umschlagenden Verstandes-Supranaturalismus. Er sucht (seinem Princip nach) Tiefe und Klarheit, Innigkeit und Nüchternheit zu verbinden. Freilich ist dieses Princip nicht überall zu seiner reinen Erscheinung gekommen.

§. 243.

Die Lehre von der heiligen Schrift (nach ihrer weitern dogmatischen Entwicklung).

Inspiration und Schrifterklärung.

Bei all der Ehrfurcht, womit der Glaube der Reformatoren vor der heiligen Schrift sich beugte, und bei sehr entschiedenen Aussprüchen über die göttliche Eingebung

---

*) «*Der Begriff der* Offenbarung (*revelatio*) *ist von den symbolischen Büchern gar nicht, und von den alten Dogmatikern theils ebenfalls nicht, theils unklar bestimmt worden.*» *de Wette*, Dogm. S. 32. Im Kampfe mit den Deisten ward er aufs neue erörtert.

derselben hatten sie doch auch ihre *menschliche* Seite mit unbefangenen Blicken betrachtet, und die Inspiration in grossartiger Weise und meist von ihrer praktischen Seite gefasst[1]. Später aber steifte sich die protestantische Dogmatik so sehr auf den Buchstaben der Schrift, dass sie sich im Gegensatz gegen mildere Ansichten, namentlich der Arminianer[2] und Socinianer[3], zu den gewagtesten Behauptungen hinreissen liess[4]. Uebrigens bildeten die orthodoxen Dogmatiker den locus de scriptura auch nach seiner formellen Seite weiter aus[5], während die Mystiker an das Tödtende des Buchstaben erinnerten[6]. Vor allem wirkte *Spener* dahin, das protestantische Schriftprincip selbst wieder praktisch zu beleben, und dadurch Geist und Buchstaben im Sinne des wahren Protestantismus zu versöhnen[7]. Die katholische Kirche hielt zwar den Inspirationsbegriff im Allgemeinen fest, doch waren hierin die Jansenisten strenger, als die Jesuiten[8]. — Rücksichtlich der Schrifterklärung ging bei allen Confessionen die allegorische Interpretation noch immer (bewusst und unbewusst) neben der grammatisch-historischen einher, und auch diese wurde häufig von dem Dogmatismus der Kirchenlehre beherrscht[9]. Während *Coccejus* eine durchgängige Prägnanz der heil. Schrift lehrte, beflissen sich die Arminianer und Socinianer am meisten einer nüchternen Exegese[10], worin ihnen bald auch Andere nachfolgten[11]; und selbst das socinianische Princip, dass die Offenbarung der Schrift der Vernunft nicht widersprechen könne, fand hier und da Anklang, besonders gegen das Ende unserer Periode[12].

[1] *Luther* hatte den Segen der Schrift praktisch an sich erfahren, daher überall die tiefste Ehrfurcht vor der Schrift und die lebendigste Empfindung ihres göttlichen Segens und ihres eigenthümlichen, von allen menschlichen Schriften sie unterscheidenden Inhaltes. Darum scheut er sich nicht zu sagen, man müsse die Schrift so ansehen, «als hätte Gott selbst darin geredet,» (gegen Latomus, bei Walch XVIII, S. 1456) und nennt den h. Geist «den allereinfältigsten Schreiber, der im Himmel und auf Erden ist» (Walch XVIII, S. 1602). Auch nennt er einmal das heilige Schriftwort «Gott selbst» (Walch IX, S. 688). ....«In Summa, die heil. Schrift ist das höchste und beste Buch Gottes, voll Trostes in aller Anfechtung; denn es lehret von Glauben, Hoffnung und Liebe viel anders, denn die Vernunft sehen und fühlen, begreifen und erfahren kann, und wenns übel gehet, so lehret sie, wie diese Tugenden herfürleuchten sollen, und lehret, dass ein anderes und ewiges Leben *über* dies arme, elende Leben sei.» Tischreden (Frankfurt 1576), fol. 1. Neben dieser

tiefen Verehrung der Schrift finden sich wieder sehr freie Urtheile über die einzelnen Schriftsteller. So (in der Vorr. zum N. T. 1522) über das Verhältniss der Evangelien zu einander, über die Episteln Jacobi (epistola straminea) u. Judä, über die Apokalypse u. s. w.*). Vgl. Vorrede zu *W. Linkens* Annotatt. über die fünf Bücher Mos.: «Und haben ohne Zweifel die Propheten im Mose, und die letzten Propheten in den ersten studieret und ihre *guten Gedanken, vom heil. Geist eingegeben,* in ein Buch aufgeschrieben. Ob aber denselben guten, treuen Lehrern und Forschern zuweilen auch mit unterfiel Heu, Stroh, Holz, und sie nicht eitel Silber, Gold und Edelstein baueten, so bleibet doch der Grund da; das andere verzehret das Feuer des Tages, wie St. Paulus sagt (1 Cor. 3, 13)». Ein andermal sagt er (bei Walch VII, S. 2044): «Moses und die Propheten haben gepredigt, *aber da hören wir nicht Gott selber;* denn Moses hat das Gesetz von den Engeln empfangen, und darum hat er einen geringern Befehl. Wenn ich nun Mosen höre, der da treibet zu guten Werken, so höre ich ihn gleich als einen, der eines Kaisers oder Fürsten Befehl und Rede ausrichtet. *Aber das ist nicht Gott selber hören.* Denn wenn Gott selbst mit den Menschen redet, so können dieselbigen nichts anderes hören, denn eitel Gnade, Barmherzigkeit und alles Gutes.» — Dass Luther historische Widersprüche zugiebt (z. B. zwischen dem Pentateuch und der Rede des Stephanus), s. *Schenkel* I, 56. 57 **). Vgl. die Stellen, wo er deutlich sagt, dass *Christus* über der Schrift stehe, und dass, wenn die Widersacher auf die Schrift dringen wider Christum, «er auf Christum dringe wider die Schrift» (Walch Bd. VIII, S. 2140, u. XIX, S. 1749; bei *Schenkel* S. 226. 227). — Auch *Zwingli* betrachtete die Schrift mit nüchternen, vorurtheilsfreien Augen, und sieht in den praktischen Wirkungen der Schrift den Hauptbeweis ihrer Göttlichkeit. . . . «Nimm ein guten starken Wyn! der schmeckt dem Gsunden wol, macht jn fröhlich, stärkt jn, erwärmt jm alles Blut; der aber an einer sucht oder fieber krank lit, mag jn nit schmecken, will gschwygen trinken, wunderet sich, dass jn die gsunden trinken mögend. Das bschicht nit us bresten des wyns, aber us bresten der krankheit. Also ist das gottwort ganz gerecht an jm selbs und zu gutem dem menschen geoffnet; wers aber nit erlyden mag, nit verston, nit annemen will, ist krank. So vil sye geantwurt denen, die frefenlich redend, gott welle in sinen worten nit verstanden werden, glich als ob er uns gfären begere von der klarheit des worts gottes.» (Deutsche Schriften I, S. 68; vgl. S. 81). — Sehr starke Inspirationsbegriffe finden wir bei *Calvin*, Instit. I, c. 7. 4: Tenendum, non ante stabiliri doctrinæ fidem, quam nobis indubie persuasum sit, *auctorem ejus esse Deum.* Er beruft sich dabei auf das Testimonium Spir. Sancti. Idem ergo Spiritus, qui per os prophetarum loquutus est, in corda nostra penetret necesse est, ut persuadeat fideliter protulisse, quod divinitus erat mandatum. . . . Illius (Spiritus S.) virtute illuminati, jam non aut nostro, aut aliorum judicio credimus, a Deo esse Scripturam;

*) Zur Geschichte der Kritik jener Zeit ist besonders wichtig die Schrift: *Karlstadt*, de canonicis scripturis, herausgeg. von *Credner*, in dessen: «Zur Gesch. des Kanons», Halle 1847.

**) Die freiern Aeusserungen Luthers über die Inspiration hat *Bretschneider* gesammelt in seiner Schrift: Luther an unsere Zeit, 1817. S. 97—99.

sed supra humanum judicium, certo certius constituimus (non secus ac si ipsius Dei numen illic intueremur), hominum ministerio *ab ipsissimo Dei ore ad nos fluxisse.* Weitere Stellen bei *Schenkel* I, S. 62. 63. Aber auch Calvin giebt bei alle dem eine Verschiedenheit der Schriftstellen zu, rücksichtlich der Form, Instit. I, 8. 1: Lege Demosthenem aut Ciceronem, lege Platonem, Aristotelem, aut alios quosvis ex illa cohorte: mirum in modum, fateor, te allicient, oblectabunt, movebunt, rapient; verum inde si ad sacram istam lectionem te conferas, velis nolis ita vivide te afficiet, ita cor tuum penetrabit, ita medullis insidebit, ut præ istius sensus efficacia vis illa rhetorum ac philosophorum prope evanescat, *ut promtum sit perspicere, divinum quiddam spirare sacras scripturas,* quæ omnes humanæ industriæ dotes ac gratias tanto intervallo superent. 2: Fateor quidem Prophetis nonnullis elegans et nitidum, imo etiam splendidum esse dicendi genus, ut profanis scriptoribns non cedat facundia, ac talibus exemplis voluit ostendere Spiritus S. non sibi defuisse eloquentiam, *dum rudi et crasso stilo alibi usus est.* Beispiele: David und Jesaias auf der einen, Amos, Jeremias, Zacharias (quorum asperior sermo rusticitatem sapit) auf der andern Seite.

[2] *Limborch,* Theol. christ. I, 4. 10: De inspiratione Script. S. concludimus hinc, libros hosce a viris divinis scriptos, qui non tantum non errarunt, sed et, quia spiritu Dei regebantur, in tradenda voluntate divina errare non potuerunt; qui, sicut non propria voluntate, sed instinctu Spiritus S. ad scribendum se accinxerunt (2 Petr. 1, 21), ita etiam in scribendo a Spir. S. directi fuerunt (2 Tim. 3, 6), adeo ut errorem nullum committere potuerint, nec in sensu ipso exprimendo, nec in verbis sensum continentibus divinum conscribendis aut dictandis. *Si quædam non exacte definiverint, fuere ea non res fidei* aut præcepta morum, sed rerum majorum parvæ circumstantiæ, ad fidem fulciendam nullum habentes momentum, circa quas tamen non errarunt aut memoria lapsi sunt, *solummodo eas, quia necesse non erat, accurate et præcise non determinarunt.* — Weit kühner freilich hatte schon *Grotius* geurtheilt, Votum pro pace ecclesiastica (De canonicis scripturis — Opp. theol. Amst. 1679. T. III, p. 672): Non omnes libros, qui sunt in hebræo Canone, dictatos a Spir. S.... scriptos esse cum pio animi motu non nego .... sed a Spiritu Sancto *dictari* historias nihil fuit opus.... Vox quoque Spiritus Sancti ambigua est; nam aut significat .... afflatum divinum, qualem habuere tum Prophetæ ordinarii, tum interdum David et Daniel, aut significat *pium motum* sive facultatem impellentem ad loquendum salutaria vivendi præcepta, vel res politicas et civiles etc. (vgl. die folgenden Abschnitte über Verschiedenheit der Lesarten u. s. w.). — Sehr frei urtheilt auch *Episcopius,* Institutt. IV, 1. 4 über den Kanon: In hoc volumine continentur varii libelli, non qui singuli singulas religionis christianæ particulas in se habent, et conjuncti totam religionem christianam complectuntur ac constituunt; seu veluti partes essentiales totum, adeo ut si unus tantum deficeret aut deesset, religio Christi tota destruenda et plane desitura aut defutura esset; seu veluti partes integrales, ita ut librorum istorum uno aut pluribus deficientibus religio Christi mutila et trunca esset futura. Nihil minus: plures enim sunt libelli, qui nihil continent, quod non in aliis et sæpius et luculentius reperitur; et sunt, qui nihil ad religionem christianam magnopere faciens continent. Denique certum est,

libellos hos in codicem seu volumen unum digestos fuisse non divino jussu aut impulsu, sed consilio studioque humano, licet sancto pioque etc. Besonders macht Episcopius die fides humana geltend, dass die heiligen Schriftsteller die Wahrheit hätten sagen wollen und können u. s. w. Vgl. c. 2.

[3] «*Die besondere Art der Einwirkung des h. Geistes konnte sich der Socinianismus gemäss seinem dualistisch-mechanischen Standpunkte nur als ein unvermitteltes Eintreten der göttlichen Causalität in die menschliche Eigenthümlichkeit denken; und in dieser Beziehung steht der Socinianismus mit dem Katholicismus und dem ältern Protestantismus auf dem nämlichen Standpunkt.*» *Fock*, S. 329. So sagt *Socin* (ganz orthodox): die heiligen Schriftsteller hätten geschrieben ab ipso divino spiritu impulsi eoque dictante (Lectiones sacræ p. 287; bei *Fock* a. a. O.). Doch beschränkt er die Inspiration auf das Wesentliche, und giebt im Unwesentlichen leichte Irrthümer zu (ein leviter errare); vgl. die Stellen bei *Fock* S. 332, und de auctoritate Scripturæ, Racov. 1611 (Opp. I, p. 265 ss.).

[4] Gegen Calixt behauptete der Consensus repetitus fidei veræ Lutheranæ (ed. *Henke* p. 5), Punct. 6: Profitemur et docemus, omnia scripta prophetica et apostolica dici divina, quia a Deo ceu fonte sunt et divinitus tradita veritas, nihilque in illis inveniri, quod Deum non habeat auctorem, vel Deo inspirante, suggerente et *dictante* non sit scriptum, testibus Paulo 1 Cor. 3, 13. 2 Tim. 3, 16, et Petro 2 Petr. 1, 20. 21. Rejicimus eos, qui docent, scripturam dici divinam, non quod singula, quæ in ea continentur, divinæ peculiari revelationi imputari oporteat, sed quod præcipua, sive quæ primario et per se respicit ac intendit scriptura, nempe quæ redemtionem et salutem generis humani concernunt, nonnisi divinæ illi peculiari revelationi debeantur. (Selbst Stellen wie 2 Tim. 4, 13 machen keine Ausnahme.) Am stärksten tritt die Grammatolatrie heraus in Formula Cons. 1: Deus O. M., verbum suum, quod est potentia ad salutem omni credenti (Rom. 1, 16), non tantum per Mosen, Prophetas et Apostolos scripto mandari curavit, sed etiam pro eo scripto paterne vigilavit hactenus et excubavit *), ne Satanæ astu vel fraude ulla humana vitiari posset. Proinde merito singulari ejus gratiæ et bonitati Ecclesia acceptum refert, quod habet habebitque ad finem mundi sermonem propheticum firmissimum; nec non ἱερὰ γράμματα, sacras litteras, ex quibus, pereunte cœlo et terra, ne apex quidem vel iota unicum peribit (2 Petr. 5, 19. 2 Tim. 3, 15. Matth. 5, 18). 2: In specie autem hebraicus V. T. codex, quem traditione Ecclesiæ judaicæ, cui olim oracula Dei commissa sunt (Rom. 3, 2), accepimus hodieque retinemus, *tum quoad consonas, tum quoad vocalia sive puncta ipsa* sive punctorum saltem potestatem, et *tum quoad res, tum quoad verba* θεόπνευστος, ut fidei et vitæ nostræ, una cum Codice N. T. sit Canon unicus et illibatus, ad cujus normam ceu Lydium lapidem universæ quæ extant versiones, sive orientales sive occidentales, exigendæ, et sicubi deflectunt, revocandæ sunt. Und dann vollends die unwissenschaftliche Rohheit, Art. 3. — Auch die lutherischen Dogmatiker entschieden sich für die Ursprünglichkeit der hebr. Vocal-

*) Wie sehr dieses blosse *Wachen* und *Hüten* über einem todten Schatze zu der todten Ansicht von Gott und seinem Verhältniss zur Welt stimmt, liegt auf der Hand. Nichts Schöpferisches, weder hier noch dort!

zeichen: *Joh. Gerh.* loc. theolog. I, c. 14. 15. *Quenst.* I, 272 ss. *Hollaz*, Prol. III, quæst. XLIII, u. a. — In dieselbe Kategorie gehören die Streitigkeiten über die Reinheit der Gräcität des N. Test., s. *Winer*, Gramm. des neutest. Sprachidioms, Einl. Wurde doch sogar im Jahr 1714 von *G. Nitsch* († 1729 als Superintendent in Gotha) die Frage angeregt, ob die heil. Schrift Gott selbst oder eine Creatur sei? Vgl. *Walch*, Relig.-Streitigkeiten der evang. Kirche III, S. 145, u. I, S. 966. *Tholuck* a. a. O. S. 253 ff.

[5] Einmal wurde der Begriff der *Inspiration*, die man häufig mit der Offenbarung identificirte (s. *de Wette*, Dogm. S. 39), genauer erörtert. Von *Gerhard*, loci theol. I, c. 12, §. 12: *Causa efficiens* Scripturæ Sacræ principalis est Deus. §. 18: Causæ instrumentales fuerunt sancti homines. Scripserunt non ut homines, sed ut Dei homines h. e. ut Dei servi et peculiaria Dei organa. *Hollaz*, Prol. III, qu. VI, p. 75: .... Sicut *scriptura, quam homo alteri in calamum dictat*, recte dicitur verbum humanum in litteras relatum, ita scriptura a Deo inspirata verissime dicitur verbum Dei litteris consignatum. Quæst. XVI: Conceptus omnium rerum, quæ in sacris litteris habentur, prophetis et apostolis a Spir. S. immediate inspirati sunt. Qu. XVIII: Omnia et singula verba, quæ in sacro codice leguntur, a Spir. S. prophetis et apostolis inspirata et in calamum dictata sunt. Vgl. weitere Stellen bei *de Wette* a. a. O. *Hase*, Hutter. rediv. — Die Göttlichkeit der Schrift wurde gestützt theils auf die fides divina (das Zeugniss des heil. Geistes), theils auf die fides humana (αὐθεντία und ἀξιοπιστία), und daraus weiter die sogenannten affectiones S. S. abgeleitet: I) Affectt. primariæ: 1) divina auctoritas, 2) veritas, 3) perfectio, 4) perspicuitas (semetipsam interpretandi facultas), 5) efficacia divina; II) secundariæ: 1) necessitas, 2) integritas et perennitas, 3) puritas et sinceritas fontium, 4) authentica dignitas. Es wurde aufmerksam gemacht auf die simplicitas et majestas stili u. s. w. Vgl. *Gerh.* loci a. a. O. *Calov.* systema T. I, p. 528 ss., und die dogm. Lehrbb. (*Hase*, Hutter. rediv. p. 99 ss.).

[6] Schon *Luthern* war der Gedanke nicht fremd, dass das äusserliche Wort es nicht allein ausrichte, sondern dass der h. Geist inwendig in den Herzen der Leser (Zuhörer) das rechte Verständniss wirken müsse; vgl. Briefe bei *de Wette* Bd. V, S. 85, Nr. 1784. — Vorzüglich aber traten die Mystiker der prot. Kirche gegen die Buchstabenorthodoxie auf. So *Jac. Böhm*: «Ob nun zwar die Vernunft nur schreiet: Schrift und Buchstaben her! so ist doch der äussere Buchstabe allein nicht genug zu der Erkenntniss, wiewohl er Anleiter des Grundes ist; es muss auch der lebendige Buchstabe, welcher Gottes selbstständiges Wort und Wesen ist, in der Leiterin des ausgesprochenen Worts im Menschen selber eröffnet und gelesen werden, in welchem der heil. Geist der Lehrer und Offenbarer selber ist» Vorrede zu der Schrift: von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen, bei *Umbreit*, Jac. Böhm S. 66. — Ueber *Seb. Franck* u. a. s. §. 241. — *Weigel*, Postille Thl. II, 61. 62. III, 84: «Die Schrift ist ein todter Buchstab und unkräftiges Wort, das allein in die Luft schallet.» Gülden Griff, c. 19: «Es ist nicht genug sprechen: dieser ist ein solcher Mann gewesen, er hat den heil. Geist gehabt, er kann nicht irren. Lieber! beweis es vor, ob es wahr sei, es würde dich noch sauer ankommen und schwer werden, zu verantworten und zu beweisen. Was ist

Kephas? wer ist Paulus? spricht der Apostel; wer ist dieser oder jener? Menschen sind sie; *Gott, Gott, Gott* ist es allein, der den Glauben wirket und Urtheil giebt zu prüfen alle Geister und Schriften.» Vgl. *Walch*, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten Bd. IV, S. 1044. 1045. — Desgl. *Christian Hoburg* (bei *Hollaz*, ed. *Teller*, p. 75): «Die Schrift ist ein alt, kalt und todt Ding, das nur eitel Pharisäer machet.» — Gemässigter als diese, aber um so treffender *Arnd*, wahres Christenthum S. 28: «Es hat Gott die heil. Schrift nicht darum offenbart, dass sie auswendig auf dem Papier als ein todter Buchstabe soll stehen bleiben, sondern sie soll in uns lebendig werden im Geist und Glauben, und soll ein ganzer innerlicher neuer Mensch daraus werden; oder die Schrift ist uns nichts nütze. Es muss alles im Menschen geschehen durch Christum, im Geist und Glauben, was die Schrift äusserlich lehrt.» Ebend. S. 89: «*Christus, der Lebendige, ist das Buch, in dem wir lesen, woraus wir lernen sollen.*»

[7] Dass es der todte Buchstabe nicht thue, darin stimmte *Spener* mit den Obigen überein. Aber eben so bestimmt erklärt er sich gegen jedes sich Geltendmachen des Geistes ohne Schrift. Im bestimmten Gegensatz gegen das Quäkerthum sagt er: «Nicht unser Gefühl ist die Regel der Wahrheit, sondern die göttliche Wahrheit ist die Regel unseres Gefühls. Diese Regel der Wahrheit ist im göttlichen Wort *ausser uns*.» S. die Stellen bei *Hennicke* S. 6 und 7. — Von der Berechtigung der Laien, die heil. Schrift zu lesen und in ihr zu forschen, s. Geistliches Priesterthum (Frankfurt 1677) S. 29: «Weil der Brief des himmlischen Vaters an alle seine Kinder ist, so kann kein Kind Gottes davon ausgeschlossen werden, sondern haben sie alle zu lesen (das) Recht und (den) Befehl.» Ja: «Sie sollen auch die Schrift forschen, damit sie ihres Predigers Lehre darnach prüfen, auf dass ihr Glaube nicht auf dem Ansehen und Glauben eines Menschen, sondern göttlicher Wahrheit beruhe»*). Besonders aber wirkte Spener dahin, die *Bibel* praktisch zu machen, sowohl unter dem Volke (durch vielseitigere Bibelerklärung), als unter den Theologen durch die Collegia biblica. Vgl. Pia desideria (Frankfurt 1712) S. 94 ss.

[8] Im Jahr 1588 verdammten die Facultäten von Löwen und Douai die Behauptung der Jesuiten, es sei nicht nothwendig, dass alle Worte der Schrift vom heil. Geist inspirirt seien. Auch der Jesuit *Jean Adam* wurde im Jahr 1622 mit den Jansenisten in einen Streit über die Inspiration verwickelt. Er meinte, die heil. Schriftsteller hätten sich mitunter zu übertriebenen Aeusserungen hinreissen lassen, und man dürfe nicht alles in der Bibel gar zu wörtlich nehmen. Die Jansenisten dagegen machten auf das Gefährliche dieser Behauptung aufmerksam. *Reuchlin*, Gesch. von Port-Royal I, S. 613 ff. — Gegen die protestant. Lehre von der Schrift erinnert *Bellarmin* (de verbo Dei IV, 4): ... Apostolos non de *scribendo*, sed de *prædicando* Evangelio primaria intentione cogitasse. Præterea, si doctrinam suam litteris consignare *ex professo* voluissent, certe catechismum aut similem librum confecissent. At ipsi vel historiam

*) *Sp.* wünschte sogar (S. 38), dass auch Laien Griechisch und Hebräisch lernten, «um den heil. Geist in seiner eignen Sprache zu vernehmen»; doch «hindert die Unkenntniss fremder Sprachen die frommen Christen nicht an wahrhaftiger Erkenntniss dessen, was Gott zu ihrer Seelen Erbauung ihnen nützlich findet.»

scripserunt, ut Evangelistæ, vel epistolas ex occasione aliqua, ut Petrus, Paulus, Jacobus etc. et in iis *nonnisi obiter* [?] disputationes de dogmatibus tractaverunt. Bellarmin verwirft die Schriftzeugnisse *für* die Inspiration der Schrift, als Zeugnisse in eigner Sache; auch der Koran berufe sich auf Inspiration! Ueber die Kanonicität der einzelnen Bücher finde sich gleichfalls kein sicheres Kriterium in der Schrift selbst u. s. w. *). — Auch *Richard Simons* kritische Bestrebungen vertrugen sich nicht mit einem starren Inspirationsbegriff. Vgl. dessen Traité de l'inspiration des livres sacrés, Rotterd. 1687, u. a.

[9] Ueber die Auslegungsprincipien der protest. Kirche im Gegensatz gegen die katholische vgl. oben §. 240, Note 7 und 8. Im Uebrigen siehe *Klausen*, Hermeneutik S. 227 ff.

[10] Liber de potentia S. S. — vgl. Aphorismi contra Pontificios — Animadversiones in Bellarmini controversias. Sein Hauptgrundsatz war: «*dass die Worte der Schrift an jeder Stelle so viel bedeuten müssen, als sie gelten und bedeuten können.*» Wesentlich im Gegensatz gegen das arminianische und socinianische Princip, welches jede Schriftstelle mehr in ihrer Vereinzelung und historischen Begrenzung fasste, und daher das Parallelisiren der Stellen abwies, bemüht sich Coccejus, die Bücher der heil. Schrift als Theile eines grössern Ganzen in ihrem Zusammenhange zu betrachten, so dass das eine in dem andern sich wiederspiegelt. Vgl. *Klausen*, Hermeneutik S. 282 ff. — Bekanntes Sprichwort: Grotium nusquam in sacris litteris (V. T.) invenire Christum, Coccejum ubique.

[11] So *Turretin, Werenfels* u. a. Bekannt ist die skeptische Aeusserung des letztern:

Hic liber est, in quo sua quærit dogmata quisque,
Invenit et iterum dogmata quisque sua.

[12] Z. B. *Bekker* (bezauberte Welt, Vorr. S. 11 ff.), der die Vernunft der Schrift voranstellt, aber keinen Widerspruch zwischen beiden annimmt. «Die Wahrheit ist es, dass die Vernunft vor der Schrift vorhergehen muss, weil die Schrift die Vernunft vorherstellet — ich sage: die gesunde Vernunft, welcher sich die Schrift muss offenbaren und blicken lassen, dass sie von Gott ist. Darauf stehet die Vernunft neben der Schrift, als von Dingen redend, davon die Schrift schweigt; und die Schrift stehet neben der Vernunft, weil sie uns ganz etwas anderes lehret, und welches dem Untersuchen unsres Verstandes ganz nicht unterworfen ist. Endlich so ist es dennoch, dass die Schrift über die Vernunft ist, nicht als Frau und Meisterin (denn sie jedwede ihre unterschiedene Haushaltungen haben), als eine, die von höherm Adel und von grössern Mitteln ist ..... Dennoch begiebt es sich wohl, dass sie einander auf dem Wege begegnen, oder in einem Hause zusammenkommen, und also einander die Hand leihen, doch beide als freie Leute, allein mit dem Unterschied, dass die Vernunft als die geringste der Schrift allezeit Ehrerbietung erweiset.»

So sehr die Protestanten die ganze Schrift, A. und N. Test., als *einen* Glaubenscodex zu betrachten gewohnt waren, so sehr musste doch wieder das materielle Glaubensprincip, das in der evangelischen Rechtfertigungslehre lag, auf das formelle

*) Gegen *Calvins* Inst. VII, 1. 2, wonach die heil. Schrift sich von nicht-heiliger unterscheide, wie das Licht von der Finsterniss und das Süsse vom Sauern, macht er das Urtheil Luthers geltend, der doch den Brief Jacobi eine stroherne Epistel genannt.

zurückwirken, und daher irgendwie eine Unterordnung des Alten Test. unter das Neue (des Gesetzes unter das Evangelium) fordern. Die symbol. Bücher unterscheiden zwischen dem Ritual- und dem sittlichen Gesetz. Das erstere hatte typische Bedeutung und ist nun erfüllt, das letztere zeigt uns theils die Grösse der Sünde (in einem Spiegel), theils hat es auch jetzt noch normativen Werth. Vgl. Art. Smalc. art. 2, p. 319. Apol. p. 83. Confess. Gall. art. 23. Belg. 25. Helv. II, c. 12. 13. — In Beziehung auf den antinomistischen Streit (den Joh. Agricola zu Eisleben erregte) s. die Bestimmungen der Form. C. art. 5 u. 6 (de tertio usu legis). — Uebrigens kann man nicht sagen, dass Gesetz und Evangelium identisch seien mit dem A. und N. Test.; denn auch im A. Test. ist die Weissagung der evangelische Bestandtheil, während das N. Test. zugleich sittliche Gebote enthält, s. Luthers Vorrede zum N. Test. 1522. Vgl. über den ganzen Abschnitt *Schenkel* I, S. 165 ff.

§. 244.

Verhältniss der Schrift zur Tradition.

Vgl. die §. 237 angeführten Schriften von *Schmid* und *Gass* über Calixt.

Bei aller Beschränkung auf die Schriftautorität konnte sich der Protestantismus der Macht der Ueberlieferung nicht absolut entziehen[1]. Ruhte doch selbst das Ansehen des Schriftkanons auf dem Glauben der Kirche. Die ganze geschichtliche Entwicklung konnte nicht ignorirt werden, und namentlich trugen die Reformatoren kein Bedenken, in Beziehung auf Kirchengebräuche der Tradition ein gewisses, wenn auch nur menschlich normatives Ansehen einzuräumen[2]. Aber auch in Beziehung auf die Fundamentallehren des Christenthums hatte sich der Protestantismus in Uebereinstimmung erklärt mit den ältesten Glaubenssymbolen der Kirche, weil er in ihnen die reine Schriftlehre wiederzuerkennen glaubte, ohne dass man es deshalb weder für nöthig, noch selbst für rathsam gefunden hätte, jene Symbole als eine besondere Autorität neben die Schrift hinzustellen[3]. Als daher im 17. Jahrhundert *G. Calixt* auf den consensus der alten Kirche als auf eine neben der Schrift hergehende Autorität hinwies[4], erweckte er damit lebhaften Widerspruch[5]. Bei aller theoretischen Opposition gegen jede andere als die Schriftautorität, gerieth jedoch der Protestantismus sehr bald in die Abhängigkeit von seiner eigenen Tradition, indem sowohl die Aussprüche Luthers, als die der Bekenntnissschriften wider ihren Willen in praxi maassgebend und hemmend wurden für die weitere dogmatische Entwicklung[6].

[1] Vgl. *Winer* S. 33. *Marheineke,* Symbolik II, S. 194 ff. *Schenkel* I, S. 40 ff.

[2] Man denke nur an die Kindertaufe und an vieles andere; die Feier des Sonntags, der Feste. Deshalb lehrt die Confess. Angl. 34: Traditiones

atque ceremonias easdem non omnino necessarium est esse ubique, aut prorsus consimiles. Nam ut variæ semper fuerunt, et mutari possunt pro regionum, temporum et morum diversitate, *modo nihil contra verbum Dei instituatur.* Traditiones et ceremonias ecclesiasticas, *quae cum verbo Dei non pugnant* et sunt auctoritate publica institutæ atque probatæ, quisquis privato consilio volens et data opera publice violaverit, is, qui ut peccat in publicum ordinem ecclesiæ quique lædit auctoritatem magistratus et qui infirmorum fratrum conscientias vulnerat, publice, ut cæteri timeant, arguendus est. Quælibet ecclesia particularis sive nationalis auctoritatem habet instituendi, mutandi aut abrogandi ceremonias aut ritus ecclesiasticos *humana tantum auctoritate institutos*, modo omnia ad ædificationem fiant.

[3] So wurden die drei ökumenischen Symbole, das Apostolicum, Nicænum und Athanasianum, auch von der protestantischen Kirche adoptirt und von den Lutheranern in das Concordienbuch aufgenommen. Die zweite helvetische Confess. berief sich auf das Glaubenssymbol des römischen Bischofs Damasus (b. Hieronymus): abgedruckt in der ältern Ausg. und bei *Fritzsche* p. 9 u. 10.

[4] Calixt verwahrt sich zwar gegen die Beschuldigung, als ob er die Schrift nicht für hinreichend halte, dass sie nicht unum, primum et summum principium sei; er sieht in der Tradition nur das Zeugniss, welches die Kirche von der Lehre der h. Schrift ablegt. Gleichwohl spricht er von zwei Principien, de arte nova p. 49: Duo vero sunt principia, quæ tamquam certissima et extra omnem dubitationis aleam posita utrimque admittimus, quæ etiam sufficere credimus — *divinæ legis auctoritas,* tum deinde ecclesiæ *catholicæ traditio.* Unter der Tradition versteht er den Consensus primævæ vel priscæ antiquitatis, vgl. ad Landgrav. Ernest. p. 22: Nos principium primum ponimus: quidquid sacra Scriptura docet, est verum; proximum ab hoc: quidquid primorum quinque seculorum ecclesia unanimiter professa est, est verum. Pag. 23: Quæ autem hisce symbolis, confessionibus et declarationibus comprehenduntur, e sacra Scriptura hausta sunt. Vgl. die übrigen Stellen bei *Schmid* a. a. O. S. 121. *Gass* S. 46 ff.

[5] Hauptsächlich bestritt ihn *Calov* in seinem Syncretismus Calixtinus und andern Schriften, s. *Schmid* S. 240 ff. *Gass* S. 87 ff. Gegen ihn der Consensus repetitus fidei veræ Luther. Punct. 5 (b. *Henke* p. 5): Rejicimus eos, qui docent, testimonium ecclesiæ necessarium esse ad cognoscendum Dei verbum, ita ut sine illo per alia κριτήρια cognosci nequeat; auctoritatem sacr. litterarum aliunde non constare, nisi e testificatione ecclesiæ etc. Vgl. Punct. 6—8.

[6] Wie stark sich Luther gegen jede Erhebung seines Namens und jedes Berufen auf seine Autorität erklärte, ist bekannt. Ebensowenig lag es im Sinne der Bekenntnissschriften, den Gewissen ein Joch aufzulegen. Die erste Basler Confess. verwahrt sich dagegen feierlich am Schlusse: Zuletzt wollen wir diess unser Bekenntniss dem Urtheil göttlicher biblischer Schrift unterwerfen und uns dabei erboten haben, ob wir aus angeregten heil. Schriften etwas bessern berichtet, dass wir jeder Zeit Gott und seinem heil. Wort mit grosser Dankbarkeit gehorsamen wollen. Vgl. Conf. helv. II. und Conf. Scot. am Ende der Præfatio. Auch die luther. Form. Concord. p. 572 sagt deutlich: Cæterum autem Symbola

et alia scripta .... non obtinent auctoritatem judicis: hæc enim dignitas solis sacris litteris debetur; sed duntaxat pro religione nostra testimonium dicunt eamque explicant, ac ostendunt, quomodo singulis temporibus sacræ litteræ in articulis controversis in ecclesia Dei a doctoribus, qui tum vixerunt, intellectæ et explicatæ fuerint, et quibus rationibus dogmata cum sacra Scriptura pugnantia rejecta et condemnata sint. — Dagegen bringt die Form. Consens. 26 die heil. Schrift (das Wort Gottes) in eine solche Verbindung mit den Confessionen, dass sie mit ihnen auf einer und derselben Linie zu stehen scheint. Vgl. auch die Conclusiones zu den Dordrechter Beschlüssen. — Streit über das «quia» und «quatenus». Ueber das Geschichtliche vgl. *J. C. G. Johannsen*, die Anfänge des Symbolzwanges unter den Protestanten, Lpz. 1847.

ZWEITER ABSCHNITT.

Anthropologie, Rechtfertigung und Heilsordnung.

(Materielles Princip.)

a. *Anthropologie.*

§. 245.

Der Mensch vor dem Falle.

Allgemein wurde zwar auch jetzt von den Christen sämmtlicher Parteien angenommen, dass der Zustand der ersten Menschen *vor* dem Falle ein an Leib und Seele vortrefflicherer gewesen, als *nach* demselben[1]. Während aber die katholische Kirchenlehre die ursprüngliche Gerechtigkeit des Menschen mit den meisten Scholastikern als ein donum superadditum fasst[2], behaupten die Protestanten (Lutheraner und Reformirte), dass der Mensch vor dem Falle von Gott geschaffen sei in vollkommner Gerechtigkeit und Heiligkeit[3], und dass diese, wie die Unsterblichkeit, zu seiner ursprünglichen Natur gehört haben. Die Arminianer[4] und Socinianer[5] denken geringer von dem ursprünglichen Zustande des Menschen. Letztere setzen das Bild Gottes blos äusserlich in die Herrschaft über die Thiere und die vernunftlose Schöpfung überhaupt, und leugnen die ursprünglich-natürliche Unsterblichkeit[6].

[1] Conc. Trid. sess. V: Si quis non confitetur, primum hominem ... sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse incurrisseque mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, anathema sit. (Dies in

Uebereinstimmung mit den protestant. Symbolen, siehe Note 3.) Vgl. Confess. orthod. der Griechen p. 50 (bei *Winer* S. 51).

² Cat. Rom. 1, 2. 19: .... Originalis *justitiæ admirabile donum addidit*, ac deinde cæteris animantibus præesse voluit. Deutlicher wird dies entwickelt von *Bellarmin*, T. IV de gratia primi hom. c. 2, propos. 4: Integritas illa, cum qua primus homo conditus fuit et sine qua post ejus lapsum homines omnes nascuntur, non fuit naturalis ejus conditio, sed supernaturalis evectio. Vgl. c. 5: ... Quare non magis differt status hominis post lapsum Adæ a statu ejusdem in puris naturalibus, quam differt spoliatus a nudo. Auch in dem folgenden Cap. wird die justitia originalis den Haaren des Simson, einem festlichen Kleide und Schmucke u. s. w. verglichen *). Cap. 6: Virtutes non erant insitæ et impressæ ipsi naturæ, ut sunt dona naturalia, sed extrinsecus assutæ et supperadditæ, ut sunt dona supernaturalia. Cap. 7: Die Aussteuer im Paradies war eine herrliche, während jetzt die der Natur als eine stiefmütterliche erscheint (mit Berufung auf Augustin). Vgl. *Marheineke*, Symb. Bd. III von Anf. *Möhler*, Symb. §. 1. *Baur*, Kathol. und Protest. S. 60 ff.

³ *Luther* selbst in Gen. c. 3 (Opp. ed. Jen. T. I, p. 83; bei *Möhler* S. 35) erklärt sich dahin: Justitiam non fuisse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatum a natura hominis, sed fuisse vere naturalem, ut natura Adæ esset deligere Deum, credere Deo, cognoscere Deum etc. Ueber Luthers dichterisch-phantastische Fassung des paradiesischen Zustandes vgl. *Schenckel* II, S. 4 ff. (Der Mensch ist für den Himmel geschaffen: das unterscheidet ihn von den «Kühen und Säuen». Das Auge des ersten Menschen hat den Luchs und Adler an Scharfblick, sein Arm den Löwen und Bären an Stärke übertroffen; ja mit den stärksten Thieren ist er umgegangen wie mit einem Hündlein.) — Weit besonnener, von allem Phantastischen entfernt, vielleicht nur zu spiritualistisch, *Zwingli*, von der Klarheit des Wortes Gottes (deutsche Schriften I, S. 56): «So wir nun ein bildnuss Gottes wärind nach dem lychnam (Leib), müsste je Gott ouch einen lychnam us glidern zammengesetzt haben, nach dem wir gemacht wärind; und so wir das nachliessind, wurde nachfolgen, dass Gott ein zammengesetzt ding wäre und dass er widerum möchte entfügt werden, das alles ganz und gar wider die feste des göttlichen wesens ist ..... also wird überblyben, dass wir nach dem gmüth oder nach der seel sind gebildet uf den schlag Gottes.... Wie aber die bildnuss sye, ist uns nit zu wüssen, denn schlechtlich, dass die seel die substanz ist, in die die bildnuss Gottes fürnehmlich yngedruckt ist.... Noch so wir Gott an jm selbs nach siner gestalt nie gesehen habend, mögend wir je nit wüssen, wie unser seel jm glych sye der substanz und ihres wesens halb: dann die seel sich selbs nach der substanz und wesen gar nit erkennt. Und wird also zum letzten usgesetzt, dass die würkungen oder kräft der seel, will, verständnuss und gedächtnuss nüt anders sind weder zeichen der wesenlichen bildnuss, die wir erst werdend sehen, wenn wir Gott an jm selbs und uns in jm recht ersehen werdend (1 Cor. 13, 12).... Nun empfindend wir in uns, die bildnuss Gottes sye mit etwas dingen vil eigentlicher, dann mit den dryen, verständnuss, willen und gedächt-

*) Andere Vergleichungen mit dem Kranz einer Jungfrau u. s. w. bei *Marheineke*, Symb. III, S. 12.

nuss *) ...., ich mein', dass noch mee stucken syind, damit man der bildnuss Gottes in uns innen werde ..: dieselben stuck sind ufsehen uf ju und sine wort, das sind gewisse stuck, dass etwas fründschaft, glychnuss und bildung Gottes in uns ist .... denn dass der mensch sin ufsehen hat uf Gott und sin Wort, zeigt er klarlich an, dass er nach siner natur etwas Gott näher anerborn, etwas mee nachschlägt, etwas zuzugs zu jm hat, das alles on zwyfel allein darus flüsst, dass er nach der bildnuss Gottes geschaffen ist.» — *Calvin* sucht Leibliches und Geistiges so zu vermitteln, dass ersteres die Folie des letztern ist, Inst. I, 15 §. 3: Quamvis imago Dei in homine externo refulgeat, proprium tamen imaginis semen in anima esse, dubium non est ... (gegen Osiander, der das Bild Gottes im Leibe suchte). §. 4 heisst ihm imago Dei s. v. a. integra humanæ naturæ præstantia, quæ refulsit in Adam ante defectionem .... nunc aliqua ex parte conspicitur in electis, quatenus spiritu regeniti sunt; plenum vero fulgorem obtinebit in cœlo. (Mit Zwingli theilt er die Polemik gegen Augustin in Bezug auf die Trias.) §. 8: .... His præclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, judicium non modo ad terrenæ vitæ gubernationem suppeterent, sed quibus transcenderent usque ad Deum et æternam felicitatem.... In hac integritate libero arbitrio pollebat homo, quo, si vellet, adipisci posset æternam vitam. Vgl. *Schenkel* II, S. 11 ff. — Unter den lutherischen Symbolen übergeht die Augustana den primären Zustand; dagegen lehrt die Apol. 33 s.: Justitia originalis habitura erat non solum æquale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam hæc dona: notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam Dei aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi. Idque testatur Scriptura, cum inquit, hominem ad imaginem et similitudinem Dei conditam esse (Genes. 1, 27). Quod quid est aliud, nisi in homine hanc sapientiam et justitiam effigiatam esse, quæ Deum apprehenderet et in qua reluceret Deus, h. e. homini dona esse data notitiam Dei, timorem Dei, fiduciam erga Deum et similia? Vgl. p. 52: Propriis viribus posse diligere Deum super omnia, facere præcepta Dei, quid aliud est quam habere justitiam originis? Vgl. Form. Conc. p. 640. — Confess. Basil. I, art. 2: Von dem menschen bekennend wir, das der mensch im anfang, nach der bildnuss Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit von Gott recht gemacht (Genes. 1. Eph. 4. Gen. 3). Confess. Helv. II, 8: Fuit homo ab initio a Deo conditus ad imaginem Dei, in justitia et sanctitate veritatis, bonus et rectus. Vgl. Conf. Belg. art. 14. Scot. 2. Gall. 9. Cat. Heidelb. 6. Canon. Dordrac. 3, 1 (wohl am stärksten). Form. Conc. 7. — Vgl. die Bestimmungen der spätern luther. u. reform. Dogmatiker bei *de Wette,* Dogm. S. 91. *Calov.* IV, 392: ...Eminebat cognitio primæva præ moderna quorumvis, sive Theologorum sive Philosophorum aliorumve sapientum, peritia et sapientia. *Polan.* p. 2122: Homo integer recte cognoscebat Deum et opera Dei atque se ipsum, et sapienter intelligebat omnia simplicia, singularia et universalia eaque recte componebat aut dividebat et ex compositis absque errore ratiocinabatur. — In diesen Zustand setzen auch die Dogmatiker, welche sich an die Bundestheologie anschliessen, den status operum. Vgl. *de Wette* S. 92. — Uebrigens rechnet schon *Zwingli* die Möglichkeit zu sündigen zu den Vorzügen der

*) Nach Augustin, der darin ein Bild der Trinität sieht.

sittlichen Natur, deren der erste Mensch theilhaft wurde. De provid. Dei (Opp. IV, p. 139): Quanto magis omnium operum rarissimum homo non est miser, quantum ad genus attinet: hic enim quum intellectu præditus sit, supra omnia sensibilia dignitate evehitur. Ea enim, præter hominem, universa intellectu carent, qui ex primis dotibus numinis præcipuus est. Ipsum igitur dum quum numine communem, quantumvis mutuo, habet: jam tanto est nobilior homo reliquis sensibilibus, quanto lux tenebris, volucres reptilibus et anima corpore. Non est ergo vel imprudentiæ vel indignationis Dei opus homo sic factus, ut labi possit, quemadmodum et de angelo sentiendum est; quum enim soli cum numine intellectum habent, dotem divinissimam, et nihil tam infirmum ac humile est, quod non sit in suo genere et optimum et utilissimum: jam et homo erit in sua classe absolutissime divina providentia factus. Quæ ergo imprudentes miseriæ damus, felicitatis sunt. *Labi potuisse a numine est inditum:* fuit ergo insignis alicujus boni causa. So auch *Calvin* a. a. O. *Bucanus* (III; bei *Schweizer* I, S. 388): Adamum flexibilem fecit non talem, qui non posset nec vellet unquam peccare. Immutabilem esse solius Dei est. *Keckermann* 141; und Andere (bei *Schweizer* a. a. O.).

[4] *Die arminianischen Symbole* (Confess. Remonstr. 5, 5 u. Apol. Conf. p. 60 b; bei *Winer* S. 52) heben mit Calvin die Freiheit des Willens heraus, leugnen aber deshalb jenen höchsten Grad von Heiligkeit, wonach, wenn er vorhanden gewesen wäre, der Mensch nicht würde gesündigt haben. So zeigt *Limborch*, Theol. christ. II, 24, 5, wie mit der gerühmten Unschuld auch wieder *Unwissenheit* (nesciebant nuditatem esse indecoram) verbunden gewesen; sie hätten sonst wissen müssen, dass Schlangen nicht reden können, und also Verdacht schöpfen! Dass der Mensch, wenn er nicht gesündigt hätte, auch nicht gestorben wäre, daran zweifelt auch Limborch nicht; aber daraus kann man nicht auf die Unsterblichkeit seines Wesens schliessen *); Gott würde ihn dann nur vor dem Eintreten des Todes bewahrt haben.

[5] Cat. Racov. p. 18 (bei *Winer* S. 52). *Socin.* præl. c. 3: Si justitiæ originalis nomine eam conditionem intelligunt, ut non posset peccare, eam certe non habuit Adamus, cum eum peccasse constet. Neque enim peccasset, nisi prius peccare potuisset.... Concludamus igitur, Adamum etiam antequam mandatum illud Dei transgrederetur, *revera justum non fuisse,* cum nec impeccabilis esset nec ullam peccandi occasionem habuisset, vel certe justum eum fuisse affirmari non posse, cum nullo modo constet, eum ulla ratione a peccatis abstinuisse. Vgl. auch Cat. Racov. qu. 22 (der letzten Revision; bei *Winer* a. a. O.). *Fock* S. 492 ff.

[6] Cat. Rom. qu. 40: ... ut homo nihil habet commune cum immortalitate. Qu. 41: Cur nihil habet commune homo cum immortalitate? Idcirco, quod ab initio de humo formatus propterea que mortalis creatus fuerit. *Socin*, de statu primi hominis ante lapsum (gegen Franz Pucci v. Florenz), 1578, in der Bibl. fratr. Polon. II, p. 253 ff. Pag. 258: Nego, hominem a Deo immortalem fuisse creatum. Damit meint indessen Socin nicht, eum ab ipso creationis initio morti penitus fuisse obnoxium, adeo ut omnino ei moriendum esset, sed tantummodo sui natura morti fuisse subjectum,

*) Wie weit die übrigen Protestanten ein posse non mori lehren, s. *Winer* S. 52.

et nonnisi divina gratia, qua in ipsa creatione donatus non fuerat, a morte immunem perpetuo esse potuisse. Er beruft sich auf 1 Cor. 15, 22 und 2 Tim. 1, 10. Hier spricht sich ein supranaturalistisches Interesse aus, Christum als den eigentlichen Urheber des Lebens zu betrachten. Vgl. über ähnliche Ansichten früherer Lehrer oben §. 58 und *Fock* S. 483 ff. «*Die Vorstellung, dass der Mensch erst in einem bestimmten Zeitpunkt sterblich geworden, während er von Anfang an unsterblich war, lief zu sehr gegen alle vernünftige Naturanschauung an, als dass ein System, welches die gesunde Vernunft zu seiner Führerin erkoren hatte, sich damit hätte befreunden können. Auf der andern Seite aber darf man doch ebensowenig übersehen, dass das orthodoxe Dogma von der Unsterblichkeit des Menschen in seinem ursprünglichen Zustande einen wesentlich speculativen Kern hat, den nämlich, dass die Unsterblichkeit zum Begriff des Menschen gehöre.*“ Ebend. S. 490.

Die Bestimmungen der Mennoniten, der Quäker und der griechischen Kirche, welche hier minder in Betracht kommen, s. bei *Winer* a. a. O.

Inwieweit *Calixt* die justitia originalis ein donum supernaturale nannte und darum von den Gegnern des Papismus beschuldigt wurde, vgl. Consens. repet. Punct. 17 (bei *Henke* p. 14); *Schmid* a. a. O. S. 363.

§. 246.

Der Sündenfall und dessen Folgen. (Erbsünde.)

(Symbolische Bestimmungen.)

Im Zusammenhange mit den obigen Bestimmungen fasst der Protestantismus, wie er sich in den meisten Werken der Reformatoren[1] und in den kirchlichen Symbolen[2] ausspricht, den Sündenfall als eine die Natur des Menschen im innersten Kern vergiftende, die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit in absolutes Verderben verwandelnde Thatsache, deren Folgen sich auf die Nachkommen Adams in der Weise erstreckt haben, dass dieselben in ihrem natürlichen Zustande der Verdammniss verfallen und zu jedem wahrhaft Guten unfrei untüchtig sind. Weniger streng nimmt es hierin der Katholicismus, der in dem Sündenfall mehr nur den Verlust der göttlichen Gnadengeschenke bedauert, wovon die menschliche Schwachheit und Unvollkommenheit eine natürliche Folge ist[3]. Fast noch milder denken hierüber die *Arminianer*[4], und am meisten pelagianisch die *Socinianer*[5], welche (mit den ältern Lehrern) vorzüglich den physischen Tod als eine Folge der ersten Sünde bezeichnen, und die sittliche Schwäche blos von der Gewohnheit des Sündigens, aber nicht von Adams Sünde selbst herleiten.

[1] Bei *Luther* hing die streng augustinische Ansicht mit seiner ganzen Gemüthsstimmung und Lebensrichtung zusammen. Durch den Kampf mit

dem flachen und werkheiligen Pelagianismus der Gegner wurde er nur mehr in seiner Ansicht bestärkt. Entwickelt hat er die dieselbe vorzüglich im Streit mit Erasmus, in der Schrift de servo arbitrio, 1525 (gegenüber der de libero arbitrio, 1524), wogegen Erasmus den Hyperaspistes erliess 1526. Auch an andern Stellen spricht sich L. sehr stark über die Erbsünde aus, die er unter anderm den Sauerteig des Teufels nennt, damit unsere Natur vergiftet ist (Walch II, S. 2146 ff.). Vgl. *Schenkel* II, S. 16 ff. — *Melanchthon* trat in der ersten Ausg. der loci der Lehre von der gänzlichen Verdorbenheit des Menschen und der Unfreiheit des Willens bei; ed. *Augusti* p. 18 ss. Pag. 19: Jam posteaquam deliquit Adam, aversatus est Deus hominem, ut non adsit ei gubernator Dei spiritus. Ita fit, ut anima, luce vitaque cœlesti carens, excœcetur et sese ardentissime amet, sua quærat, non cupiat, non velit, nisi carnalia etc. Ibid.: Sicut in igni est genuina vis, qua sursum fertur, sicut in magnete est genuina vis, qua ad se ferrum trahit, ita est in homine nativa vis ad peccandum. Die Tugenden der Heiden sind ihm, wie auch Luthern *), nur virtutum umbræ. So waren Sokrates, Cato u. s. w. nur aus Ehrgeiz tugendhaft.... Pag. 23: Ut rem omnem velut in compendium cogam, omnes homines per vires naturæ vere semperque peccatores sunt et peccant. Vgl. *Galle* S. 247 ff. Ueber die spätern Modificationen von seiner Seite ebend. S. 266 ff. — Unter allen Reformatoren dachte *Zwingli* über die Erbsünde am mildesten, indem er sie nur in einem gewissen Sinne als *wirkliche* Sünde fasste, ad Carol. V. Fidei ratio (Opp. IV, p. 6): De originali peccato sic sentio: Peccatum vere dicitur, cum contra legem itum est; ubi enim non lex est, ibi non est prævaricatio, et ubi non est prævaricatio, ibi non est peccatum proprie captum, quatenus scilicet peccatum, scelus, crimen, facinus aut reatus est. Patrem igitur nostrum peccavisse fateor peccatum, quod vere peccatum est, scelus scilicet, crimen ac nefas. At qui ex isto prognati sunt, non hoc modo peccarunt: quis enim nostrum in paradiso pomum vetitum depopulatus est dentibus? Velimus igitur nolimus, admittere cogimur, peccatum originale, ut est in filiis Adæ, non proprie peccatum esse, quomodo jam expositum est: non enim est facinus contra legem. *Morbus igitur est proprie et conditio:* morbus, quia sicut ille ex amore sui lapsus est, ita et nos labimur; conditio, quia, sicut ille servus est factus et morti obnoxius, sic et nos servi et filii iræ nascimur et morti obnoxii. (Beispiel von Dienstmannen, die sammt dem Herrn, *jedoch ohne ihre eigene Schuld*, zu Kriegsgefangenen gemacht werden.) Vgl. de peccato originali ad Urbanum Rhegium: Opp. III, p. 627 ss. Pag. 628: Quid enim brevius aut clarius dici potuit quam originale peccatum non esse peccatum, sed morbum, et Christianorum liberos propter morbum istum non addici æterno supplicio? Contra vero, quid imbecillius dici potuit et a canonica scriptura alienius, quam .... non tantum esse morbum, sed etiam reatum? Pag. 629: Morbi autem vocabulo hic .... utimur .... quatenus cum vitio conjunctus est eoque perpetuo, ut genti alicui translatitium est balbutire, cœcutire, podagra laborare. Quod malum naturalem defectum solemus germanice «*ein natürlichen Bresten*» appellare, quo nemo vel pejor vel sceleratior exstimatur; non enim possunt in crimen aut culpam rapi, quæ natura adsunt. Sic ergo

*) In diesem Punkte geht Luther noch über Augustin hinaus, s. *Schenkel* II, S. 17.

diximus originalem contagionem *morbum* esse, non *peccatum*, quod peccatum cum culpa conjunctum est; culpa vero ex commisso vel admisso ejus nascitur, qui facinus designavit. (Beispiel von einem in der Sclaverei Gebornen.) Vgl. die Schrift vom kindertouf (Werke II, 1 S. 287 ff.): «Die erbsünd ist nüts anders, weder der brest von Adam her.... Wir verstond aber durch das wort brest einen mangel, den einer on sin schuld von der geburt her hat oder sust von zufällen.» — «*Die Verschiedenheit der Zwingli'schen Richtung von der gewöhnlichen ist in der That ohne grossen Belang* (?)» *Schweizer* S. 46. Darin liegt denn doch ein Hauptunterschied, dass Zwingli die Erbsünde dem Menschen nicht *zurechnet*, dass sie an sich nicht *verdammt* sei. Vgl. die weitern Stellen und die Apologien Zwingli's von reform. Seite (z. B. *Pictet*) bei *Schweizer* a. a. O. Dagegen *Schenkel* II, S. 29 ff. Wie weit Zwingli das Wesen der Sünde in die Sinnlichkeit (das Fleisch) setzt, s. ebend. S. 34. — Vermittelnd zwischen Luther und Zwingli *Calvin*, Inst. II, 1 §. 6: Non aliter interpretari licet quod dicitur, nos in Adam mortuos esse, quam quod ipse peccando non sibi tantum cladem ac ruinam ascivit, sed naturam quoque nostram in simile præcipitavit exitium. Neque id suo unius vitio, quod nihil ad nos pertineat, sed quoniam universum suum semen ea, in quam lapsus erat, vitiositate infecit.... Sic ergo se corrupit Adam, ut ab eo transierit in totam sobolem contagio etc. §. 8: Videtur ergo peccatum originale hæreditaria naturæ nostræ pravitas et corruptio in omnes animæ partes diffusa.... Non enim natura nostra boni tantum inops et vacua est, sed malorum omnium adeo fertilis et ferax, ut otiosa esse non possit. Qui dixerunt, esse concupiscentiam, non nimis alieno verbo usi sunt, si modo adderetur (quod minime conceditur a plerisque), quidquid in homine est, ab intellectu ad voluntatem, ab anima ad carnem usque, hac concupiscentia inquinatum refertumque esse, aut, ut brevius absolvatur, *totum hominem non aliud ex se ipso esse quam concupiscentiam.* Das lautet flacianisch; doch vgl. §. 11: A natura fluxisse (peccatum) negamus, ut significemus *adventitiam* magis esse qualitatem, quæ homini *acciderit*, quam *substantialem* proprietatem, quam ab initio induerit. Vocamus tamen naturalem, ne quis ab unoquoque prava consuetudine comparari putet, quum hæreditario jure universos comprehensos teneat. — §. 9: Neque enim appetitus tantum eum (Adamum) illexit, sed arcem ipsam mentis occupavit nefanda impietas et ad cor intimum penetravit superbia, ut frigidum sit ac stultum, corruptelam, quæ inde manavit, ad sensuales tantum, ut vocant, motus restringere. Vgl. *Schenkel* II, S. 37 ff.

[2] *Lutherische Symbole:* Conf. Aug. art. 2: Docent, quod post lapsum Adæ omnes homines, secundum naturam propagati, nascantur cum peccato, h. e. sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia, quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum, damnans et afferens nunc quoque æternam mortem his, qui non renascuntur per baptismum et Spir. S. Damnant Pelagianos et alios, qui vitium originis negant esse peccatum, et, ut extenuent gloriam meriti et beneficiorum Christi, disputant hominem propriis viribus rationis coram Deo justificari posse. Vgl. Apol. art. 1. 5. Art. Smalc. p. 317: Peccatum hæreditarium tam profunda et tetra est corruptio naturæ, ut nullius hominis ratione intelligi possit, sed ex Scripturæ patefactione agnoscenda et credenda sit. Form. Conc. p. 574: Credimus, peccatum originis non esse levem, sed

tam profundam humanæ naturæ corruptionem, quæ nihil sanum, nihil incorruptum in corpore et anima hominis atque adeo in interioribus et exterioribus viribus ejus reliquit. Nach p. 640 bleiben ihm nur impotentia et ineptitudo, ἀδυναμία et stupiditas, qua homo ad omnia divina seu spiritualia sit prorsus ineptus.... In aliis enim externis hujus mundi rebus, quæ rationi subjectæ sunt, relictum est homini adhuc aliquid intellectus, virium et facultatum, etsi hæ etiam miseræ reliquiæ valde sunt debiles, et quidem hæc ipsa quantulacunque per morbum illum hæreditarium veneno infecta sunt atque contaminata, ut coram Deo nullius momenti sint. — *Reformirte Symbole*: Basil. I, art. 2: Er (der Mensch) ist aber muthwilliglich gefallen in die sünd, durch welchen faal das gantze menschlich Geschlecht verderbt, der Verdammnuss unterworfen worden, auch unser Natur geschwächt und in eine solche Neigung zu sünden kommen, das, wo die durch den Geist Gottes nit widerbracht wirdt, der mensch von jm selbs nüt guts thut noch wil. Confess. Helv. II, 8: Peccatum autem intelligimus esse nativam illam hominis corruptionem ex primis nostris parentibus in nos omnes derivatam vel propagatam, qua concupiscentiis pravis immersi et a bono aversi, ad omne vero malum propensi, pleni omni nequitia, diffidentia, contemtu et odio Dei, nihil boni ex nobis ipsis facere, imo ne cogitare quidem possumus. Cap. 9: ....Non sublatus est quidem homini intellectus, *non erepta ei voluntas* et prorsus in lapidem vel truncum est commutatus. Ceterum illa ita sunt immutata et imminuta in homine, ut non possint amplius, quod potuerunt ante lapsum. Intellectus enim obscuratus est, *voluntas vero ex libera facta est voluntas serva*. Nam servit peccato, non nolens sed volens. Etenim voluntas, non noluntas dicitur. *Ergo quoad malum sive peccatum* homo non coactus vel a Deo, vel a Diabolo, sed *sua sponte* malum facit et *hac parte liberrimi est arbitrii*.... Quantum vero ad bonum et ad virtutes, intellectus hominis non recte judicat de divinis ex semet ipso. Heidelb. Kat. Fr. 7: Durch den Fall und Ungehorsam unserer ersten Eltern ist unsere Natur also vergiftet worden, dass wir alle in Sünden empfangen und geboren werden. Fr. 8: Sind wir aber dermaassen verderbt, dass wir ganz und gar untüchtig sind zu einigem Guten und geneigt zu allem Bösen? Antw.: Ja, es sei denn, dass wir durch den Geist Gottes wiedergeboren werden *). Vgl. Confess. Gall. c. 9. Angl. 9. Belg. 15: (Peccatum orig.) est totius naturæ corruptio et vitium hæreditarium, quo et ipsi infantes in matris suæ utero polluti sunt, quodque veluti radix omne peccatorum genus in homine producit ideoque ita fœdum et exsecrabile est coram Deo, ut ad generis humani condemnationem sufficiat. Canon. Dordr. c. 3, art. 1. Form. Cons. 10: Censemus igitur, peccatum Adami omnibus ejus posteris, judicio Dei arcano et justo, imputari. 11: Duplici igitur nomine post peccatum homo natura, indeque ab ortu suo, antequam ullum actuale peccatum in se admittat, iræ ac maledictioni divinæ obnoxius est: primum quidem ob παράπτωμα et inobedientiam, quam in Adami lumbis commisit; deinde ob consequentem in ipso conceptu hæreditariam corruptionem insitam, qua tota ejus natura depravata et spiritualiter mortua

*) Ueber die Streitigkeiten, welche dieser Satz in der Folge veranlasste (1583 schrieb dagegen der niederländ. Theolog *Coornhert*), s. *Beckhaus* a. a. O. S. 57.

est, adeo quidem, ut recte peccatum originale statuatur duplex, imputatum videlicet et hæreditarium inhærens.

[3] Auch die kathol. Lehre verwirft den baaren Pelagianismus, Conc. Trid. sess. V, 1. 2: Si quis Adæ prævaricationem sibi soli et non ejus propagini asserit nocuisse, et acceptam a Deo sanctitatem et justitiam, quam perdidit, sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse, aut inquinatum illum per inobedientiæ peccatum mortem et pœnas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animæ: anathema sit. Sess. VI, c. 1 wird gelehrt, dass der freie Wille durch den Sündenfall geschwächt und gebeugt worden (attenuatum et inclinatum); aber eben so bestimmt Can. 5: Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum et extinctum esse dixerit .... anathema sit. Vgl. Cat. Rom. 3, 10, 6, u. besonders *Bellarmin*, de amiss. gratiæ.

[4] Apol. Confess. Remonstr. p. 84 b (bei *Winer* S. 59): Peccatum originale nec habent (Remonstrantes) pro peccato proprie dicto, quod posteros Adami odio Dei dignos faciat, nec pro malo, quod per modum proprie dictæ pœnæ ab Adamo in posteros dimanet, sed pro malo, infirmitate, vitio aut quocunque tandem alio nomine vocetur, quod ab Adamo justitia originali privato in posteros ejus propagatur: unde fit, ut posteri omnes Adami, eadem justitia destituti, prorsus inepti et inidonei sint ad vitam æternam consequendum aut in gratiam cum Deo redeant, nisi Deus nova gratia sua eos præveniat et vires novas iis restituat ac sufficiat, quibus ad eam possint pervenire.... Peccatum autem originis non esse malum culpæ proprie dictæ, quod vocant, ratio manifesta arguit: malum culpæ non est, quia nasci plane involuntarium est, ergo et nasci cum hac aut illa labe, infirmitate, vitio vel malo. Si malum culpæ non est, non potest esse malum pœnæ, quia culpa et pœna sunt relata. Vgl. *Limborch*, Theol. christ. 3, 4. 4 u. a. St. m. bei *Winer* S. 60. 61.

[5] Cat. Racov. p. 21 (*Winer* S. 57): Homo morti est obnoxius, quod primus homo apertum Dei mandatum, cui adjuncta fuit mortis comminatio, transgressus fuit. Unde porro factum est, ut universam suam posteritatem secum in eadem mortis jura traxerit, accedente tamen cujusvis in adultioribus proprio delicto, cujus deinde vis per apertam Dei legem, quam homines transgressi fuerant, aucta est. — Cat. Rac. qu. 423 (*Winer* S. 59): Peccatum originis nullum prorsus est. Nec enim e Scriptura id peccatum originis doceri potest, et lapsus Adæ cum unus actus fuerit, vim eam, quæ depravare ipsam naturam Adami, multo minus vero posterorum ejus posset, habere non potuit. — *Faust. Soc.* de Christo Serv. 4, 6 (Opp. II, p. 226): Falluntur egregie, qui peccatum illud originis imputatione aliqua pro ea parte, quæ ad reatum spectat, contineri autumant, cum omnis reatus ex sola generis propagatione fluat. Gravius autem multo labuntur, qui pro ea parte, quæ ad corruptionem pertinet, ex pœna ipsius delicti Adami illud fluxisse affirmant.... Corruptio nostra et ad peccandum proclivitas non ex uno illo delicto in nos propagata est, sed continuatis actibus habitus modo hujus modo illius vitii est comparatus, quo naturam nostram corrumpente ea corruptio deinde per generis propagationem in nos est derivata. Neque vero si Adamus non deliquisset, propterea vel nos a peccatis immunes fuissemus vel in hanc naturæ corruptionem incurrere non potuissemus, dummodo, ut ille habuit, sic nos quoque volun-

tatem ad malum liberam habuissemus. — Prælectt. theol. c. 4: Cæterum cupiditas ista mala, quæ cum plerisque hominibus nasci dici potest, non ex peccato illo primi parentis manat, sed ex eo, quod humanum genus frequentibus peccatorum actibus habitum peccandi contraxit et seipsum corrupit: quæ corruptio per propagationem in posteros transfunditur. Etenim unum illud peccatum per se non modo universos posteros, sed ne ipsum quidem Adamum corrumpendi vim habere potuit. Dei vero consilio in peccati illius pœnam id factum esse nec usquam legitur et plane incredibile est, imo impium id cogitare, Deum videlicet omnis rectitudinis auctorem ulla ratione pravitatis causam esse: quæ tamen pravitas, quatenus, ut dictum est, per propagationem in hominem derivatur, peccatum proprie appellari nequit.... Concludimus igitur, nullum, improprie etiam loquendo, peccatum originale esse, i. e. ex peccato illo primi parentis nullam labem aut pravitatem universo humano generi necessario ingenitam esse sive inflictam quodammodo fuisse, nec aliud malum ex primo illo delicto ad posteros omnes necessario manasse, quam moriendi omnimodam necessitatem, non quidem ex ipsius delicti vi, sed quia, cum jam homo natura mortalis esset, ob delictum illud suæ naturali mortalitati a Deo relictus est, quodque naturale erat, id in delinquentis pœnam prorsus necessarium est factum. Quare qui ex ipso nascuntur, eadem conditione omnes nasci oportet: nihil enim illi ademtum fuit, quod naturaliter haberet vel habiturus esset. — Vgl. Opp. I, p. 334 b: Vita æterna donum Dei est singulare et excellentissimum, quod nihil cum natura hominis commune habet (vgl. §. 245, Note 6), aut certe ei nulla ratione naturaliter debetur. Ipsius autem hominis perpetua dissolutio ei naturalis est, ut mitissimus existimandus sit Deus, si homini delinquenti eam pœnæ loco constituit. Nam quid illi vel boni aufert vel mali infert, si eum naturæ ipsius propriæ relinquit et a se ex terra creatum atque compactum in terram rursus reverti ac dissolvi sinit. Hoc adeo rationi per se consentaneum est, ut pœna quodammodo dici non possit. Vgl. *Fock* S. 498. 654 ff.

§. 247.

Gegensätze innerhalb der Confessionen.

Auch innerhalb der confessionellen Schranken zeigte sich indessen eine Verschiedenheit der Auffassung. Auf das Aeusserste getrieben und dadurch selbst wieder an den Rand des Irrthums geführt wurde die protestantische Ansicht in der lutherischen Kirche durch *Matthias Flacius,* der die Erbsünde als die Substanz des Menschen fasste, während *Victorin Striegel* sie nur als accidens betrachtete[1]. Dagegen fehlte es selbst im Reformationszeitalter nicht an verflüchtigenden Ansichten über das Wesen der Sünde überhaupt[2], und in Betreff der Erbsünde neigten sich auch späterhin einige reformirte Lehrer, wie die aus der Schule von *Saumur*, namentlich *Josua de la Place*, zu der mildern

(arminianischen) Fassung hin[3]; während wieder in der katholischen Kirche der *Jansenismus* zu den strengern Ansichten Augustins zurückkehrte[4].

[1] Ueber den Streit s. *Planck*, Geschichte des protest. Lehrbegriffs V, 1 S. 285 ff. u. die Diss. von *Otto* u. *Twesten* (oben §. 215, 7, 5). Die Ansichten von Flacius finden sich hauptsächlich entwickelt in der Schrift de peccati originalis essentia, Bas. 1568; vgl. p. 655: Hoc igitur modo sentio et assero, primarium peccatum originale esse substantiam, quia anima rationalis et præsertim ejus nobilissimæ substantiales potentiæ — nempe intellectus et voluntas — quæ antea erant ita præclare formatæ, ut essent vera imago Dei fonsque omnis justitiæ, honestatis ac pietatis, et plane essentialiter veluti aureæ et gemmeæ, nunc sunt fraude Satanæ adeo prorsus inversæ, ut sint vera ac viva imago Satanæ, et sint veluti stercoreæ, aut potius ex gehennali flamma constantes. Das Weitere b. *Schenkel* II, S. 44 ff. — Die Concordienformel erklärt sich darüber p. 285: Etsi peccatum originale totam hominis naturam ut spirituale quoddam venenum et horribilis lepra .... infecit et corrupit .... tamen non unum et idem est corrupta natura seu substantia corrupti hominis, corpus et anima, aut homo ipse a Deo creatus, in quo originale peccatum habitat .... et ipsum originale peccatum, quod in hominis natura aut essentia habitat eamque corrumpit. So sind ja auch der vom Aussatz behaftete Körper des Aussätzigen und der Aussatz selbst zwei verschiedene Dinge. — Auch reformirter Seits ward die flacianische Ansicht zurückgewiesen; siehe *J. H. Heidegger*, corpus theol. christ. X, 40 (ed. Tig. 1700, p. 346). Die flacianische Ansicht kann in ihrem Gegensatz gegen den Pelagianismus eine *manichäische* genannt werden, welche das Ethische im Begriff der Sünde in ein rein Physikalisches verwandelt; daher nennt sie auch Heidegger a. a. O. manichæismus incrustatus.

[2] So setzt *Sebastian Franck* das Wesen der Sünde in die Unwissenheit und Thorheit, und fasst sie überhaupt mehr negativ, s. *Schenkel* II. S. 60 ff. Aehnliche Auffassungen bei *Occhino*, *Thamer*, *Münzer* u. a. ebend. S. 70 ff.

[3] *Josua Placæus*, theses theologicæ de statu hom. lapsi ante gratiam. 1640; und disput. de imputatione primi peccati Adami, Salmur. 1655. Er nahm nur eine mittelbare, keine unmittelbare Zurechnung der Sünde Adams an, wogegen die Form. Cons.

[4] S. *Reuchlin*, Port-Royal S. 342 ff. Beil. VII, S. 753 ff.

Rücksichtlich der einzelnen Sünden verwarf der Protestantismus die willkürliche Klassificirung derselben nach Art der Scholastiker. Die wahre Todsünde ist nach protestantischer Ansicht der *Unglaube*, welchen Luther den «vielköpfigen und vielfüssigen Rattenkönig unter den Sünden» nennt (Walch IV, S. 1075 ff.). *Schenkel* II, S. 73 ff.

Die Protestanten mussten (im Zusammenhange mit der strengen Ansicht von der Sünde) ebenso die *unbefleckte Empfängniss der Maria* verwerfen; denn auch die Epitheta, die sie anfänglich noch beibehielten: pura et intemerata virgo (Confess. Bas. I.) u. a. beweisen für das Dogma nichts; vgl. Declaratio Thoruniens. (bei *Augusti* p. 415 u. 416): Omnes homines, solo Christo excepto, in peccato originali concepti et nati sunt, etiam ipsa *sanctissima* Virgo Maria. — Aber selbst in der kathol. Kirche fand die Lehre noch immer Gegner, und weder das Tridentinum, noch Bellarmin, noch spätere Päpste (wie Gregor XV. u. Alexander VII.) wagten etwas zu bestimmen. Vgl. *Winer* S. 57, Anm. 2. *Augusti*, Archäol. III, S. 100.

§. 248.

Weiterbildung des Dogma's durch Schule und Leben.

Sowohl durch die Schule, als durch das Leben erhielt die protestantische Anthropologie ihre weitere Fortbildung. Im Geiste der alten Scholastik stellten lutherische und reformirte Theologen Untersuchungen an über die Schöpfung des Menschen[1] und die Fortpflanzung des Geschlechtes (Creatianismus und Traducianismus)[2], über das Wesen des Sündenfalls[3], der Erbsünde[4] und der wirklichen Sünde[5]. Dabei machte sich im Leben fortwährend sowohl das Gefühl der Sünde und des sittlichen Unvermögens, als das der Freiheit geltend: und wenn ersteres durch die Schulbestimmungen zu einem todten Buchstaben sich verhärtete, wozu der eifernde *Calov* im Streite gegen Calixt und dessen Schule besonders beitrug[6], so hob dagegen der *Pietismus* das praktische Moment der Lehre vom menschlichen Verderben aufs neue heraus, wobei er zugleich die strengsten Forderungen an den sittlichen Menschen stellte[7]. Dasselbe zeigte sich bei den Jansenisten in der katholischen Kirche[8], während der Jesuitismus eine lockere Moral beförderte[9].

[1] Eine vorübergehende Streitigkeit in der reformirten Kirche erregte die Behauptung, dass es schon vor Adam Menschen gegeben habe (Präadamiten). *Isaak Peyrerius* (de la Peyrère), ein Hugenot, der später zur katholischen Kirche übertrat und 1676 unter den Vätern des Oratoriums starb, schrieb 1655: de Præadamitis. Vgl. *Bayle*, dict. III, p. 637. 638. Gegen diese Ansicht (monstrosa opinio) *Calov* III, p. 1049. *Quenstedt* I, p. 733 ss. *Hollaz* p. 406. — Die gewöhnliche Definition, welche die Dogmatiker von dem Menschen gaben, waren die eines animal rationale. Vorherrschend ist die Dichotomie, in ein geistiges und sinnliches Princip. *Hollaz* P. I, c. 5, qu. 6 (p. 410): Homo constat e duabus partibus, anima rationali, et corpore organico; die weitern Definitionen bei *Hase*, Hutter. rediv. S. 192. — *Joh. Gerhard* sieht in dem Menschen ein Bild der Trinität, loc. theolog. T. IV, loc. IX, §. 6. Ueber das Bild Gottes im Menschen vgl. oben §. 245, Note 3. Ueber das Einhauchen der Seele s. *Gerh.* loc. theol. l. l. §. 12 (bei *de Wette*, Dogm. S. 89): Non ex intimo ore suæ essentiæ spirat Deus animam hominis, sicut Spiritum S. ab omni æternitate intra divinam essentiam Pater cum Filio spirat, sed animam in tempore extra suam essentiam creatam homini inspiravit.

[2] *Luther* lehrte den Traducianismus, und ihm folgen auch die lutherischen Theologen, mit Ausnahme von Calixt (de animæ creatione). Mit richtigem Tacte will zwar *Gerhard* IX, 8 §. 118 den modus propagationis den Philosophen zu bestimmen überlassen; doch lehrt er selbst §. 116: . . . . Animas eorum, qui ex Adamo et Eva progeniti

fuissent, non creatas, neque etiam generatas, sed propagatas fuisse; und ähnlich *Calov* III, p. 1081. *Hollaz* I, 5, qu. 9 (p. 414. 415): Anima humana hodie non immediate creatur, sed mediante semine fœcundo a parentibus generatur et in liberos traducitur.... Non generatur anima *ex* traduce, sine semine fœcundo, tamquam principio materiali, sed *per* traducem seu mediante semine prolifico tamquam vehiculo propagatur. Vgl. Cons. repetit. fidei veræ luther. Punct. 22 (b. *Henke* p. 18): Profitemur et docemus, hominem generare hominem, idque non tantum quoad corpus, sed etiam animam. Rejicimus eos, qui docent, in hominibus singulis animas singulas non ex propagine oriri, sed ex nihilo tunc primum creari atque infundi, cum in uteris matrum fœtus concepti atque ad animationem præparati sunt. — Dagegen sind *Bellarmin, Calvin* und die Reformirten für den Creatianismus, wobei sie dennoch die Erbsünde vollkommen bestehen lassen. *Calvin* (Instit. II, 1. 7) legt zwar auf solche Bestimmungen keinen so hohen Werth, als die frühern Scholastiker: Neque ad ejus rei intelligentiam necessaria est anxia disputatio, quæ veteres non parum torsit; führt aber dann fort: Neque in substantia carnis aut animæ causam habet contagio, sed quia a Deo ita fuit ordinatum. *Beza* verwirft den Traducianismus aufs bestimmteste qu. 47: Doctrina de animæ traduce mihi perabsurda videtur, quoniam aut totam animam aut partem ejus traduci oporteret. Vgl. *Petrus Martyr* thes. 705: Animæ non sunt omnes simul creatæ ab initio, sed creantur quotidie a Deo corporibus inserendæ. *Polanus* p. 2183: Eodem momento Deus creat animam simul et unit corpori infecto. *Bucan.* p. 92: Quod totum genus humanum ab Adamo corruptum est, non tam ex genitura provenit .... quam ex justa Dei vindicta. Mehr Stellen bei *de Wette*, Dogm. S. 89. *Schweizer* I, S. 452 ff.

[3] Der Sündenfall der ersten Eltern hiess zum Unterschied von der Erbsünde (peccatum originale, originatum) das peccatum originans. Die causa externa, prima et principalis war der Satan, die causa instrumentalis die Schlange, und zwar eine wirkliche, aber vom Teufel besessene Schlange. *Gerhard* loc. X, §. 8, p. 295 sucht zwischen dem allzu buchstäblichen Josephus (antiqu. 3 [1]) und dem allegorisirenden Philo (de mundi opif. f. 46) dahin zu vermitteln: Nos nec nudum, nec mere allegoricum, sed diabolo obsessum ac stipatum serpentem hic describi statuimus. (Darüber eine weitläufige Beweisführung aus der sich kundgebenden Doppelnatur der Schlange und der sowohl die leibliche Schlange von der einen, als den Teufel von der andern Seite treffenden Verfluchung.) Vgl. die Stellen aus den übrigen Dogmatikern bei *de Wette* S. 94. *Hase,* Hutter. red. p. 202. — Die Reformirten stellten ähnliche Untersuchungen an. So wenigstens der scholastisirende *Heidegger* X, 10 ff. Es wird c. 14 die μεθοδεία tentationis satanicæ des nähern beschrieben, und darauf in den folgenden Capiteln (besonders c. 18) die Schuld des Menschen ermessen. Der Fall Adams war nicht particularis, sondern generalis. ...Non simplex, sed concatenatum peccatum fuit, et universæ legis, amoris Dei et proximi violationem involvit. Sowohl die Gesetze der ersten, als der zweiten Tafel wurden verletzt. Die Schuld wird überdies vergrössert, sowohl rücksichtlich des sündigenden Subjects, das, mit so vielen Wohlthaten von Gott überhäuft, keinen Antrieb zur Sünde erhalten hatte, als rücksichtlich des Verbotes, das, seiner Natur nach, ein leicht zu haltendes war. Auch Zeit und Ort (eben aus der Hand Gottes gekommen, das

Wohnen im Paradiese!) erschweren die Schuld, sowie das hohe Amt, das dem Menschen geworden war, der Stammvater seines Geschlechts zu sein. Accedit, quod (peccatum Adæ) radix fuit omnium peccatorum et velut equus Trojanus, ex cujus utero et iliis innumera peccata omniumque malorum Ilias prodierunt, ut gravissimum hoc peccatum et apostasiam a Deo vivente fuisse dubitari nullo modo possit. Cap. 19 wird mit den Scholastikern untersucht, wer von beiden die grössere Schuld habe, Adam oder Eva? und endlich dahin entschieden: Nobis Scriptura utcunque innuere videtur, gravius peccasse Adamum, cum non tam Evæ, quam Adami peccatum accuset (Rom. 5, 12. 1 Cor. 15, 22). Cap. 20 handelt vom Antheil Gottes an der Sünde: Nec Deus spectator otiosus fuit. Nam *ante* peccatum tum lege illud vetuit, tum comminatione ab eo hominem deterruit. *In* peccato et explorationis causa hominem sibi reliquit, et patrato jam ab Eva peccato oculos ejusdem ad agnoscendam nuditatem prius non aperuit, quam Adam etiam peccasset. *Post* illud immediate judicium in peccatores exercuit .... et in remedium peccati Christum προκεχειροτονημένον revelavit. Doch wird bescheiden hinzugesetzt: In modo, quem divina providentia circa peccatum adhibuit, explicando cogitationes et linguæ nostræ ita frænandæ sunt, ut cogitemus semper Deum in cœlo esse, nos in terra, eum fabricatorem esse, nos ejus plasma. Cumque intelligere, quomodo creati simus, non valeamus, multo equidem minus intelligere possumus, quomodo facti ad imaginem Dei mutari potuerimus, *ut tamen non independenter homo egerit, et Deus malum non fecerit.* Vgl. *Gerhard* §. 14 ff. §. 25: Maneat ergo firmum fixum, Deum non decrevisse nec voluisse istum protoplastorum lapsum, nec impulisse eos ad peccatum, nec eo delectatum fuisse etc.

[4] *Gerhard* loc. X, c. 3 ss. §. 51: Per hominem victum tota natura corrupta est et quasi fermentata peccato. §. 52: Peccatum illud (Adami) non est modis omnibus a nobis alienum, quia Adam non ut privatus homo, sed ut caput totius humani generis peccavit; atque ut natura humana per ipsum communicata fit propria cuique personæ ex ipso genitæ, sic et naturæ corruptio per propagationem communicatur. Ac proinde quemadmodum tribus Levitica inclusa lumbis Abrahæ decimas obtulisse Melchisedecho dicitur (Hebr. 7, 9), ita et nos, qui in lumbis Adæ peccantis delituimus, in et cum ipso non modo corrupti, sed et rei iræ Dei facti sumus. Die weitern Entwicklungen c. 5. — Nach *Heidegger* X, 44 ff. sind sowohl die potentiæ naturales (superiores: mens et voluntas; inferiores: sensitiva et vegetativa) als die qualitates der Corruption unterworfen; ebenso ist das Gewissen ein irrendes geworden; und endlich sind auch die körperlichen Organe vom Verderben angesteckt (Matth. 5, 29. 30). Ueber das Wesen der Erbsünde c. 50: Neque peccatum originale merus reatus peccati alieni, neque concupiscentia sola proprie, neque nuda justitiæ carentia est. Sed *late* acceptum peccati alieni imputatione, et labe omnibus facultatibus inhærente, easque tum a bono avertente, tum ad malum convertente, quam utramque distinctus reatus sequitur; *stricte* vero pro solo eo, quod nascentibus seu orientibus inest, labe ea facultatibus insita, quam etiam proprius reatus sequitur, constat. Cum enim peccatum pertineat ad facultates hominis, ab iis non est discedendum. Itaque cum peccatum originis non pertineat ad opera, quæ a facultatibus illis procedunt, neque est in ipsis illis, ceu spiritualis quæ-

dam lepra hæreat. Vgl. die übrigen reformirten Dogmatiker bei *Schweizer* S. 54 ff.

[5] Man unterschied peccatum originale (habituale) und actuale; und die actuellen Sünden selbst finden wir wieder eingetheilt in voluntaria et involuntaria, in peccata commissionis et omissionis, in peccata interiora et exteriora, oder peccata cordis, oris et operis u. s. w. In der Definition der Sünde selbst kamen die Meisten darin überein, sie als illegalitas seu difformitas a lege divina zu bezeichnen. Vgl. *Gerh.* loc. T. V ab init., *Heidegger* c. 52 ss., und die weitern Stellen bei *de Wette* a. a. O.

[6] Die schon frühzeitig gehegten Ansichten *Calixts* selbst finden sich zusammengestellt in der dissert. de peccato (vom Jahr 1641); s. *G. Calixti* de præcipuis christianæ religionis capitibus disputationes XV, ed. a *F. U. Calixto*, Helmst. 1658. 4. Disput. V. Er bestreitet den Traducianismus (siehe oben Note 2) und folgert daraus Thes. 33: Quare peccatum originis in nobis non est ipsa culpa a parentibus commissa, et quia culpa non est, nec est reatus, quum aperte quoque scriptum sit (Ezech. 18, 20): Filius non portabit iniquitatem patris, si videlicet ipse eam non adprobet aut imitetur. Thes. 56: Vera et sincera est sententia, quam proposuimus, quod scilicet peccatum originis non sit ipsa culpa Adæ, nec sit reatus consequens culpam, verum pravitas naturæ, non tamen sine relatione ad primam culpam, cujus est tamquam effectus immediate consequens.... Hæret itaque in nobis aliquid, et peccatum originale dicitur, quod non est ipsa illa prima Adæ prævaricatio, sed aliquid aliud ab ipsa manans. Thes. 57: Optime autem cognoscitur ex opposita integritate, quæ sicuti in intellectu erat cognitio, in voluntate amor et pronitas ad benefaciendum, in adpetitu obsequium et concordia cum superioribus facultatibus, ita pravitas hæc in intellectu est ignorantia, in voluntate pronitas ad malefaciendum, in adpetitu rebellio. Thes. 58: Et sicuti in integritate sive ad imaginem Dei conditus erat homo, ita nunc in pravitate sive ad imaginem Adæ gignitur. Thes. 59: Et sicuti homo si non peccasset, integritas naturam humanam semper et inseparabiliter consequuta fuisset et una cum illa ad posteros propagata, ita, postquam homo peccavit, pravitas eam concomitatur et propagatur. Thes. 60: Et sicuti integritas fuisset tamquam actus primus, actus autem secundus ex illo primo natus studium et exercitium integritatis, ita nunc pravitas ista connata est actus primus, actus autem secundus est pravitas pravum actum producens. Thes. 93 (gegen Flacius): Pejor autem hæresis quam Manichæorum, adserere, substantiam humanam esse peccatum, et hanc nihilominus a Deo propagari et conservari. Ita enim peccatum a Deo propagabitur et conservabitur, et Deus O. M. auctor peccati constituetur. Thes. 88 und a. a. O. erklärt Calixt (wie *Strigel*) die Erbsünde für ein accidens. — *Latermann* (1644—1646 in Königsberg), ein Schüler G. Calixts, hatte in einer These behauptet, quod gratia Dei ita offertur, ut, ea oblata, in hominis potestate sit, per illam ea, quæ ad conversionem et salutem necessaria sint, præstare; in einer andern: Omnes, si velint, possunt se convertere; ferner: Solum peccatum originale post lapsum adæquata causa damnationis esse non potest. Darin sah der Prof. *Mislenta* grobe und gefährliche Irrthümer. Dies führte zu einem allgemeinen Kampf, in welchem Calixt und sein College *Conr. Hornejus* selbst auftraten. 1655 erschien durch *Calovs* Betrieb der gegen sie gerichtete Consensus repetitus fidei

veræ Lutheranæ, in welchem, die Erbsünde betreffend, die lutherische Ansicht in ihrer ganzen Strenge herausgehoben ward. So namentlich Punct. 23—29 (bei *Henke* p. 18 ss.). Vgl. die Stellen bei *Neudecker* (Fortsetzung von *Münscher von Cölln*) S. 440. Ueber das Ganze siehe *Planck*, Gesch. der protestant. Theologie S. 107 ff. *Schmid* S. 185. *Gass* S. 68 ff.

[7] Wie *Luther*, so wurde *Spener* durch das *Leben* auf seine Lehre von der Sünde geführt: daher sie bei ihm immer in der innigsten Verbindung mit der *Busse* steht. Er lässt den Begriff der Sünde nicht erst kalt werden, sondern schmiedet so zu sagen das im Glühofen der innern Erfahrungen erhitzte Eisen, weil es warm ist. Vgl. die theolog. Bedenken (von *Hennicke*) S. 33 ff. Auch in der ersten Schrift, mit welcher Sp. in Sachsen öffentlich hervortrat, «Natur und Gnade» (1687), hatte er keineswegs den Zweck, diesen Gegensatz theoretisch aufzufassen und wissenschaftlich durchzuführen, sondern hielt sich auf dem praktischen Gebiete, und nahm den Gegensatz überhaupt nicht in seiner schneidenden Schärfe. Vgl. *Hossbach* I, S. 257.

[8] Sowohl der Pietismus, als der Jansenismus sind Beweise, dass die scheinbare Beschränkung der sittlichen Kraft, wie sie im Augustininismus liegt, doch eine tiefer gehende sittliche Wirkung hat, als das pelagianische System, so dass der Vorwurf, als untergrabe ersterer die Sittlichkeit und lähme den Willen, wenigstens nicht in der Allgemeinheit aufgestellt werden darf, in der man es gewöhnlich thut. Es gilt hier der Wahlspruch des Jansenismus: Dei servitus vera libertas.

[9] Vgl. die lettres provinciales. *Reuchlin*, Port-Royal S. 33 ff. 631 ff.

b. *Heilslehre.*

§. 249.

Freiheit und Gnade — Prädestination. (*Nach den verschiedenen Confessionen.*)

Dass die Seligkeit des Menschen von Gottes gnädigem Rathschluss abhange, blieb, in dieser Allgemeinheit gefasst, auch mitten unter den Glaubenskämpfen der gemeinsame Glaube aller Christen [1]. Die Ansichten gingen blos in der Bestimmung der Frage auseinander, ob dieser Rathschluss ein unbedingter oder ein durch das Verhalten des Menschen bedingter, ob er ein allgemeiner oder ein particulärer sei? Je strenger nun die Lehre von der Erbsünde und dem sittlichen Unvermögen des Menschen gefasst wurde, desto fester musste an dem unbedingten Rathschluss gehalten werden, weshalb sich (nach dem Obigen) nicht zu verwundern ist, wenn die römisch-katholische Kirche [2], die Arminianer [3] und vollends die Socinianer [4] ein mehr oder weniger pelagianisirendes Abfinden mit der menschlichen Freiheit versuchten, während wir die Lutheraner und Reformirten mit ihrer Verneinung des freien Willens und aller

Mitwirkung des Menschen auf der Seite Augustins finden[5]. Gleichwohl zeigt sich hier die auffallende Erscheinung, dass die lutherischen Symbole die strenge Consequenz Augustins vermeiden und sich zu einem bedingten Rathschlusse bekennen[6], wogegen die streng reformirte Ansicht nicht nur diese nothwendige Consequenz eintreten lässt[7], sondern sogar den einmal gewonnenen Prädestinationsbegriff über die Prämissen hinausverlegt und auch den Sündenfall selbst (supralapsarisch) von Gottes Vorherbestimmung abhängig macht[8]; eine Ansicht, die jedoch nicht allgemeinen Beifall fand, und über welche sogar am Ende die entgegengesetzte infralapsarische Meinung die Oberhand erhielt[9]. Rücksichtlich der Allgemeinheit der den Menschen anerbotenen Gnade bekennen sich alle Confessionen, ausser den Reformirten, zum Universalismus[10]; und auch letztere gehen in ihrem Particularismus nicht alle gleich weit[11], ja einige unter ihnen stehen selbst wieder auf universalistischem Standpunkte.

1 Vgl. die Stellen bei *Winer* S. 80. 81.

2 Conc. Trid. sess. VI, can. 4: Si quis dixerit, liberum arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac præparet, neque posse dissentire, si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere: anathema sit. Can. 17: Si quis justificationis gratiam nonnisi prædestinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate prædestinatos ad malum: anathema sit. Die kathol. Symbole lassen zwar im strengsten Gegensatz gegen die Pelagianer *Gott* das Werk der Bekehrung ohne Zuthun des Menschen beginnen (sess. VI, can. 3), aber *dann* muss auch der freie Wille hinzutreten und der Mensch zur Besserung mitwirken. Vgl. die weitern Stellen bei *Winer* S. 84. — *Bellarmin*, de gratia et lib. arb. stellt sogleich (gegen die Pelagianer u. s. w.) den Satz in den Vordergrund: Auxilium gratiæ Dei non ita offertur omnibus hominibus, ut Deus expectet homines, qui illud desiderent vel postulent, sed prævenit omnia desideria et omnem invocationem. Hieran schliesst sich c. 2: Auxilium gratiæ Dei non æqualiter omnibus adest. So weit harmonirt er mit den Protestanten. Ja er fügt noch c. 3 hinzu: Nulla esset in Deo iniquitas, si non solum aliquibus, sed etiam omnibus hominibus auxilium sufficiens ad salutem negaret. Gleichwohl hält er c. 4 (mit Augustin) die praktische Cautel fest, man müsse an keines Heil zum voraus verzweifeln, sondern fortwährend ermahnen u. s. w. Diese praktische Cautel schlägt ihm aber schon c. 5 in die dogmatische Theorie um: Auxilium sufficiens ad salutem pro loco et tempore, mediate vel immediate omnibus datur (was in den folgenden Capiteln weiter beschränkt und erörtert wird). Und so sucht er denn

weiterhin (im 2. u. 3. B.) den freien Willen zu retten. Ihm ist der freie Wille nicht der Zustand des freien, sondern die Fähigkeit zu wählen und sich zu entschliessen. Er ist ihm weder actus noch habitus, sondern potentia, und zwar eine potentia activa. Ueber das Zusammenwirken mit der Gnade IV, c. 15: . . . Hinc sequitur, ut neque Deus determinet sive necessitet voluntatem, neque voluntas Deum. Nam et uterque concursum suum libere adhibet, et si alter nolit concurrere, opus non fiet. Simile est, cum duo ferunt ingentem lapidem, quem unus ferre non posset; neuter enim alteri vires addit aut eum impellit, et utrique liberum est onus relinquere. Quamquam Deus, nisi extraordinarie miraculum operari velit, semper concurrit, quando voluntas nostra concurrit, quoniam ad hoc se libere quodam modo obligavit, quando liberam voluntatem creavit. Ex quo etiam sequitur, ut, licet in eodem prorsus momento temporis et naturæ Deus et voluntas operari incipiant, tamen Deus operetur, quia voluntas operatur, non contra. Et hoc est, quod aliqui dicunt, voluntatem prius natura operari quam Deum, non prioritate instantis *in* quo, sed *a* quo. — *Ueber die Prädestination* ebend. p. 657: Deus ab æterno determinavit omnes effectus, sed non ante prævisionem determinationis causarum secundarum, præsertim contingentium et liberarum, et rursus determinavit omnes effectus, sed non eodem modo: alios enim determinavit futuros se operante vel cooperante, alios se permittente vel non impediente etc. Ibid. p. 659: Deus, qui perfecte cognoscit omnes propensiones et totum ingenium animi nostri, et rursum non ignorat omnia, quæ illi possunt occurrere in singulis deliberationibus, et denique perspectum habet, quid magis congruum et aptum sit, ut moveat talem animum tali propensione et ingenio præditum, infallibiliter colligit, quam in partem animus sit inclinaturus.

[3] *Die Arminianer denken sich eine stete Cooperation des von der Gnade geweckten menschlichen Willens mit der göttlichen Gnade; die Einwirkung der letztern erscheint ihnen aber keineswegs blos als eine moralische: es ist die mit dem göttlichen Worte verbundene Kraft des heiligen Geistes* (Conf. Remonstr. 17, 2, 5), *welche auf das Gemüth influirt, dem Wesen nach also etwas Uebernatürliches, obschon der Wirkungsart nach analog der natürlichen Kraft aller Wahrheit.»* *Winer* S. 86, und die dort angeführten Stellen aus der Confess. und Apol. Confess. Remonstr. *Episcopii institutt.* V, 5 ss. *Limborch,* Theol. christ. lib. IV ab init. Cap. 12, §. 15: Concludimus itaque, quod gratia divina, per Evangelium nobis revelata, sit principium, progressus et complementum omnis salutaris boni, sine cujus cooperatione nullum salutare bonum ne cogitare quidem, multo minus perficere possimus. Cap. 14, §. 21: . . . . Gratia Dei primaria est fidei causa, sine qua non posset homo recte libero arbitrio uti. Perinde est, ac si duobus captivis carceri inclusis et vinculis et compedibus arcte constrictis quidam superveniat, qui carcerem aperiat, vincula demat et egrediendi facultatem largiatur, quin et manu apprehensa eos suaviter trahat et hortetur ut exeant, unus autem occasione hac commoda utatur libertatemque oblatam apprehendat et e carcere egrediatur, alter vero beneficium istud liberationis contemnat et in carcere manere velit: nemo dicet illum libertatis suæ esse causam, non vero eum qui carcerem aperuit, eo, quod aperto carcere, perinde uti alter, non egredi et in captivitate remanere potuit. Dices: Ergo liberum arbitrium *cooperatur*

cum gratia? Resp.: Fatemur, alias nulla obedientia aut inobedientia hominis locum habet. Dices: An cooperatio liberi arbitrii non est bonum salutare? Resp.: Omnino. Dices: Ergo gratia non est primaria causa salutis? Resp.: Non est *solitaria*, sed tamen *primaria*; ipsa enim liberi arbitrii cooperatio est a gratia tamquam primaria causa: nisi enim a præveniente gratia liberum arbitrium excitatum esset, gratiæ cooperari non posset. Dices: Qui potestatem habet credendi, non salvatur, sed qui actu credit: cum itaque prius tantum sit a Deo, posterius a nobis, sequitur, nos nostri salvatores esse. Respondeo 1: Quoniam sine potestate credendi actu credere non possumus, sequitur eum, qui credendi potestatem largitus est, etiam actus fidei primariam esse causam. Unde et in Scriptura uni gratiæ plerumque fides et conversio nostra adscribi solet: quia .... solenne est, opera magna et eximia adscribi causæ principali, minus principalium nulla sæpe mentione facta. Quod et hic usu venit, ut homo semper beneficii divini memor agnosceret se nullas ex seipso ad tantum bonum consequendum vires habere. Non tantum enim quod possimus velle, sed et quod actu velimus, gratiæ debetur, quæ nos prævenit, excitat et impellit ad volendum et agendum, ita tamen, ut possimus non velle. 2: Certo sensu concedi potest, hominem sui ipsius servatorem esse, Scriptura ipsa ab ejusmodi loquendi ratione non abhorrente Phil. 2, 12.

[4] Vorgänger dieser Richtung waren *Seb. Franck*, *Servet* u. a.; s. *Schenkel* II, S. 96 ff. Am meisten pelagianisch ausgeprägt ist der Lehrbegriff der Socinianer. Cat. Racov. qu. 422: Estne liberum arbitrium situm in nostra potestate, ut Deo obtemperemus? Prorsus. Etenim certum est, primum hominem ita a Deo conditum fuisse, ut libero arbitrio præditus esset. Nec vero ulla causa subest, cur Deus post ejus lapsum illum eo privaret. Siehe die weitern Stellen bei *Winer*. *Faust. Socin.* prælect. theol. c. 5, und de libero hom. arbitrio deque æterna Dei prædestinatione, scriptum J. J. Grynæo oblatum (Opp. I, p. 780. 781). *Joh. Crellii* Ethica christ. (bibl. fratr. Pol.) p. 262. Die Gnade besteht den Socinianern, wie den Pelagianern, mehr in äussern Veranstaltungen Gottes, doch schliessen sie auch die innern Wirkungen auf das Gemüth nicht aus. Cat. Racov. qu. 428—430: Auxilium divinum duplex est: interius et exterius. (Exterius aux. div.) sunt promissa et minæ, quorum tamen promissa vim habent longe majorem. Unde etiam, quod sint sub novo fœdere longe præstantiora promissa, quam sub vetere fuerint, facilius est sub novo, quam sub vetere fœdere voluntatem Dei facere. (Interius aux. div.) est id, cum Deus in cordibus eorum, qui ipsi obediunt, quod promisit (vitam æternam) obsignat. Pag. 251 (der spätern Revision): Spir. S. ejusmodi Dei afflatus est, quo animi nostri vel uberiore rerum divinarum notitia vel spe vitæ æternæ certiore atque adeo gaudio ac gustu quodam futuræ felicitatis aut singulari ardore complentur. Siehe die weitern Stellen bei *Winer*. Die Nachhülfe der Gnade erscheint dem Socin schon darum nothwendig, weil in den meisten Menschen (zwar nicht Adams wegen, aber wegen des öftern Sündigens) der Wille geschwächt ist; vgl. oben. Die Prädestinationslehre wird verworfen als der Ruin aller wahren Religion; vgl. præl. c. 6 ss. *Fock* S. 662 ff.

[5] Schon auf der Leipziger Disputation verglich *Luther* den Menschen mit einer Säge, die sich in der Hand des Werkmeisters leidend verhalte;

s. *Möhler*, Symb. S. 106. Vgl. Comment. in Genes. c. 19: In spiritualibus et divinis rebus, quæ ad animæ salutem spectant, homo est instar statuæ salis, in quam uxor Patriarchæ Loth est conversa; imo est similis trunco et lapidi, statuæ vita carenti, quæ neque oculorum, oris aut ullorum sensuum cordisque usum habet. Besonders stark sprach er sich in der Schrift de servo arbitrio (gegen Erasmus) aus, worin ihm unter anderm die vielfachen Aufforderungen Gottes an die Menschen zur Haltung seiner Gebote nur als Ironie erscheinen, wie der Vater zu seinem kleinen Kinde spreche: «Komm doch», ob er gleich weiss, dass es nicht kommen kann (s. *Galle*, Melanchthon S. 270 Anm.; *Schenkel* II, S. 81 ff.) — Verwechslung der Willensfreiheit mit der Allmacht. — Auch *Melanchthon* urtheilte in der ersten Ausgabe der loci viel schärfer als später, vgl. *Galle* S. 247—326. — Demgemäss lehrt die Confess. Aug. 18: De libero arbitrio docent, quod humana voluntas habeat aliquam libertatem ad efficiendam civilem justitiam et deligendas res rationi subjectas. Sed non habet vim sine Spiritu Sancto efficiendæ justitiæ Dei seu justitiæ spiritualis, quia animalis homo non percipit ea, quæ sunt Spiritus Dei (1 Cor. 2, 14), sed hæc fit in cordibus, cum per verbum Spir. S. concipitur. — Aehnlich, nach *Calvins* Vorgange (*Schenkel* II, S. 106 ff.) die reformirten Symbole. Conf. Helv. I, art. 9. II, 9: Proinde nullum est ad bonum homini arbitrium liberum, nondum renato, vires nullæ ad perficiendum bonum etc. (vgl. die übrigen Symbole bei *Winer* S. 81. 82). — Die veränderte Gesinnung *Melanchthons* erzeugte den *synergistischen* Streit, worüber *Planck* IV, S. 584 ff. *Galle* S. 336 ff. In der 1559 zu Jena erschienenen Confutationsschrift heisst es unter anderm f. 36 b (bei *Planck* S. 598): Fugiamus ac detestemur dogma eorum, qui argute philosophantur, mentem et voluntatem hominis in conversione seu renovatione esse σύνεργον seu causam concurrentem, cum et Deo debitum honorem eripiat, et suos defensores, ut Augustinus inquit, magis præcipitet ac temeraria confidentia labefactet, quam stabiliat. Und so lehrt auch endlich die Concordienformel p. 662: Antequam homo per Spir. S. illuminatur, convertitur, regeneratur et trahitur, ex sese et propriis naturalibus suis viribus in rebus spiritualibus et ad conversionem aut regenerationem suam nihil inchoare, operari aut cooperari potest, nec plus quam lapis, truncus aut limus.

[6] Die Form. Conc. p. 617—618 hilft sich durch den Unterschied von prædestinatio et præscientia: Præscientia enim Dei nihil aliud est, quam quod Deus omnia noverit, antequam fiant.... Hæc præscientia Dei simul ad bonos et malos pertinet, sed interim non est causa mali, neque est causa peccati, quæ hominem ad scelus impellat.... Neque hæc Dei præscientia causa est, quod homines pereant; hoc enim sibi ipsis imputare debent. Sed præscientia Dei disponit malum, et metas illi constituit, quousque progredi et quamdiu durare debeat, idque eo dirigit, ut, licet per se malum sit, nihilominus electis Dei ad salutem cedat.... Prædestinatio vero seu æterna Dei electio tantum ad bonos et dilectos filios Dei pertinet, et hæc est causa ipsorum salutis. Etenim eorum salutem procurat et ea, quæ ad ipsam pertinent, disponit. Super hanc Dei prædestinationem salus nostra ita fundata est, ut inferorum portæ eam evertere nequeant. Hæc Dei prædestinatio non in arcano Dei consilio est scrutanda, sed in verbo Dei, in quo revelatur, quærenda est. — Zu die-

sen Bestimmungen war die Concordienformel durch die Streitigkeiten mit den Reformirten gelangt. Anlass dazu gab zunächst der Streit der beiden Strassburger Theologen *Joh. Marbach* und *Hieronymus Zanchius*, wovon der erstere lutherisch, der letztere calvinisch gesinnt war; s. *Planck* VI, S. 809.

[7] Von den vorcalvinischen Bekenntnissschriften sagt die erste Basler Art. 1: «Dannenher bekennend wir, dass Gott vor und ee die welt erschaffen, alle die erwölt habe, die er mit dem erb ewiger seligkeit begaben will.» Doch merkwürdig findet sich diese Bestimmung nicht in Verbindung mit der Lehre von der Erbsünde, sondern sie steht gleich vorn beim Artikel von Gott. Dasselbe ist der Fall bei *Zwingli*. Auch er erklärt sich ganz bestimmt für die Prädestination, ad Carolum Imp. Fidei ratio (Opp. IV, p. 6 s.): Constat autem et firma manet Dei electio: quos enim ille elegit ante mundi constitutionem, sic elegit, ut per filium suum sibi cooptaret; ut enim benignus et misericors, ita sanctus et justus est etc. Im Zusammenhang entwickelt Zw. seine Ansichten hierüber in der Schrift de prov. Dei (Opp. IV, p. 79 ss.). Nach ihm ist auch die Sünde Adams schon mit prädestinirt, aber ebenso die Erlösung. Vgl. p. 109 ss. Pag. 113: Est electio libera divinæ voluntatis de beandis constitutio.... Quemadmodum legislatoribus ac principibus integrum est constituere ex æqui bonique ratione, sic divinæ majestati integrum est ex natura sua, quæ ipsa bonitas est, constituere. Pag. 115: In destinandis ad salutem hominibus voluntas divina prima vis est: ancillantur autem sapientia, bonitas, justitia et ceteræ dotes, quo fit, ut voluntati referatur, non sapientiæ ...., non justitiæ, non liberalitati divinæ. . . . Est igitur electio libera, sed non cæca, divinæ voluntatis, sed non solius quantumvis præcipuæ causæ, constitutio cum majestate et auctoritate, de beandis, non de damnandis. Pag. 140: Stat electio Dei firma et immota, etiamsi per filium suum præcepit, electos ad se transferre.... Firma manet electio, etiamsi electus in tam immania scelera prolabatur, qualia impii et repudiati designant.... Testes sunt David, Paulus, Magdalena, latro, alii. — Gegen die praktische Consequenz, der Erwählte könne also sündigen, wie er wolle, es schade ihm nicht, hat Zw. die Antwort (ib.): Qui sic loquuntur, testimonium dant, aut se electos non esse, aut fidem ac Dei cognitionem nondum habere.... Omnia cooperantur electis ad bonum; omnia quoque circum illos divina providentia fiunt, neque quicquam tam frivolum fit, quod in Dei ordinatione ac opere frivolum sit. Pag. 143: Hoc omnino irrefragabile est, aut providentiam omnia curare, nuspiam cessare aut torpere, aut omnino nullam esse. Vgl. das Weitere bei *Hahn*, in den Stud. und Krit. 1837, H. 4, S. 765 ff., und dagegen *J. J. Herzog*, ebend. 1839, H. 4, S. 778 ff. *Schweizer* II, S. 192 ff. *Schenkel* II, S. 386 ff. Aus der Vergleichung der Prädestinationslehre Zwingli's mit seinen anderweitigen (vom strengen Augustinismus abweichenden) Ansichten von der Erbsünde und der Seligkeit der Heiden geht mindestens so viel hervor, dass bei Zwingli die Prädestinationslehre mehr an dessen *Theologie*, als an seine *Anthropologie* geknüpft war, mithin allerdings mehr einen speculativen, als einen ethischen Hintergrund hatte, ohne dass dies jedoch den Vorwurf des Pantheismus im geringsten nach sich zöge. — Schon in näherm Zusammenhange mit der Erbsündenlehre steht die Lehre von der Gnadenwahl bei *Calvin*, Instit. III, c. 21—24. So c. 23: Iterum

quæro: Unde factum est, *ut tot gentes una cum liberis eorum infantibus æternæ morti involveret lapsus Adæ* absque remedio, nisi quia Deo ita visum est? Hic obmutescere oportet tam dicaces alioqui linguas. Decretum quidem *horribile* fateor; inficiari tamen nemo poterit, quin præsciverit Deus, quem exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet, et ideo præsciverit, quia decreto suo sic ordinarat. Vgl. die weitern Stellen. Ebenso nimmt in der zweiten helvetischen Confession der Artikel 10 de præd. seine Stellung ein hinter den Artikeln 8 de lapsu hom. und 9 de libero arbitr.; und so Conf. Gall. art. 12. Belg. art. 16. Canon. Dordr. I, 1 u. s. w. (bei *Winer* und Note 11).

[8] Inst. III, c. 23: Quum ergo in sua corruptione pereunt, nihil aliud quam pœnas luunt ejusdem calamitatis, *in quam ipsius prædestinatione lapsus est Adam* ac posteros suos præcipites secum traxit. Hier ist der Punkt, wo *Calvin* (und auch sein Schüler *Beza*) *) über Augustin hinausgeht, der den Fall Adams nicht *mit* in die Prädestination involvirt. Bei Calvin hängt die Prädestination *sowohl* an den ethisch-anthropologischen, *als* an den theologisch-speculativen Prämissen; sie ist praktisch und theoretisch zugleich. Die Benennung *Supralapsarier* bildete sich freilich erst später auf der Dordrechter Synode. Namentlich waren die Gomaristen dem supralapsarischen System zugethan **). «*Mag man sich auch in Dordrecht gescheut haben, für den Supralapsarismus aufzutreten, jedenfalls ist er die innere Orthodoxie.*» *Schweizer* II, S. 124.

[9] So die Prediger zu Delft, vgl. *Schröckh* V, S. 224. Selbst die Bestimmungen der Dordrechter Synode begnügten sich mit dem infralapsarischen System. Wenigstens findet sich die Meinung der Supralapsarier nicht bestimmt ausgesprochen. Auch die Form. Cons. art. 5 redet nur von einer Zulassung des Falles Adams (permittere).

[10] Ueber den nothwendigen Zusammenhang des Universalismus mit der bedingten, und des Particularismus mit der unbedingten Gnadenwahl s. *Planck* a. a. O. So lehrt die Form. Conc. p. 618: Christus vero omnes peccatores ad se vocat et promittit illis levationem, et serio vult, ut omnes homines ad se veniant et sibi consuli et subveniri sinant. Pag. 619: Quod vero scriptum est, multos quidem vocatos, paucos vero electos esse, non ita accipiendum est, quasi Deus nolit, ut omnes salventur, sed damnationis impiorum causa est, quod verbum Dei aut prorsus non audiant, sed contumaciter contemnant, aures obdurent et cor indurent et hoc modo Spiritui Sancto viam ordinariam præcludant, ut opus suum in

*) Inwiefern auch Luther dahin neigte? s. *Baur* (gegen *Möhler*) S. 38.

**) Den Gegensatz beider Systeme bezeichnet *Episcop.* instit. V, 5 dahin: Duplex est eorum sententia, qui absolutam hujusmodi prædestinationis gratiam asserunt. Una est eorum, qui statuunt, decretum prædestinationis absolute a Deo ab æterno factum esse ante omnem hominis aut condendi aut conditi aut lapsi (nedum resipiscentis et credentis) considerationem vel prævisionem. Ii *Supralapsarii* vocantur. Altera est eorum, qui prædestinationis istius objectum statuunt homines definite præscitos, creatos ac lapsos. *Definite*, inquam, præscitos etc., ut a prima sententia distinguatur, quæ statuit, objectum prædestinationis homines indefinite præscitos, seu (ut D. Gomarus loquitur) creabiles, labiles, reparabiles, salvabiles, hoc est, qui creari ac prædestinari poterant. Et hi *Sublapsarii* (Infralapsarii) vocantur. . . . Discrepat posterior sententia a priore in eo tantum, quod prior prædestinationem præordinet lapsui, posterior eam lapsui subordinet. Illa præordinat eam lapsui, ne Deum insipientem faciat; hæc subordinat, ne Deum injustum faciat, i. e. lapsus auctorem. Vgl. *Limb.* Theol. christ. IV, 2.

bis efficere nequeat, aut certe quod verbum auditum flocci pendant atque abjiciant. Quod igitur pereunt, neque Deus, neque ipsius electio, sed malitia eorum in culpa est. — Ebenso lehren die Remonstranten art. 2: Jesum Christum, mundi servatorem, pro omnibus et singulis mortuum esse, atque ita quidem, ut omnibus per mortem Christi reconciliationem et peccatorum remissionem impetraverit, ea tamen conditione, ut nemo illa remissione peccatorum re ipsa fruatur præter hominem fidelem, et hoc quoque secundum evangelium. Siehe die weitern Stellen bei *Winer* S. 92.

[11] So lässt die 1. Basler Conf. (vgl. Note 7) stillschweigend den Fall offen, dass Gott auch könnte Alle, oder wenigstens alle Gläubige, erwählt haben. Auch die Helvetica drückt sich besonnen aus, c. 10: Deus ab æterno prædestinavit vel elegit libere et mera sua gratia, nullo hominis respectu, sanctos, quos vult salvos facere in Christo. . . . Et quamvis Deus norit, qui sint sui, et alicubi mentio fiat paucitatis electorum, *bene sperandum est tamen de omnibus, neque temere reprobis quisquam est adnumerandus.* Vgl. Confess. Angl. art. 17. Scot. art. 8. Auch im Heidelb. Katech. Fr. 20 wird die Prädestination vom *Glauben* abhängig gemacht. Ob Fr. 37 von einem allgemeinen Verdienst Jesu die Rede sei? darüber waren die Meinungen der spätern Reformirten selbst getheilt; s. *Beckhaus* a. a. O. S. 70. 71. Sehr naiv die Conf. March. art. 14 (nach vorangegangener Affirmation): . . . . «Nicht dass Gott ein Ursach sei des Menschen Verderbens, nicht dass er Lust habe an der Sünder Tod, nicht dass er ein Stifter und Antreiber der Sünde sei, *nicht dass er nicht Alle wolle selig haben,* denn das Widerspiel durchaus in der h. Schrift zu finden ist; sondern dass die Ursach der Sünde und des Verderbens allein bei dem Satan und in den Gottlosen zu suchen, welche wegen ihres Unglaubens und Ungehorsams von Gott zur Verdammniss verstossen. Item, *dass an Niemandes Seligkeit zu zweifeln, so lange die Mittel der Seligkeit gebraucht werden,* weil allen Menschen unwissend, zu welcher Zeit Gott die Seinen kräftiglich berufe, wer künftig glauben werde oder nicht, weil Gott an keine Zeit gebunden und alles nach seinem Wohlgefallen verrichtet. Hier entgegen verwerfen Se. Churf. Gn. alle und jede zum Theil gotteslästerliche, zum Theil gefährliche Opiniones und Reden, als dass man in den Himmel hinauf mit der Vernunft klettern und allda in einem sonderlichen Register oder in Gottes geheimer Kanzlei und Rathstuben erforschen müsse, wer da zum ewigen Leben versehen sei oder nicht, da doch Gott das Buch des Lebens versiegelt hat, dass ihm wohl keine Creatur hineingucken wird.» Gleichwohl verwirft die Conf. ausdrücklich die Ansicht, dass Gott propter fidem provisam die electos erwählt habe, welche Ansicht geradezu als pelagianisch bezeichnet wird. — Am meisten particularistisch lauten dagegen ausser Confess. Gall. art. 12, Belg. art. 6 (bei *Winer* S. 88) die Bestimmungen der Dordr. Synode (bei *Winer* S. 89) und der Form. Cons. art. 4: Deus ante jacta mundi fundamenta in Christo fecit propositum seculorum (Eph. 3, 11), in quo ex mero voluntatis suæ beneplacito sine ulla meriti, operum vel fidei prævisione ad laudem gloriosæ gratiæ suæ elegit *certum ac definitum* in eadem corruptionis massa et communi sanguine jacentium adeoque peccato corruptorum *numerum,* in tempore per Christum sponsorem et mediatorem unicum ad salutem perducendum etc.

Mit diesen Vorstellungen hingen auch die über Unwiderstehlichkeit der Gnade und Verlierbarkeit derselben zusammen. Nach der Lehre der Reformirten wirkt die Gnade unwiderstehlich, und kann auch, einmal erlangt, nicht mehr verloren werden. *Calvin*, Inst. III, 2. 12. Canon. Dord. V, 3. Das Gegentheil lehren die Lutheraner Confess. Aug. 12 (p. 13 zunächst gegen die Wiedertäufer), Form. Conc. p. 705, sowie die arminianischen und socinianischen Symbole (bei *Winer* S. 112). — Ueber die Tugenden und die Seligkeit der Heiden dachten die Anhänger des augustinischen Systems wie Augustin selbst. Um so mehr musste Zwingli's Aeusserung auffallen in Christian. fid. brevis et clara expositio §. 10.

§. 250.

Streitigkeiten über die Prädestination innerhalb der Confessionen.

Gegen Calvins Lehre hatten sich schon zu seinen Lebzeiten in Genf selbst *Sebastian Castellio* und *Hieronymus Bolsec* erhoben, deren Stimme aber nicht durchdrang[1]. — Die mildere Lehre des *Arminius* und seiner Anhänger behielt in der reformirten Kirche fortwährend ihre stillen Gönner, und auf der Akademie zu Saumur versuchte *Moses Amyraldus*, der Schüler Camerons, durch die Aufstellung eines sogenannten Universalismus hypotheticus[2], eine Synthese des Universalismus und Particularismus; ein Streben, das auch andere Lehrer Frankreichs mit ihm theilten[3]. — Weiter, als die lutherische Dogmatik es gestattete, dehnte den Universalismus der von den Reformirten zu den Lutheranern übergetretene *Samuel Huber* aus, der deshalb auch von beiden Parteien verfolgt wurde[4]. — In der katholischen Kirche aber suchte der strengere Augustinismus zu verschiedenen Malen wieder zu seinem alten Ansehen zu gelangen. Die Streitigkeiten auf der Universität zu Löwen[5] und der Versuch des *Ludwig Molina,* die Prädestinationslehre mit der Lehre vom freien Willen zu vereinigen[6], rief die päpstlichen Congregrationen de auxiliis (gratiæ divinæ) hervor, die aber zu keinem förderlichen Resultat führten[7]; bis dann in dem Jansenismus eine bleibende Opposition gegen die pelagianisirende Auffassung sich hervorthat, welche auch in der Prädestination sich streng an ihren Meister anschloss[8].

[1] Bald nach seiner Entfernung aus Genf und Uebersiedelung nach Basel (1544) gab *Castellio* eine Erklärung des 9. Cap. des Br. an die Römer heraus, worin er die calvinische Lehre heftig angriff. In einer zu Paris erschienenen anonymen Schrift, «Auszüge aus den lateinischen u. französischen Schriften Calvins», ward die Lehre von der Gnadenwahl «*durch den beissendsten Witz und die schärfste Dialektik, wie es ein Voltaire gethan hätte, mit Füssen getreten.*» *Henry,* Leben Calvins I, S. 389. Nach seinem Tode erschien: *Sebast. Castellionis* dialogi IV de prædestinatione, de ele-

ctione, de libero arbitrio, de fide, Aresdorfii (Basil.) 1578. 12.*) Ueber *Bolsecs* Polemik s. *Bretschneider*, im Ref.-Almanach 1821, S. 117. *Henry* III, S. 48 ff. *Schenkel* II, S. 174. 175.

[2] Ueber seine Person († 1664) s. *Bayle*, dict. unt. Amyraut; *Jablonski*, institutt. hist. chr. recent. p. 313; *Schröckh*, KG. n. der Ref. VIII, S. 660 ff. Gegen seine Behauptungen, sowie gegen die des *Ludwig Cappellus* und *Josuä de le Place*, waren die strengen Bestimmungen der Form. Cons. gerichtet, s. oben §. 249, Note 11. Amyrauts Ansichten finden sich entwickelt in dem Traité de la prédestination, Saumur 1634. 12. Vgl. z. B. p. 89: Si vous considerés le soin que Dieu a eu de procurer le salut au genre humain par l'envoy de son fils au monde, et les choses qu'il y a faites et souffertes à ceste fin, la grace est *universelle* et présentée à tous les hommes. Mais si vous regardés *à la condition* qu'il y a nécessairement apposée, de croire en son fils, vous trouverés qu'encore que ce soin de donner aux hommes un Rédempteur procède d'une merveilleuse charité envers le genre humain, néantmoins ceste charité ne passe pas ceste mesure, de donner le salut aux hommes, pourveu qu'ils ne le refusent pas: s'ils le refusent, il leur en oste l'espérance, et eux par leur incrédulité aggravent leur condamnation. Vgl. Specimen animadversionum in exercitationes de gratia universali, Salmur. 1684. 4. Ueber den weitern Schriftstreit s. *Walch*, bibl. theol. sel. II, p. 1023 ss., u. über Amyraut insbesondere *A. Schweizer*, Moses Amyraldus, Versuch einer Synthese des Universalismus u. des Particularismus (in Zellers Jahrbb. 1852, 1. 2. — grossentheils gegen die Auffassung Ebrards): «*Der Amyraldismus hat zwar die Bezeichnung: hypothetischer Universalismus, erhalten. Derselbe ist aber sehr verfänglich, und geeignet, die durchaus verkehrte Vorstellung zu erregen, als wäre der calvinische Particularismus wirklich durchbrochen und, wie Ebrard meint, nur zum Schein beibehalten worden; während gerade Amyraut in vollem Ernste ihn wo möglich noch geschärft hat.*» Gleichwohl liegt im Amyraldismus eine bedeutende Milderung des Dogma's darin, dass er «*einen idealen Universalismus zu dem particularen Weltplan hinzufügt*».

[3] *Tessard, Daillé, Blondel, Claude, du Bose, le Faucheur, Mestrezat. Tronchin.* — Als Gegner traten auf *Molinæus* (in Sédan) u. a., besonders aber *Friedr. Spanhemius* (Exercitationes de gratia universali, Lugd. Bat. 1646); wogegen *Amyraut:* Exercitatio de gratia universali, Salm. 1647. u. a. (bei *Schweizer* S. 61).

[4] Aus Burgdorf (Kanton Bern) gebürtig, aber seiner Lehre wegen vertrieben; ward lutherischer Pfarrer bei Tübingen und endlich Prof. in Wittenberg. Durch die Lehre, dass Gott schlechthin von Ewigkeit her *alle Menschen* zur Seligkeit berufen habe (auch ohne Rücksicht auf ihren zukünftigen Glauben), wurde er nun auch den Lutheranern anstössig. Gegen ihn traten *Polycarp Lyser* und *Aegidius Hunnius* auf (1593). Er aber beschuldigte seine Gegner des Calvinismus. Vgl. über die weitere Streitigkeit (und über die nähern einlenkenden Erklärungen *Hubers*) *Schröckh* IV, S. 661, und *Andr. Schmidii* diss. de Sam. Huberi vita, fatis et doctrina,

*) Mit einer Vorrede von Felix Turpio Urbevetanus (Faustus Socinus), siehe Athen. raur. p. 360.

Helmst. 1708. 4. *Jul. Wiggers*, Beiträge zur Lebensgesch. Sam. Hubers, in Illgens Zeitschr. 1844, 1.

[5] Der alte Streit der Thomisten und Scotisten (Dominicaner u. Franciscaner) gewann durch die Reformation an neuem Interesse. Noch zur Zeit des Trid. Conc. brach der Streit des *Michael Bajus* (de Bay, geboren 1513, † 1589) mit seinen scotisch gesinnten Collegen aus. Pius V. erliess 1567 eine Bulle, worin er 76 Sätze des Bajus (mehrere waren wörtlich aus Augustin) verdammte (freilich nur in einem gewissen Sinne). Gregor XIII. bestätigte die Verdammung 1579. Als nun aber die Jesuiten *Leonhard Less* und *Johann Hamel* zu sehr im pelagianischen Sinne lehrten, trat die Löwener Facultät gegen 34 aus ihren Vorlesungen gezogene Sätze auf und verdammte sie öffentlich. Vgl. das Weitere in der KG. — *Baji* Opp. Col. 1696. 4.

[6] Ebenfalls Jesuit, geb. 1540, † 1600, lehrte auf der portugiesischen Universität zu Evora. Schrieb: Liberi arbitrii cum gratiæ donis, divina præscientia, providentia, prædestinatione et reprobatione concordia. Die Vermittlung bestand wesentlich in der Unterscheidung von præscientia und prædeterminatio; die erstere nannte er scientia media.

[7] Clemens VIII. ordnete sie an im Jahr 1597. Unter Paul V. wurden sie (1607) entlassen. Der Papst gebot 1611 beiden Parteien Stillschweigen. Vgl. *Aug. Le Blanc* (Serry), historia congreg. de auxiliis gratiæ, Antw. 1709. fol.

[8] S. allg. DG. Urban VIII. verdammte den «Augustinus» des Jansen in der Bulle In eminenti (Bullar. M. Tom. V.), und Innocenz X. hob 1653 fünf Sätze heraus. Die weitern Streitigkeiten gehören in die Kirchengeschichte. Ueber das Lehrsystem selbst s. *Reuchlin*, Port-Royal (vgl. §. 228).

§. 251.

Rechtfertigung und Heiligung. Glaube und Werke.

Möhler, Symbolik S. 134 ff. *Baur* S. 215 ff.

Während Katholiken und Protestanten die Rechtfertigung (justificatio) des Sünders Gott zuschreiben, gehen sie darin von einander ab, dass die katholische Kirche den Act der Rechtfertigung und den der Heiligung in den einen der *Gerechtmachung* (justificatio) zusammenfallen lässt[1], die protestantische dagegen beides auseinanderhält, indem sie die Rechtfertigung des Sünders vor Gott als einen von Gott ausgehenden Gerichtsact vorausgehen, und die Heiligung als physisch-therapeutischen Act nachfolgen lässt[2]. Beide Kirchen schreiben dem *Glauben* eine den Sünder rechtfertigende Eigenschaft zu, aber mit dem bedeutenden Unterschiede, dass die katholische Lehre *neben* dem Glauben auch noch die Werke ausdrücklich als Bedingung fordert und diesen eine gewisse Verdienstlichkeit zuschreibt[3],

während der Protestantismus in aller Strenge auf dem «*sola fides justificat*» beharrt[4]. Eine Ausnahme machten schon im Reformationszeitalter die Männer der Opposition[5] und die von ihnen ausgegangenen Secten. Während übrigens die Arminianer und Socinianer mit den orthodoxen Protestanten die Rechtfertigung zunächst auf den Act der Sündenvergebung beschränken[6], fassen die Mennoniten und Quäker dieselbe als einen therapeutischen Act[7]. Ueber das Verhältniss des Glaubens aber zu den Werken nähern sich auch die Erstgenannten nebst den Mennoniten der katholischen Fassung, doch mit dem wichtigen Unterschiede[8], dass sie den guten Werken, die sie für nothwendig erachten, dennoch das Verdienstliche absprechen[9].

[1] Conc. Trid. sess. VI, can. 7: Justificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum, unde homo ex injusto fit justus et ex inimico amicus, ut sit hæres secundum spem vitæ æternæ etc. Vgl. Can. 11, und *Bellarmin*, de justif. II, 2: .... Sicut aër, cum illustratur a sole per idem lumen, quod recipit, desinit esse tenebrosus et incipit esse lucidus, sic etiam homo per eandem justitiam sibi a sole justitiæ donatam atque infusam desinit esse injustus, delente videlicet lumine gratiæ tenebras peccatorum etc.

[2] Apol. Aug. Conf. p. 125: Justificare h. l. (Rom. 5, 1) forensi consuetudine significat reum absolvere et pronuntiare justum, sed propter alienam justitiam, videlicet Christi, quæ aliena justitia communicatur nobis per fidem. Vgl. p. 73. p. 109. Form. Conc. p. 685. Helv. II, c. 15: Justificare significat Apostolo in disputatione de justificatione: peccata remittere, a culpa et pœna absolvere, in gratiam recipere et justum pronuntiare. — «*Nach katholischen Grundsätzen prägt sich Christus durch die Rechtfertigung im Gläubigen lebendig ein und aus, so dass dieser ein lebendiges Abbild vom Urbilde wird; nach protestantischen wirft er nur seinen Schatten auf ihn, unter welchem die fortwährende Sündhaftigkeit von Gott nicht bemerkt wird.*» *Möhler* S. 134. S. dagegen *Baur* S. 229 ff. und die von Möhler selbst (S. 136) angeführte Stelle aus *Calvin* (Antidot. in Conc. Trid. p. 702): Neque tamen negandum est, quin perpetuo *conjunctæ sint ac cohæreant* duæ istæ res, sanctificatio et justificatio. Der Protestantismus leugnet also nicht die Zusammengehörigkeit, sondern nur die Einerleiheit beider; und wenn die Conc.-Formel (sol. decl. III, p. 695) sagt: Totam justitiam nostram *extra nos* quærendam, so erklärt sich dies aus dem Folgenden: extra omnium hominum merita, opera etc.

[3] Conc. Trid. sess. VI, c. 6. Can. 8: Per fidem ideo justificari dicimur, quia fides est humanæ salutis *initium, fundamentum et radix* omnis justificationis. Dagegen c. 9: Si quis dixerit, *sola* fide impium justificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur .... anathema sit. Vgl. c. 12. Dies hängt zusammen mit der mehr äusserlichen (historischen) Auffassung des Glaubens. Cat.

Rom. I, 1, 1: Nos de ea fide loquimur, cujus vi omnino assentimur iis, quæ tradita sunt divinitus. In dieser Beziehung kann man dann sagen: Der *Glaube* wird (als Unterwürfigkeit unter die Autorität) wie das gute Werk etwas Verdienstliches haben. Was die Verdienstlichkeit der Werke betrifft, so wird die justitia durch die Ausübung der guten Werke *vermehrt*. Vgl. Conc. Trid. sess. VI (bei *Winer* S. 104). Cat. Rom. II, 5, 71. *Bellarmin*, de justific. V, 1. IV, 7. Gleichwohl sollen (nach Bellarmin) die Verdienste der Menschen Christi Verdienst nicht verdunkeln; vielmehr sind sie selbst die Frucht des Verdienstes Christi, und dienen dazu, seine Ehre bei den Menschen zu verherrlichen. *Bellarmin* V, 5 (bei *Winer* S. 105).

[4] Aug. Conf. art. 4: Docent, quod homines non possint justificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis justificentur propter Christum per fidem, cum credunt se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit. Hanc fidem imputat Deus pro justitia coram ipso. — Freilich verstanden auch die Protestanten darunter nicht blos den *historischen* Glauben (wie die Katholiken)*), s. art. 20 (p. 18): Admonentur etiam homines, quod hic nomen fidei non significet tantum historiæ notitiam, qualis est in impiis et diabolo, sed significet fidem, quæ credit non tantum historiam, sed etiam *effectum historiæ*, videlicet hunc articulum, remissionem peccatorum, quod videlicet per Christum habeamus gratiam, justitiam et remissionem peccatorum. Vgl. Apol. p. 68. — Rücksichtlich der guten Werke und ihres Verhältnisses zum Glauben hatte *Luther* selbst erst die *ächten* Werke der Barmherzigkeit sehr hoch gestellt, indem er sie von *todten* Gesetzes- und Ceremonialwerken unterschied. Bei vorgerückter Erkenntniss aber über den Glauben als die innerste Quelle der Sittlichkeit und durch den Kampf mit den pelagianisirenden Gegnern dazu gedrängt, sprach er auch den besten Werken ihre Verdienstlichkeit ab, und sah sie mit verdächtigen Augen an, sobald sie nicht aus dem Glauben kommen; vgl. *Schenkel* II, S. 193 ff. — Confess. Aug. art. 20, p. 16: Falso accusantur nostri, quod bona opera prohibeant.... Docent nostri, quod necesse sit bona opera facere, non ut confidamus per ea gratiam mereri, sed propter voluntatem Dei. — Apol. p. 81: Nos quoque dicimus, quod dilectio fidem sequi debeat. Neque tamen ideo sentiendum est, quod fiducia hujus dilectionis aut propter hanc dilectionem accipiamus remissionem peccatorum et reconciliationem. Ibid. p. 85: Falso calumniantur nos adversarii, quod nostri non doceant bona opera, cum ea non solum requirant, sed etiam ostendant, quomodo fieri possint etc. Vgl. die weitern Stellen der lutherischen Symbole bei *Winer* S. 99 u. 105. —

*) Dieser verschiedene Sprachgebrauch war den streitenden Parteien wohl bekannt; s. *Bellarmin*, de justif. §. 4. Sie bewegten sich also in keiner Logomachie. Nur dies einzig ist zu bedauern, dass die Protestanten (selbst Luther) nicht immer den innerlich-dynamischen Begriff des Glaubens festhielten und ihn häufig (darin den Katholiken ähnlich) mit der fides historica verwechselten. Dadurch entstand eine Glaubensgerechtigkeit, die noch schlimmer war als die Werkgerechtigkeit, weil sie nicht einmal Anstrengung kostete und dagegen Hochmuth und Härte gegen Andersdenkende erzeugte; s. *Schenkel* II, S. 200 ff. Dagegen drang *Zwingli* immer auf die *sittliche* Natur des Glaubens, s. ebend. S. 299 ff. Zwischen der dogmatischen und ethischen Fassung des Begriffes suchten Melanchthon und Calvin zu vermitteln, ebend. S. 322 ff.

Aehnlich die reformirten Bekenntnisse. Confess. Bas. Art. 9. *von Glouben und Werken:* Wir bekennend nachlassung der sünden, durch den glouben in Jesum Christum, den Crützgeten, vnd wiewol dieser gloub sich one vnderlass durch die werck der liebe übt, harfür thut, vnd also bewert würdet, yedoch gebend wir die gerechtigkeit vnd gnugthuung für vnsere sünd nit den wercken, so des gloubens frücht, sonder allein dem waren vertruwen vnd glouben in das vergossen blut des lämblin Gottes, dann wir fry bekennend, das vns in Christo .... alle ding geschenkt syend. Darumb die werck der glöubigen nit zu gnugthuung jrer sünden, sondern allein darumb geschehend, das sy damit Gott dem Herren vmb die grosse gutthat, vns in Christo bewisen, sich etlichermass danckbar erzeigend. — Vgl. auch die Ordnung des Heidelberger Katech., wo die ganze Sittenlehre unter dem Artikel der Dankbarkeit begriffen ist. Confess. helv. II, c. 15: Docemus cum Apostolo, hominem peccatorem justificari sola fide in Christum etc. Dann die Definition c. 16: Fides humana non est opinio ac humana persuasio, sed firmissima fiducia et evidens ac constans animi assensus, denique certissima comprehensio veritatis Dei .... atque adeo Dei ipsius, summi boni, et præcipue promissionis divinæ et Christi, qui omnium promissionum est colophon. — Heidelb. Katech. Fr. 21: Was ist wahrer Glaube? Es ist nicht allein eine gewisse Erkenntniss, dadurch ich alles für wahr halte, was uns Gott in seinem Wort geoffenbaret hat, sondern auch ein herzliches Vertrauen, welches der heil. Geist durch das Evangelium in mir wirket, dass nicht allein Andern, sondern auch mir Vergebung der Sünden, ewige Gerechtigkeit und Seligkeit von Gott geschenket sei, aus lauter Gnaden, allein um des Verdienstes Christi willen.

[5] So *Thomas Münzer, David Joris, Seb. Franck, Thamer, Schwenkfeld* u. a. Vgl. *Schenkel* II, S. 251 ff. *Hagen* II, S. 374 ff.

[6] Confess. Remonstr. 18, 3, und Apol. Confess. Rem. p. 112 a (bei *Winer* S. 97): Justificatio est actio Dei, quam Deus pure pute in sua ipsius mente efficit, quia nihil aliud est, quam volitio aut decretum, quo peccata remittere et justitiam imputare aliquando vult iis, quis credunt, i. e. quo vult pœnas peccatis eorum promeritas iis non infligere eosque tamquam justos tractare et præmio afficere. — Auch die Socinianer fassen die Rechtfertigung als einen richterlichen Act. Cat. Racov. qu. 453 (ebend.): Justificatio est, cum nos Deus pro justis habet, quod ea ratione facit, cum nobis et peccata remittit et nos vita æterna donat. Vgl. *Socin*, de just. (Opp. II, p. 603): *Duplici* autem ratione amovetur peccatum: vel quia non imputatur ac perinde habetur ac si nunquam fuisset, vel quia peccatum ipsum revera aufertur, nec amplius peccatur.... Nun heisst es zwar weiter: *Utraque* hæc amovendi peccati ratio in justificatione coram Deo nostra conspicitur (was den Schein wecken könnte, als ob beides identificirt würde). Allein im Folgenden tritt beides wieder auseinander: Ut autem cavendum est, ne, ut hodie plerique faciunt, vitæ sanctitatem atque innocentiam effectum justificationis nostræ coram Deo esse dicamus, sic diligenter cavere debemus, ne ipsam sanctitatem atque innocentiam justificationem nostram coram Deo esse credamus, neve illam nostræ coram Deo justificationis causam efficientem aut impulsivam esse affirmemus, sed tantummodo causam, sine qua eam justificationem non contingere decrevit Deus. — Auch im Folgenden wird immer die justificatio als

peccatorum remissio gefasst, und die obedientia als blosse Bedingung, unter welcher die Rechtfertigung stattfindet.

[7] *Ris*, Confess. art. 21: Per vivam fidem acquirimus veram justitiam i. e. condonationem seu remissionem omnium tam præteritorum quam præsentium peccatorum, ut et veram justitiam, quæ per Jesum cooperante Spir. Sancto abundanter in nos effunditur vel infunditur, adeo ut ex malis .... fiamus boni atque ita ex injustis revera justi. — *Barclay*, apol. 7, 3 p. 128, will zwar unter der justificatio nicht die guten Werke als solche verstehen, selbst nicht insofern sie vom göttlichen Geiste gewirkt sind, aber wohl die *formatio Christi in nobis*, die neue Geburt, welche zugleich in der Heiligung besteht; denn sie ist *realis interna animæ renovatio*.... Qui Christum in ipsis formatum habent, integrum eum et indivisum possident.

[8] *Limborch*, Theol. chr. VI, 4, 22: .... Sine operibus fides mortua et ad justificationem inefficax est. 4, 31. Vgl. Confess. Remonstr. XI, 1 s. und Apol. Confess. p. 113 (bei *Winer* S. 102). — Nach *Socin* (de justif., in der bibl. fratr. Pol. T. II, p. 601 s.) besteht der Glaube zugleich im Gehorsam gegen Gottes Gebote. « *Was sie sonst von dem rechtfertigenden Glauben vorbringen .... ist aus den katholischen Schulen entlehnt* » (?) *Möhler* S. 634. Ueber die Rechtfertigungslehre der Mennoniten s. *Ris*, Confess. art. 20: Fides .... debet comitata esse amore Dei et firma confidentia in unum Deum.

[9] *Schyn*, plen. deduct. p. 232 (bei *Winer* S. 107): Non credimus bona opera nos salvare, sed agnoscimus bona opera pro debita obedientia et fructibus fidei. Auch nach *Socin* haben die Werke, obwohl sie nöthig sind, nichts Verdienstliches (non sunt meritoria), de justif. p. 603.

§. 252.

Schwankungen innerhalb der Confessionen.

Auch innerhalb der protestantischen Kirche fanden jedoch einige Schwankungen statt. So liess *Andreas Osiander* Rechtfertigung und Heiligung in *einen* Act zusammenfallen[1], und was das Verhältniss der Werke zum Glauben betrifft, so behauptete *Nic. Amsdorf* im Gegensatze gegen *Georg Major*, der die Nützlichkeit derselben zur Seligkeit gelehrt hatte, die guten Werke seien schädlich zur Seligkeit[2]. Später hob *Calixt* das ethische Moment hervor, und obgleich er an dem Princip der sola fides festhielt, erklärte er sich gegen die fides solitaria[3]. Die Mystiker beider protestantischen Confessionen legten (ähnlich wie die Quäker) auf die Heiligung einen besondern Nachdruck und sprachen sich entschieden gegen die äusserliche juridische Fassung der Rechtfertigungslehre aus[4].

[1] Ueber *Osianders* Lehre in ihrer frühesten Gestalt (seit 1524) s. *Heberle* in den theol. Studien und Kritiken 1844, 2. Weiter entwickelt ist dieselbe in seinen beiden 1549 u. 1550 gehaltenen Disputationen, in der

Schrift: de unico mediatore 1551, und in mehrern Predigten. Was die orthodoxe Lehre Rechtfertigung nannte, wollte er *Erlösung* genannt wissen. (Bild eines aus der Sclaverei losgekauften Mohren.) Δικαιοῦν heisst ihm: gerecht machen; nur metonymisch kann es «gerecht sprechen» heissen. Vgl. *Planck* IV, S. 249 ff. *Tholucks* Anzeiger 1833, Nr. 54. 55. *Schenkel* II, S. 355 ff. — Gegen ihn *Franz Staphylus, Mörlin* u. a.

[2] Vgl. dessen Schrift: Dass die Propositio, gute Werke sind schädlich zur Seligkeit, eine rechte sei, abgedr. in *S. Baumgartens* Gesch. der Religionsparteien, S. 1172— 1178. Amsdorf versteht dies zunächst von den Werken, sofern sie die Seligkeit verdienen wollen; aber auch sofern sie Früchte des Glaubens sind, sind sie unvollkommen und mit Sünde behaftet, und würden uns vor dem Richterstuhl Christi verdammen, wenn Gott sie nicht um des Glaubens an Christum willen gnädig annähme. Zwischen *nothwendig* zur Seligkeit und *schädlich* giebts nach ihm keinen Mittelweg. «Und ob dieser Consequenz oder Folge etwas in dialectica fehlte, als doch nicht ist, so fehlt ihr doch überall nichts in theologia.» Sonderlich «um der Mönche und Heuchler willen müsse man auf dieser Proposition halten, obs auch bei der Vernunft und in philosophia ärgerlich klinge.» «*Als Zeichen und Zeugen des Glaubens*» will auch A. sie gelten lassen; «denn so lange der Glaube bleibt, so lange folgen auch gute Werke, und wenn wir sündigen, so *verlieren* wir nicht die Seligkeit, sondern *wir haben sie schon zuvor durch den Unglauben verloren.*» Vgl. *Planck* IV, S. 469 ff.

[3] S. disputatio theol. de gratuita justificatione, præside G. Calixto exponit G. Titius, Helmst. 1650. Dagegen Consens. repet. Punct. 42—57 (bei *Henke* p. 32 ss.). *Gass* S. 74 ff.

[4] Schon *Schwenkfeld* behauptete, dass durch Luthers Lehre der gemeine Mann in fleischliche Freiheit und Irrung geführt werde. Er räumte zwar ein, dass die Lehre (vom Glauben und den Werken) in einem gewissen Sinne und unter gehörigen Einschränkungen wahr sei, aber leicht könne sie in todten Buchstabenglauben und sittliche Gleichgültigkeit ausarten. Vgl. *Planck* V, 1 S. 83 ff. *Schenkel* a. a. O. (§. 251, Note 5). Der Glaube ist, nach Schwenkfeld, wesentlich etwas Dynamisches, «eine gnädige Gabe des Wesens Gottes, ein Tröpflein des himmlischen Quellbrunnens, ein Glänzlein der ewigen Sonne, ein Funken des ewigen Feuers, welches Gott ist, und kürzlich eine *Gemeinschaft und Theilhaftigkeit* der göttlichen Natur und Wesens» (ὑπόστασις Hebr. 11, 1), s. «vom Worte Gottes» S. 110 b. u. *Erbkam* S. 431 ff. — *J. Böhm* (von der Menschwerdung Christi, Thl. II, c. 7, §. 15; bei *Umbreit* S. 51): «Die gleisnerische Babel lehret izt: unsere Werke verdienen nichts, Christus habe uns vom Tode und der Höllen erlöset, wir müssens nur *glauben*, so werden wir gerecht. Höre Babel! der Knecht, der seines Herrn Willen weiss und den nicht thut, soll viel Streiche leiden. Ein Wissen ohne Thun ist als ein Feuer, das da glimmet und kann vor Nässe nicht brennen. Willt du, dass dein göttlich Glaubensfeuer brennen soll, so musst du dasselbe aufblasen und aus des Teufels und der Welt Nässe ausziehen, du musst ins Leben Christi eingehen und sein Wort treiben» u. s. w. — Und wenn auch *Arnd* fester als Böhm auf dem lutherischen Glaubensfundament stand, so drang er doch überall auf die aus dem Glauben hervorgehende *Liebe* (s. die Stellen

aus dem Wahren Christenthum in meinen Vorles. Bd. III, S. 377—379). — *Poiret* nannte den auf Polemik gerichteten lieblosen Glauben einen *soldatischen* Glauben (ebend. IV, S. 327).

§. 253.

Die Heilsordnung im System.

Wovon die Grundzüge in den Symbolen gegeben waren, das bildeten die Dogmatiker, besonders die protestantischen, weiter zu einer bestimmten *Heilsordnung* aus. Nachdem der Gnadenruf (vocatio) an den Sünder, welchem die auditio von Seiten des Menschen entspricht, vorausgegangen, folgen die Gnadenwirkungen (operationes Spiritus) in bestimmter Abstufung: 1) illuminatio, 2) conversio (pœnitentia), 3) sanctificatio (renovatio), 4) perseverantia, 5) unio mystica cum Deo. Doch stimmen die Dogmatiker in dieser Ordnung nicht ganz überein[1]. Die Mystiker sowohl als die sogenannten Pietisten sahen über diese scholastischen Bestimmungen hinweg und bildeten sich ihre eigene Heilsordnung und Terminologie[2].

[1] Vgl. darüber die kirchlichen Dogmatiker; *de Wette* S. 151 ff.; *Hase*, Hutter. red. p. 287 ss., wo sich zugleich die nöthigen Stellen aus den alten Dogmatikern finden.

[2] Die Heilsordnung wurde um der Pietisten willen und im Gegensatz gegen sie gemacht, s. *de Wette* S. 151. Ueber die Ansichten derselben von der sogenannten Theologia irregenitorum und der Heilsordnung überhaupt s. *Planck*, Gesch. der protest. Theol. S. 223 ff. Die Pietisten liessen die Wiedergeburt des Menschen mit der Veränderung seines Willens anfangen, die Gegner begannen mit der Erleuchtung des Verstandes. Das Gefühl der unio mystica steigerte sich bei manchen Mystikern zu einem ekstatischen Zustande, bei andern ging es in den Quietismus über. Aber auch der Begriff davon war schwer zu bestimmen, und da sich in den symbol. Büchern noch nichts darüber angedeutet findet, so waren die Dogmatiker ungleicher Meinung. Ueber den Streit der Leipziger und Wittenberger Theologen mit den Tübingern und Helmstädtern (wegen der Behauptung von *Just. Feuerborn*, dass eine approximatio der göttlichen Substanz an die menschliche stattfinde) vgl. *Walch*, Rel.-Streit. d. evang.-luth. Kirche III, S. 130 ff.

DRITTER ABSCHNITT.

Lehre von der Kirche und ihren Gnadenmitteln, den Heiligen, den Bildern, dem Messopfer und dem Fegfeuer.

(Die praktischen Consequenzen.)

§. 254.

Mit der Verschiedenheit des formellen[1] wie des materiellen[2] Princips, welche hier den Katholicismus, dort den Protestantismus constituiren, hängen auch die Ansichten über die Kirche und ihre Gnadenmittel, über den Gottesdienst, vorzüglich die Messe und das Messopfer, und über die Wirkungen des letztern auf die Schicksale der Verstorbenen (Fegfeuer) zusammen, oder vielmehr sie gehen als nothwendige Consequenzen daraus hervor. Beide Kirchen aber stehen wieder darin den Secten gegenüber zusammen, dass sie, wenn auch in verschiedenem Maasse und in verschiedener Weise, den historisch-positiven Boden zu bewahren suchten, und darum auch äusserlich hervortretende und gesetzlich geordnete Formen festhielten, während diese mit grösserer oder geringerer Willkür die geschichtliche Entwicklung des Christenthums und seine höhere gemeinschaftbildende Natur verleugneten, und deshalb entweder auf dem Wege einer trockenen Reflexion oder einer phantastischen Mystik sich dem auflösenden Element des Separatismus preisgaben[3].

[1] Ueberall, wo die symbolischen Schriften auf die sogenannten *Missbräuche* der katholischen Kirche zu reden kommen, verwerfen sie dieselben hauptsächlich darum, weil sie entweder nicht in der *Schrift* begründet oder gar ihr zuwider sind.

[2] Der Hauptgegensatz von *Glaube* und *Werken* (Innerlichem und Aeusserlichem) zieht sich auch durch diese Lehren hindurch. Wo der Protestant eine unsichtbare Ordnung der Dinge ahnt, da hält sich der Katholik an die äussere, in die Sinne fallende Form; wo jener Gnadenanstalten und Gnadenmittel sucht, da sieht dieser operata u. s. w.

[3] Das sich Auflösen in Kirchlein und sich Zerbröckeln in Atome ist das gemeinsame Schicksal aller Secten. Ebenso ist ihnen gemeinsam die Verkennung des *Symbolischen* im Gottesdienst. Entweder verschmähen sie solches ganz als blosses Sinnenwerk, oder es ist ihnen nur leere

Ceremonie. — Der Protestantismus war einerseits auf dem Wege dahin zu gelangen, andrerseits aber lagen in ihm gewaltige positive Kräfte, die ihn zurückhielten und zur Organisation von Cultus und Verfassung ihn hintrieben. Mehr von Grund aus versuchte solches der Calvinismus, während das Lutherthum sich mehr an das Herkömmliche anschloss.

§. 255.

Die Kirche und die Kirchengewalt.

Der schon früher bestandene Gegensatz zwischen äusserlicher und innerlicher Auffassung des Begriffes der Kirche trat in dem Kampfe zwischen Katholicismus und Protestantismus in *der* Weise heraus, dass nach römisch-katholischer Ansicht die Kirche in der sichtbaren unter dem Papst als ihrem Oberhaupt vereinigten Gemeinschaft der auf ein äusserliches Bekenntniss und auf einen und denselben Gebrauch der Sacramente hin Getauften[1], nach protestantischer Ansicht aber in der unsichtbaren Gemeinschaft aller derer besteht, die durch das Band des wahren Glaubens verbunden sind, von welchem idealen Vereine die sichtbare Kirche nur der unvollkommene Ausdruck ist[2]. Nach der einen Ansicht gelangt gewissermaassen der Einzelne durch die Kirche zu Christo, nach der andern gelangt er durch Christum zur Kirche[3]. Mit dieser Verschiedenheit des Grundbegriffes hängen auch die verschiedenen Vorstellungen von der Kirchengewalt und der Hierarchie zusammen. Die protestantische Kirche verwirft nicht nur das Papstthum und die Abstufung der geistlichen Würden im katholischen Sinne, sondern von dem geistlichen Priesterthum aller Christen ausgehend, sieht sie in dem Klerus der Kirche nicht, wie die katholische Lehre, eine specifisch von den Laien sich unterscheidende Priesterschaft, sondern nur die Gesammtheit der von Gott verordneten und von der Kirche rechtmässig bestellten Lehrer und Diener derselben, der daher auch gewisse Rechte und Pflichten innerhalb der Kirche theils nach göttlichen, theils nach menschlichen Rechten zukommen[4]. Weiter als die Protestanten gehen in der antihierarchischen Opposition die Wiedertäufer und Quäker, welche mit dem Priesterstande auch zugleich den *Lehrstand* der Kirche verwerfen und die Befugniss in derselben zu lehren allein von dem *innern* Berufe dazu abhängig machen[5].

[1] Wie Augustin (den Donatisten gegenüber), behauptet die katholische Kirche, Böse und Gute seien in der streitenden Kirche*) auf Erden gemischt, s. Confut. A. C. c. 7, u. Cat. Rom. I, 10, 7; besonders deutlich entwickelt bei *Bellarmin,* ecclesia milit. c. 2: Nostra sententia est, ecclesiam *unam* tantum esse, non duas, et illam unam et veram esse cœtum hominum ejusdem christianæ fidei professione et eorumdem sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum ac præcipue unius Christi in terris vicarii, romani pontificis. Ex qua definitione facile colligi potest, qui homines ad ecclesiam pertineant, qui vero ad eam non pertineant. Tres enim sunt partes hujus definitionis: professio veræ fidei, sacramentorum communio, et subjectio ad legitimum pastorem, romanum pontificem. Ratione primæ partis excluduntur omnes infideles, tam qui nunquam fuerunt in ecclesia, ut Judæi, Turcæ, Pagani, tam qui fuerunt et recesserunt, ut hæretici et apostatæ. Ratione secundæ excluduntur catechumeni et excommunicati, quoniam illi non sunt admissi ad sacramentorum communionem, isti sunt dimissi. Ratione tertiæ excluduntur schismatici, qui habent fidem et sacramenta, sed non subduntur legitimo pastori, et ideo foris profitentur fidem et sacramenta percipiunt. Includuntur autem omnes alii, etiamsi reprobi, scelesti et impii sunt. Atque hoc interest inter sententiam nostram et alias omnes, quod omnes aliæ requirunt internas virtutes ad constituendum aliquem in ecclesia et propterea ecclesiam veram invisibilem faciunt: nos autem et credimus in ecclesia inveniri omnes virtutes, fidem, spem, caritatem et ceteras; tamen ut aliquis aliquo modo dici possit pars veræ ecclesiæ, de qua scripturæ loquuntur, non putamus requiri ullam internam virtutem, sed tantum externam professionem fidei et sacramentorum communionem, quæ sensu ipso percipitur. Ecclesia enim est cœtus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est cœtus populi romani vel regnum Galliæ aut respublica Venetorum.

[2] Ueber die allmählige Ausbildung des Kirchenbegriffs bei *Luther* s. *Schenkel* III, 1 ff.; bei *Zwingli* ebend. S. 61 ff.; bei *Calvin* S. 99 ff. (vgl. bes. das 4. Buch der Institutionen). Confess. Aug. art. 7: Est ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Apolog. Confess. Aug. p. 144 ss. (gegen die äusserliche Vorstellung und Vergleichung mit einem Staate, sowie gegen die Verdrehung dahin, als ob die Protestanten unter der Kirche eine platonische Republik verständen). Confess. Bas. I, Art. 5: Wir gloubend eine heilige christenliche kylch, d. i. gemeinschafft der heyligen, die versammlung der glöubigen im geist, welche heylig und ein brut Christi ist, in denen alle die burger sind, die da warlich veriehend [bekennen], dass Jesus sye Christus das lämlin Gottes, so da hinnimpt die sünd der welt, vnd ouch durch die werck der liebe sölchen glouben bewerend. Confess. helvet. II, c. 17: Oportet semper fuisse, esse et futuram esse ecclesiam, i. e. e mundo evocatum vel collectum cœtum fidelium, sanctorum inquam omnium communionem, eorum videlicet, qui Deum verum in Christo ser-

---

*) Der Unterschied, den *sie* macht zwischen ecclesia militans und triumphans, bezieht sich auf das Diesseitige und Jenseitige, während der protestantische Unterschied von sichtbarer und unsichtbarer Kirche sich auf das Diesseitige allein bezieht. Vgl. *Schweizer* II, S. 663.

ıtore per Verbum et Spiritum Sanctum vere cognoscunt et rite colunt, ›nique omnibus bonis per Christum gratuito oblatis fide participant.... am docemus veram esse ecclesiam, in qua signa vel notæ inveniuntur :clesiæ veræ, imprimis vero verbi divini legitima vel sincera prædicatio. ›nfess. Gall. art. 27. Belg. 27: Credimus unicam ecclesiam catholicam u universalem, quæ est congregatio sancta seu cœtus omnium vere lelium christianorum, qui totam suam salutem in uno Jesu Christo ex›ectant, sanguine ipsius abluti et per spiritum ejus sanctificati atque ›signati. *Sancta hæc ecclesia certo in loco non est sita vel limitata, aut l certas singularesque personas alligata, sed per totum mundum sparsa que diffusa.* Vgl. Angl. 19. Scot. 16. Besonders scharf findet sich die ›hre von der Kirche entwickelt bei *Calvin*, Inst. IV, 1 ff. Vgl. *Henry* 1. II, S. 90 ff. — Mit den reformirten Grundsätzen stimmen auch die rminianer (*Limborch*, Theol. VII, 1. 6) und die Mennoniten überein; *ts*, Confess. art. 24. Ueber Quäker und Socinianer s. *Winer* S. 168. — ebrigens zeichnet sich der Socinianismus aus durch die dogmatische ıdifferenz in Betreff der Kirche. *Socin.* (Opp. I, T. 3): Quod si dicas, l salutem necessarium esse, ut quis sit in vera Christi ecclesia, et propter- t necessarium simul esse, ut veram Christi ecclesiam inquirat et agno›at, negabo consecutionem istam.... Nam simulatque quis Christi salurem *doctrinam* habet, is jam vel re ipsa in vera Christi ecclesia est, vel ; sit non habet necesse inquirere, quænam sit vera Christi ecclesia, id ıim .... jam novit. Daraus schliesst er weiter: Quæstionem de ecclesia, ıænam sive apud quos sit, quæ hodie tantopere agitatur, vel inutilem ›opemodum esse, vel certe non esse necessariam. — Auch die protestantische Kirche bekennt sich zu dem Grundsatz: *extra ecclesiam nulla ılus*, nur in anderer Weise; vgl. *Winer* S. 169. Ebenso ist auch ihr die *ahre* Kirche eine untrügliche (columna veritatis), vgl. Confess. Aug. 148. Die spätern orthodoxen Lutheraner nehmen dies Prädicat aus›hliesslich für *ihre* (lutherische) Kirche in Anspruch, indem sie nicht nur e römischen Katholiken, sondern auch die Calvinisten von der Kirche ısschliessen, s. Consens. repet. Punct. 59 (bei *Henke* p. 44): Rejicimus ›s, qui docent ad ecclesiam christianam pertinere non tantum Luthera›s et Græcos [sic], sed Pontificios etiam et Calvinianos.

[3] So macht *Calvin* a. a. O. darauf aufmerksam, dass es im Symb. ›ost. nicht heisse: Credo *in* ecclesiam, wie credo in Deum, in Christum, ›ndern blos Credo ecclesiam. «*Der Protestantismus fordert den Gehorm unter Christus, und knüpft an diesen den Antheil des Einzelnen an r Kirche; der römische Katholicismus fordert dagegen den Gehorsam nter die Hierarchie, und macht von diesem den Antheil abhängig, den der inzelne an den Segnungen Christi hat.*» *Schenkel* III, 1 S. 26.

[4] Ueber den Zusammenhang der Priesteridee mit dem Opfer in der ıthol. Kirche s. Conc. Trid. sess. XXIII, c. 1. Dagegen Apol. A. C. p. 201. :hon *Luther* lehrte: «Jeder Christenmann sei ein Pfaffe, und jedes Chrienweib eine Pfäffin, es sei jung oder alt, Herr oder Knecht, Frau oder agd, gelehrt oder Laie.» Opp. Altenb. I, fol. 522 (bei *Spener*, geistl. riesterthum, Frkf. 1677. S. 76 ff.) ....«Alle Christen sind wahrhaftig ›istlichen Standes, und ist unter ihnen kein Unterschied, denn des Ams allein halber (1 Cor. 12). Durch die Taufe werden wir alle zu Priesern geweiht (1 Petr. 2). Die päpstl. und bischöfl. Weihe kann nur

Gleissner und Oelgötzen machen.»... Nicht allein «die Beschmierten und Beschorenen» sind Priester, sondern «was aus der Taufe krochen ist, das mag sich rühmen, dass es schon Priester, Bischof und Papst geweihet sei, *obwohl nun nicht einem Jeglichen ziemet, solch Amt zu üben.* Denn wenn wir gleich alle Priester sind, muss sich niemand selbst hérfürthun, noch sich unterwinden, ohne unser Bewilligen und Erwählen das zu thun, dess wir alle gleiche Gewalt haben.... Der Priesterstand soll in der Christenheit nichts anders sein, denn als ein Amtmann. Weil er am Amt ist, gehet er vor; wo er aber abgesetzt, ist er ein Bauer oder Bürger wie der andere. Auch die Frauen haben Theil am Priesterthum, nur sollen sie nicht öffentlich lehren (1 Cor. 14). Alle aber haben ihr Priesterthum aus Christo', dem einzigen Hohenpriester.» An den Adel deutscher Nation (Walch X, S. 302 ff.): «Darum ist des Bischofs Weihen nichts anders, als wenn er anstatt der ganzen Sammlung Einen aus dem Haufen nähme, die alle gleiche Gewalt haben, und ihm beföhle, dieselbe Gewalt für die Andern auszurichten. Gleich als wenn zehn Brüder, Königs Kinder, Einen erwählten, das Erbe für sie zu regieren: sie wären ja alle Könige und gleicher Gewalt, und doch Einem von ihnen zu regieren befohlen wird. Und dass ich's noch klarer sage: Wenn ein Häuflein frommer Christenlaien würden gefangen und in eine Wüstenei gesetzt, die nicht bei sich hätten einen geweiheten Priester, und würden allda der Sachen Eins, erwählten Einen unter ihnen und beföhlen ihm das Amt zu taufen, Messe halten, absolviren und predigen, der wäre wahrhaftig ein Priester, als ob ihn alle Bischöffe und Päpste geweiht hätten.» (Vgl. X, S. 1858.) ....«Werden dagegen die papistischen Pfaffen, zu bewähren ihr Priesterthum, allein die Platten und Schmier anzeigen, dazu den langen Rock, das wollen wir ihnen zugeben, dass sie sich des Drecks berühmen; denn wir wissen, man möchte leichtlich auch eine Sau oder Bloch scheeren und schmieren und mit einem langen Rocke bekleiden.» Vgl. de capt. Babyl. und die Schrift von der Winkelmesse und der Pfaffenweihe (Wittenb. Ausg. VII, S. 433 ff.). Vgl. *Schenkel* a. a. O. S. 16 ff. Auch von *Calvin* wird das allgemeine Priesterthum besonders betont: Instit. II, 15, 6. IV, 18, 13. 16. 17. Der protest. Gegensatz von *sacerdotium* und *ministerium* und was damit zusammenhängt, findet sich scharf und treffend entwickelt in der Conf. helv. II, art. 18: Deus ad colligendam vel constituendam sibi ecclesiam eandemque gubernandam et conservandam semper usus est ministris, iisque utitur adhuc, et utetur porro, quoad ecclesia in terris fuerit. Ergo ministrorum origo, institutio et functio vetustissima et ipsius Dei, non nova aut hominum est ordinatio. Posset sane Deus sua potentia immediate sibi adjungere ex hominibus ecclesiam, sed maluit agere cum hominibus per ministerium hominum. Proinde spectandi sunt ministri non ut ministri duntaxat per se, sed sicut ministri Dei, utpote per quos Deus salutem hominum operatur.... Rursus tamen et hoc cavendum est, ne ministris et ministerio *nimium* tribuamus.... Diversissima inter se sunt sacerdotium et ministerium. Illud enim commune est christianis omnibus, ut modo diximus, hoc non item. Nec e medio sustulimus ecclesiæ ministerium, quando repudiavimus ex ecclesia Christi sacerdotium papisticum. Equidem in Novo Testamento Christi non est amplius tale sacerdotium, quale fuit in populo vetere, quod unctionem habuit externam, vestes sacras etc. .... quæ typi fuerunt Christi, qui

illa omnia veniens et adimplens abrogavit. — Was den Lehrer der Kirche auszeichnen soll vor den Laien, ist (nächst der Frömmigkeit) die *theologische Wissenschaft:* Eligantur autem non quilibet, sed homines idonei, eruditione justa et sacra, eloquentia pia prudentiaque simplici, denique moderatione et honestate vitæ insignes.... Damnamus ministros ineptos, et non instructos donis pastori necessariis. — Was die Bestellung zum Amte betrifft, so verlangt auch die protestantische Kirche, dass einer rite vocatus sei *): Nemo autem honorem ministerii ecclesiastici usurpare sibi, i. e. ad se largitionibus aut ullis artibus aut arbitrio proprio rapere debet. Vocentur et eligantur electione ecclesiastica et legitima ministri ecclesiæ, i. e. eligantur religiose ab ecclesia vel ad hoc deputatis ab ecclesia, ordine justo et absque turba, seditionibus et contentione. Vgl. die übrigen Stellen aus den Symbolen bei *Winer* S. 175 **).

[5] Ueber das wiedertäuferische Princip s. *Schenkel* III, 1 S. 88. Sätze *Münzers* b. *Strobel* (Leben Münzers) S. 19 ff.: Quis non septies spiritu sancto profusus fuerit, Deum audire et intelligere minime potest.... Vera ecclesia est, quæ audit vocem sponsi. — Quäkerisches Princip: *Barclay*, theol. christ. Apol. thes. 10: Sicut dono et gratia seu lumine Dei omnis vera cognitio in rebus spiritualibus recipitur et revelatur, ita et illo, prout manifestatur et in intima cordis receptum est, per ejus vim et potentiam unusquisque verus evangelii minister constituitur, præparatur et suppeditatur in opere ministerii, et hoc movente, ducente et trahente oportet evangelistam, pastorem christianum, duci et mandari in labore et ministerio suo evangelico, et quoad loca, ubi, et quoad personas, quibus, et quoad tempora, quando ministraturus est. Porro, qui hujus habent auctoritatem, possunt et debent evangelium annunciare, licet humanis mandatis carentes et humanæ literaturæ ignari. E contra vero, qui hujus divini doni auctoritate carent, quamquam eruditione et scientia præditi et ecclesiarum mandatis et hominum auctoritate ut plurimum pollentes, impostores tantum et fraudatores, non veri evangelii ministri seu prædicatores habendi sunt. Præterea, qui sanctum et immaculatum donum acceperunt, sicut gratis accepere, ita et gratis distributuri sunt absque mercede vel pacto stipendio, absit, ut eo utantur sicut arte ad lucrandam pecuniam etc. — (Auch den Weibern ist gestattet, zu lehren. *Barcl.* comment. 27.)

Von den verschiedenen Bestimmungen über das Wesen der Kirche hängen auch die über das Verhältniss der *Kirche* zum *Staate* ab. Nach der obigen Definition *Bellarmins* bildet die katholische Kirche so gut einen Staat, als die Republik Venedig u. s. w.: folglich ist sie auch unabhängig von jedem andern (weltlichen) Staate. — Unabhängigkeit der Kirche, als Reiches Gottes, von aller weltlichen Macht behauptet auch der Protestantismus, wenn er gleich die Leitung der sichtbaren Kirche mehr oder weniger in Staatshände gelegt hat, ohne jedoch damit ein System der Cäsareopapie begründen zu wollen, das später sich festsetzte. Es ist welthistorisch von der höchsten Bedeutung, dass die Reformatoren in einer so sehr bewegten Zeit das Ansehen der weltlichen Obrigkeit als einer «von Gott verordneten» nach zwei Seiten hin aufrecht zu erhalten suchten, indem sie dasselbe sowohl gegen die den Staat untergrabenden Anmaassungen der Hierarchie sicherstellten, als gegen die anarchischen Wühlereien der Wiedertäufer in

*) Ueber die verschiedenen Ordinationsgrundsätze in der lutherischen und reformirten Kirche (ordinatio vaga) s. das Kirchenrecht.

**) Der Socinianismus schliesst sich im Artikel von der Kirche im Wesentlichen an die Bestimmungen der protestantischen Hauptbekenntnisse an, fasst aber wo möglich die Sache noch äusserlicher. Vgl. *Fock* S. 690 ff. u. vgl. oben Anm. 2.

Schutz nahmen: daher fast in allen Confessionen der Artikel «de magistratu» als moralisch-politisches Dogma hingestellt wird. Indem nun die Reformatoren zugleich von der Idee einer *christlichen* Obrigkeit ausgingen (nach Analogie der theokratischen Könige des A. T.), wollten auch einige (z. B. Zwingli) die *Kirchenzucht* («Ausreutung der Laster») getrost der weltlichen Behörde überlassen, mit Uebergehung einer besondern kirchlichen Behörde, während andere (Oekolampad und Calvin) das kirchliche Institut des Bannes beibehielten, aber auf seine ursprüngliche apostolische Basis zurückführten; vgl. *Schröckh*, Kirchengesch. seit der Ref. III, S. 84. *Henry*, Calvin II, S. 97. *Schenkel* III, 2 S. 338 ff. Die christliche Kirche bannet (nach Conf. Bas. I, art. 7) «*nit dann umb besserung willen, darumben sy die gebannten, nachdem die jr ergerlichs läben abgestellt und gebessert, mit fröuden wider uffnimmt.*» Die weitern Stellen aus den Symbolen s. bei *Winer* p. 180. Ueber den Streit mit *Thomas Erastus* (Liebler) zu Heidelberg und die 1568 gehaltene Disputation s. *Beckhaus* über den Heidelb. Katech. a. a. O. S. 90 ff. Athenæ raur. p. 428.

§. 256.

Weitere Entwicklung des Dogma's von der Kirche.

Die spätere protestantische Dogmatik führte den Unterschied von ecclesia visibilis und invisibilis (neben welchem der zwischen ecclesia militans und triumphans fortbestand) weiter durch. Die ecclesia *visibilis* ist entweder *universalis* (durch die ganze Welt zerstreut), oder *particularis* (in bestimmte Formen eingeschlossen). Die Particularkirchen selbst stehen dann wieder zu einander bald in gegnerischem, bald in freundlichem Verhältniss[1]. — In der Organisation der sichtbaren Kirche (ecclesia synthetica) werden von den lutherischen Dogmatikern drei Stände unterschieden, der status ecclesiasticus, politicus und œconomicus. Nicht ebenso von den Reformirten[2], wie denn auch über die Repräsentation der Kirche (ecclesia repræsentativa) in beiden Kirchen eine etwas verschiedene Observanz stattfindet. Wichtiger indessen als diese formellen Unterscheidungen sind die Bewegungen, welche einerseits *Spener* in die Sache brachte durch die Wiederherstellung der protestantischen Lehre vom geitlichen Priesterthum[3], andrerseits *Thomasius* durch die Aufstellung des Territorialsystems[4]. Die Mystiker und Enthusiasten bildeten in ähnlicher Weise wie die mittelalterlichen Secten eine fortwährende Opposition gegen alles äussere Kirchenthum sowohl der Katholiken als der Protestanten[5].

[1] S. die Stellen aus den Dogmatikern bei *de Wette*, Dogm. S. 191 ff. *Hase*, Hutter. rediv. S. 320 ff.

[2] S. *Wendelin*, *Alsted* u. *Heidegger* bei *de Wette* S. 195. Vgl. *Schweizer* II, S. 657 ff. — Ueber die verschiedenen Formen der Kirchenverfassung (Consistorien, Presbyterien) s. das Kirchenrecht.

[3] Das geistliche Priesterthum, aus göttlichem Wort kürzlich beschrieben und mit einstimmigen Zeugnissen gottseliger Lehrer bekräftigt, Frkf. 1677. 8. (in Fragen und Antworten). S. 7, Fr. 11: «Gehöret dann der Name der Priester nicht allein den Predigern? Antw. Nein, die Prediger sind eigentlich ihrem Amt nach nicht Priester, werden auch nirgend in dem N. Test. also genennet, sondern sie sind Diener Christi, Haushalter über Gottes Geheimnisse, Bischöffe, Aelteste, Diener des Evangeliums, des Worts u. dgl. Vielmehr ist der Name Priester ein allgemeiner Name aller Christen und kommt den Predigern nicht anders zu, als andern Christen.» Fr. 12: «Sind aber dann die Prediger nicht allein die Geistlichen? Antw. Nein, auch dieser Titel gehöret allen Christen (Röm. 8, 5). Opfern, Beten, Segnen sind priesterliche Aemter, die allen Christen zukommen, und in welchen Christus als der einzige Hohepriester sich kundgiebt.» — Gleichwohl hielt Sp. den Lehrstand für nothwendig, wie alle Protestanten. Fr. 26: «Sind dann alle Christen Prediger und haben sich des Predigtamts zu unterziehen? Antw. Nein, sondern dazu gehöret ein sonderbarer Beruf, öffentlich in der Gemeinde das Amt *vor* Allen und *über* Alle zu führen; daher welcher sich dessen und einer Macht über Andere anmaassen oder dem Predigtamt Eingriff thun wollte, sich damit versündigen würde; daher sind Andere die Lehrer, Andere die Zuhörer» u. s. w. (Dagegen haben die Laien das volle Recht, in der Schrift zu forschen; s. §. 243, Note 7.)

[4] Der Landesfürst hat (nach *Thomasius*) das Recht, die Religionsverhältnisse in seinem Lande zu ordnen, Ruhestörer zu entfernen u. s. w. Er hingegen kann nicht unter der Kirchenzucht stehen. Dem (*Hobbesschen*) Grundsatz: cujus regio, illius religio, hat indessen Thomasius nicht unbedingt gehuldigt; vgl. seine 1692 lateinisch erschienene und dann ins Deutsche übersetzte Schrift: von dem Recht evangelischer Fürsten in Mitteldingen oder Kirchenceremonien; dazu: das Recht evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten, 1696, u. a. m. bei *Schröckh*, Kirchengeschichte seit der Reformation VII, S. 541, und bei *Luden* a. a. O.

[5] *Böhm*, *Kuhlmann*, *Gichtel*, *Labadie*, die *Schurmann*, *Poiret* u. s. w. überboten sich in Invectiven gegen die Staatskirche und ihre Diener. Poiret nannte die Theologie der letztern eine theologia adulatoria s. culinaria; s. *Arnold* III, S. 166. J. Böhm schalt auf die Baals- und Historienpfaffen u. s. w.

§. 257.

Heiligendienst und Bilderdienst.

Die Anrufung und Verehrung der Heiligen, der sich die Reformatoren entgegensetzten[1], wurde sowohl von der römisch-katholischen als der griechischen Kirche beibehalten und entweder mit den bereits von den Scholastikern entwickelten Gründen unterstützt[2], oder durch idealistische Deutung vor dem Vorwurfe der Idololatrie sichergestellt[3]. Dasselbe gilt von der Verehrung der Bilder und Reliquien[4], sowie von den kirchlichen Ceremonien überhaupt, in wel-

chen Stücken die reformirte Kirche die Opposition weiter trieb, als die lutherische[5].

[1] Der Protestantismus lehrte nicht, dass es überhaupt keine *Heiligen gebe bei Gott*, sondern er verwehrte nur ihre Anrufung; s. *Mark.* Symb. III, S. 439. Conf. Aug. art. 21: De cultu Sanctorum docent, quod memoria Sanctorum proponi potest, ut imitemur fidem eorum et bona opera juxta vocationem. Sed Scriptura non docet invocare Sanctos seu petere auxilium a Sanctis, quia unum Christum nobis proponit mediatorem, propitiatorium, pontificem et intercessorem: hic invocandus est et promisit se exauditurum esse preces nostras; et hunc cultum maxime probat. Vgl. Apol. p. 223 ss. — Weit stärker Art. Smalc. p. 310: Invocatio Sanctorum est etiam pars absurda errorum Antichristi, pugnans cum primo principali articulo et delens agnitionem Christi. Cat. maj. (zum ersten Gebot). — Vgl. die ähnlich lautenden Bekenntnisse der Reformirten, Arminianer und Socinianer bei *Winer* S. 47.

[2] Conc. Trid. sess. XXV: (Doceant episcopi) Sanctos una cum Christo regnantes orationes suas pro hominibus Deo afferre, *bonum atque utile esse* *) suppliciter eos invocare et ob beneficia impetranda a Deo per filium ejus Jesum Christum, qui solus noster redemtor et salvator est, ad eorum orationes, opem auxiliumque confugere; illos vero, qui negant, Sanctos æterna felicitate in cœlo fruentes invocandos esse, aut qui asserunt, vel illos pro hominibus non orare, vel eorum, ut pro nobis etiam singulis orent, invocationem esse idololatriam, vel pugnare cum verbo Dei adversarique honori unius mediatoris Dei et hominum Jesu Christi, vel stultum esse, in cœlo regnantibus voce vel mente supplicare, impie sentire. — Auch von den *Engeln* sagt der Cat. rom. 3, 2. 10: Invocandi sunt, quod et perpetuo Deum intuentur et patrocinium salutis nostræ sibi delatum libentissime suscipiunt. — Mit den Scholastikern hält die römisch-katholische Kirche den Unterschied zwischen *invocatio* und *adoratio* fest. — Die griech. Symbole bei *Winer* S. 44—46.

[3] So *Bossuet*, exposition de la doctrine de l'église cathol. p. 19: L'église, en nous enseignant qu'il est utile de prier les Saints, nous enseigne à les prier dans ce même esprit de charité et selon cet ordre de société fraternelle, qui nous porte à demander le secours de nos frères vivans sur la terre. . . . Pag. 27: C'est ainsi que nous honorons les Saints, pour obtenir par leur entremise les grâces de Dieu; et la principale de ces grâces que nous espérons obtenir est celle de les imiter, à quoi nous sommes excités par la considération de leurs exemples admirables, et par l'honneur que nous rendons devant Dieu à leur mémoire bienheureuse. Ceux qui considéreront la doctrine que nous avons proposée, seront obligés de nous avouer que, comme nous n'ôtons à Dieu aucune des perfections qui sont propres à son essence infinie, nous n'attribuons aux créatures aucune de ces qualités ou de ces opérations qui ne peuvent convenir qu'à Dieu, ce qui nous distingue si fort des idolâtres qu'on ne peut comprendre pourquoi on nous en donne le titre. . . . Pag. 30: Au reste, jamais aucun Catholique (?!) n'a pensé que les Saints connussent par eux-mêmes nos besoins, ni même les désirs pour lesquels nous

*) Es wird also nicht geradezu als *zum Heil nothwendig* betrachtet.

leur faisons de secrètes prières. L'église se contente d'enseigner avec toute l'antiquité (?) que ces prières sont très-profitables à ceux qui les font, soit que les Saints les apprennent par le ministère et le commerce des Anges, qui, suivant les témoignages de l'Ecriture, savent ce qui se passe parmi nous . . . , soit que Dieu même leur fasse connaître nos désirs par une révélation particulière, soit enfin qu'il leur en découvre le secret dans son essence infinie, où toute vérité est comprise. Ainsi l'Eglise n'a rien décidé sur les différens moyens dont il plait à Dieu de se servir pour celà.

[4] Vgl. die Stellen der Symbole bei *Winer* S. 47 ff.

[5] *Luthers* Predigt gegen die Bilderstürmer in Wittenberg. — Aehnliche Grundsätze, wie die von Luther geäusserten, vertheidigte der Comthur *Schmid* auf der Züricher Disputation; aber sie drangen nicht durch. Zur Zeit des Interims nahm dann die lutherische Kirche manches Ceremonielle aus der katholischen Kirche wieder auf, woraus sich der adiaphoristische Streit entwickelte. — Die kleinern Secten stehen in dieser Beziehung auf der Seite der Reformirten.

§. 258.

Sacramente.

Der Lehre von den *sieben Sacramenten*, welche der moderne Katholicismus als Kirchenlehre bestätigte[1], setzte der Protestantismus (nach einigen Schwankungen) die Lehre von den zwei biblischen Sacramenten, der Taufe und dem Abendmahl, entgegen[2], welche beide nach protestantischer Ansicht in Verbindung mit dem Worte Gottes[3] die Gnadenmittel (adminicula gratiæ) bilden, die nur dem Gläubigen helfen[4], während die katholische Lehre eine Wirkung des Sacraments ex opere operato behauptet[5]. Hingegen halten Katholiken und Protestanten gemeinsam zusammen sowohl an der Nothwendigkeit der Sacramente überhaupt (gegen die Quäker)[6], als an der höhern, die Gnade vermittelnden Bedeutung derselben, im Gegensatz blosser Ceremonien (gegen die Arminianer, Mennoniten und Socinianer)[7]. Blos die streng Zwinglische Form beschränkt sich auf den Begriff eines Pflichtzeichens[8].

[1]) Sowohl die griechische als die römische Kirche zählt sieben Sacramente. Conc. Trid. sess. VII, can. 1: Si quis dixerit sacramenta sacræ legis . . . . esse plura vel pauciora quam septem, videlicet baptismum, confirmationem, eucharistiam, pœnitentiam, extremam unctionem, ordinem et matrimonium, aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramentum: anathema sit. Den Grund der Siebenzahl bestimmt der Cat. rom. näher II, 1, 20 (bei *Winer* S. 123), und über die verschiedene Würde der Sacr. heisst es II, 1, 22: Sacramenta non parem omnia et æqualem necessitatem aut dignitatem habent, atque ex iis tria sunt, quæ, tametsi non eadem ratione, tamen præ ceteris necessaria dicuntur: baptismus,

pœnitentia, ordo; verum si dignitas in sacramentis spectetur, eucharistia sanctitate et mysteriorum numero ac magnitudine longe cæteris antecellit. — Conf. orth. p. 154: Ἑπτὰ μυστήρια τῆς ἐκκλησίας, τὰ ὁποῖα εἶναι ταῦτα· τὸ βάπτισμα, τὸ μύρον τοῦ χρίσματος, ἡ εὐχαριστία, ἡ μετάνοια, ἡ ἱερωσύνη, ὁ τίμιος γάμος καὶ τὸ εὐχέλαιον· ταῦτα τὰ ἑπτὰ μυστήρια ἀναβιβάζονται εἰς τὰ ἑπτὰ χαρίσματα τοῦ ἁγίου πνεύματος. Die Griechen betrachten übrigens Taufe und Abendmahl als die Hauptsacramente; einige fügen noch die Busse hinzu. Vgl. *Winer* S. 124.

[2] Die Katechismen Luthers und die Confess. Aug. handeln nur zwei Sacramente, Taufe und Abendmahl, ab, ohne die übrigen fünf bestimmt auszuschliessen. Auch Ordination und Ehe wollte *Melanchthon* gelten lassen (s. *Thiersch* II, p. 206), ja er gab zu (Apol. p. 167): Absolutio proprie dici potest sacramentum. Auch *Luther* hatte de capt. Bab. drei Sacramente genannt: Baptismus, Pœnitentia, Panis. Im Catech. major dagegen p. 549 wird die Busse zur Taufe gerechnet. *Gegen* eine Fixirung der Siebenzahl polemisirt zwar die Apol. p. 200, hält aber überhaupt die Zählungsweise für gleichgültig, obwohl sie einstweilen die Busse mitzählt: Vere igitur sunt sacramenta baptismus, cœna Domini, absolutio, quæ est sacramentum pœnitentiæ. — Bestimmter heben die reformirten Bekenntnissschriften die Zweizahl heraus. Conf. Basil. I, art. 5, §. 2: In dieser kylchen brucht man einerlei Sacrament, nemlich den Touff, im jngang der kylchen, vnd des Herrn Nachtmal zu siner zyt, jn nachgendem läben, zu bezügung des gloubens vnd brüderlicher liebe, wie dann im Touff verheissen ist. Confess. helv. II, c. 19: Novi populi sacramenta sunt baptismus et cœna dominica. Sunt qui sacramenta novi populi septem numerent. Ex quibus nos pœnitentiam, ordinationem ministrorum, non papisticam quidem illam, sed apostolicam, et matrimonium agnoscimus *instituta esse Dei utilia*, *sed non sacramenta*. Confirmatio et extrema unctio *inventa sunt hominum*, quibus nullo cum damno carere potest ecclesia. Vgl. Confess. Gall. art. 35. Belg. 33. Angl. 25. *Calvin* Inst. IV, c. 19. — Auch die Arminianer kennen nur zwei Sacramente. Die Mennoniten erwähnen des Fusswaschens, als eines von Christo eingeführten Gebrauchs (nach Joh. 13); doch weiss *Ris* (Confess. art. 30) nur von zwei Sacramenten. Vgl. *Winer* S. 124.

[3] Die heilige Schrift ist den Protestanten nicht blosse Erkenntnissquelle, sondern das in ihr enthaltene Gotteswort wird als lebendiges und lebendigmachendes Princip gefasst. Sowohl das Gesetz als das Evangelium hat seine eigenthümliche ἐνέργεια, jenes die Sünde zur Erkenntniss zu bringen, dieses die Gnade zu vermitteln. (Art. Smalc. p. 319.) — Uebrigens redet auch der Cat. rom. (IV, 13, 18) von dem Worte Gottes als einem cibus animi, und setzt es den Sacramenten an die Seite; doch wird darunter mehr die prædicatio verbi verstanden, wie sie von der Kirche ausgeht, als das *Schriftwort*.

[4] Aug. Confess. p. 11: Per verbum et sacramenta, tanquam per instrumenta, donatur Spir. S., qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in iis, qui audiunt evangelium etc. Vgl. Cat. maj. p. 426. Art. Smalc. p. 331. Form. Conc. p. 670. — Confess. helv. II, c. 1. Belg. 24. Heidelb. Kat. Fr. 65: «Woher kommt der (seligmachende) Glaube? Antw. Der heil. Geist wirkt denselben in unsern Herzen durch die Predigt des heil. Evangeliums und bestätigt ihn durch den Brauch der heil. Sacramente [gegen

die Enthusiasten]. — Aber ebenso bestimmt erklären sich die protestantischen Symbole nach der andern Seite hin. Confess. Aug. p. 13: Damnant illos, qui docent, quod sacramenta *ex opere operato* justificent, nec docent fidem requiri in usu sacramentorum, quæ credat remitti peccata. Apol. p. 203: Damnamus totum populum scholasticorum doctorum, qui docent, quod sacramenta non ponenti obicem conferant gratiam *ex opere operato*, sine bono motu utentis. Hæc simpliciter judaica opinio est, sentire, quod per ceremoniam justificemur, sine bono motu cordis, h. e. sine fide.... At sacramenta sunt *signa* promissionum. Igitur in usu debet accedere fides.... Loquimur hic de fide speciali, quæ præsenti promissioni credit, non tantum, quæ in genere credit, Deum esse, sed quæ credit offerri remissionem peccatorum. — Helv. II, c. 19: Neque vero approbamus istorum doctrinam, qui docent, gratiam et res significatas signis ita alligari et includi, ut quicunque signis exterius participent, etiam interius gratiæ rebusque significatis participes sint, qualesquales sint.... Minime probamus eos, qui sanctificationem sacramentorum attribuunt nescio quibus characteribus et recitationi vel virtuti verborum pronuntiatorum a consecratore et qui habeat intentionem consecrandi. — Indessen bleibt auch nach protestantischer Lehre die *integritas* des Sacraments unabhängig von der Würde des Verwaltenden sowohl, als von der Würde des Geniessenden. Confess. helv. a. a. O.

[5] Conc. Trid. sess. VII, can. 8: Si quis dixerit, per ipsa novæ legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinæ promissionis ad gratiam consequendam sufficere: anathema sit. Dazu die weitere Erklärung von *Bellarmin*, de sacrament. II, 1 (bei *Winer* S. 125). Gegen den Vorwurf der Protestanten Conc. Trid. sess. XIV, c. 4: Quamobrem falso quidam calumniantur catholicos scriptores, quasi tradiderint, sacramentum pœnitentiæ absque bono motu suscipientium gratiam conferre, quod nunquam Ecclesia docuit neque sensit; vgl. *Thiersch* II, S. 210.

[6] Die Quäker verwerfen Begriff und Ausdruck des Sacraments. Sie kennen nur die Geistestaufe und das mystische Abendmahl. *Barcl.* Apol. XII, 12 (bei *Winer* S. 120).

[7] S. d. Stellen b. *Winer* S. 122. 123, u. vgl. den §. (259) vom Abendmahl. Man kann den Gegensatz (mit Winer) richtig dahin bezeichnen, dass nach den katholischen, lutherischen und reformirten Symbolen der Mensch im Sacrament etwas von Gott *empfängt*, während er nach der Lehre dieser Secten etwas Gott *leistet* (oder *vor* Gott etwas den Menschen gegenüber *bezeugt*).

[8] *Zwingli*, de vera et falsa rel. p. 231: Sunt sacramenta signa vel *ceremoniæ* (pace tamen omnium dicam, sive neotericorum sive veterum), quibus se homo ecclesiæ probat aut candidatum aut militem esse Christi, redduntque ecclesiam totam potius certiorem de tua fide, quam te; si enim fides tua non aliter fuerit absoluta, quam ut *signo ceremoniali* ad confirmationem egeat, fides non est: fides enim est, qua nitimur misericordiæ Dei inconcusse, firmiter et indistracte, ut multis locis Paulus habet. Vgl. Fidei rat. ad Carol. V.: Credo omnia sacramenta tam abesse ut gratiam conferant, ut ne afferant quidem aut dispensent.... Credo, sacramentum esse sacræ rei h. e. *factæ gratiæ* signum. — Klare underrichtung vom nachtmal Christi (Werke II, 1) S. 429: «Sacrament ist als vil als ein zeichen eins heiligen dings.... Nun habend die pfaffen all wol

gewüsst, dass diss wort sacrament kein anders hiess weder ein zeichen, und habend nüts dess minder die einfaltigen im won gelassen, als ob es neisswas anders oder türers hiesse, das doch die einfaltigen nit verstündend, sunder fielend daruf, als ob sacrament Gott selbs wär.» Annotatt. in Ev. Matth. (Opp. VI, p. 373): Ad hoc enim Christus sacramenta instituit, non ut his jam justitiam quæreremus aut collocaremus, sed ut per hæc admoniti et excitati ad veram cordis adeoque fidei justitiam penetraremus. Signa enim externa non justificant, ut quidam perhibent, sed justificationis per fidem admonent et vitæ innocentiam excitant. — In Ev. Marci, ib. p. 554: Nequaquam rejicienda sacramenta quæ Deus instituit, *sed summa cum religione et veneratione tractanda* *). Verum his tribuere quod solius est Dei, non minus est impium. Vgl. Expos. fid. (Opp. IV, 2 p. 56): Sacramenta res sanctæ et venerandæ sunt, utpote a summo sacerdote Christo institutæ et susceptæ.... Testimonium rei gestæ præbent.... Vice rerum sunt, quas significant, unde et nomina eorum sortiuntur.... Res arduas significant. Ascendit autem cujusque signi pretium cum æstimatione rei, cujus est signum, ut si res sit magna, pretiosa et amplifica, jam signum ejus rei eo majus reputetur. (Annulus reginæ uxoris tuæ, quo eam despondit tua majestas, illi non auri pretio æstimatur, sed pretium omne superat etc.).... Auxilium opemque afferunt fidei.... Vice jurisjurandi sunt. — Vgl. auch den Katechismus von Leo Judä (Ausg. von *Grob*; S. 227: «Dieweil aber Christus das zerknitschte Rohr nicht gar zermürset und den rauchenden Docht nicht gar auslöscht, hat er uns, seinen Gliedern, dieweil wir noch im Fleisch hier leben, zwei äusserliche *Pflichtzeichen* aufgesetzt und unserer Blödigkeit etwas nachgelassen.» S. 229: «Sacramentum heisst ein *Eid* oder *hohe Pflicht*, und haben's die, die von göttlichen Dingen reden, genannt ein Zeichen eines heiligen Dinges, darum man die heiligen göttlichen Zeichen Sacramente nennt, dass sie uns hohe, heilige Dinge vortragen und anbilden, und mit denen sich die, so sie gebrauchen, *verbinden* und *verpflichten* zu denselben heiligen Dingen.» — *Calvin* entwickelt den Sacramentsbegriff im 4. Buch d. Inst. cap. 14. Er definirt das Sacr. §. 1 als externum symbolum, quo benevolentiæ erga nos suæ promissiones conscientiis nostris Dominus obsignat, ad sustinendam fidei nostræ imbecillitatem, et nos vicissim pietatem erga eum nostram tam coram eo et angelis quam apud homines testamur. §. 3: Ex hac definitione intelligimus, nunquam sine præeunte promissione esse sacramentum, sed ei potius tamquam appendicem quandam adjungi, eo fine, ut promissionem ipsam confirmet ac obsignet, nobisque testatiorem, imo ratam quodammodo faciat: quo modo nostræ ignorantiæ ac tarditati primum, deinde infirmitati opus esse Deus providet: neque tamen (proprie loquendo) tam ut sacrum suum sermonem firmet, quam ut nos in ipsius fide stabiliat, siquidem Dei veritas per se satis solida certaque est, nec aliunde meliorem confirmationem, quam a se ipsa accipere potest. Verum ut exigua est et imbecilla nostra fides, nisi undique fulciatur, ac modis omnibus sustentetur, statim concutitur, fluctuatur, vacillat adeoque labascit. §. 9: Quamobrem .... velim lectorem .... non quasi *arcanam vim nescio quam* illis perpetuo insitam putem, qua fidem *per se* promovere

*) Dazu passt denn doch nicht die Ueberschrift bei *Schenkel* I, 412 ff.: «*reformirt Geringschätzung* des Sacramentes»!

aut confirmare valeant, sed quia sunt in hoc a Domino instituta, ut stabiliendæ augendæque fidei serviant. — §. 12 nennt er die Sacramente pignora. Er weist sowohl die Verächter des Sacraments, als die zurück (§. 14), qui arcanas nescio quas virtutes sacramentis affingunt, quæ nusquam illis a Deo insitæ leguntur. — Der Inhalt des Sacr. (materia et substantia) ist Christus selbst (§. 16); in ihm haben sie ihre soliditas. Von ihm getrennt sind sie nichts. — Einen specifischen Unterschied zwischen ihnen und dem Worte giebt Calvin nicht zu. §. 17: Quamobrem fixum maneat, non esse alias sacramentorum quam verbi Dei partes: quæ sunt offerre nobis ac proponere Christum, et in eo cœlestis gratiæ thesauros; nihil autem conferunt ant prosunt nisi fide accepta. — Auch die alttestamentlichen Sinnbilder (Regenbogen Noah's u. s. w.) heissen ihm Sacramente (§. 18), und er unterscheidet sie von den neutestamentlichen nur in so weit, als die einen den verheissenen Christus typisch vorstellten, die andern ihn thatsächlich bezeugen (§. 20). Vgl. §. 26: Utraque paternam Dei in Christo benevolentiam ac Spiritus Sancti gratias nobis offerri testantur: sed nostra illustrius ac luculentius. In utrisque Christi exhibitio: sed in his uberior ac plenior. Vgl. *Schenkel* I, S. 425 ff. und die dort weiter angeführten Stellen.

§. 259.

Messopfer. Abendmahl.

L. Lavater, historia controversiæ sacramentariæ, Tig. 1563. 1672. *H. Hospiniani* hist. sacramentaria, Tig. 1598. 1602. II. fol. 1611. 4. *Luthers* Werke (Walch Bd. XVII. XX). *Ebrard* II.

Während der gemeinsame Widerspruch der Reformatoren vom Standpunkte der Schrift aus sowohl gegen die Brotverwandlungslehre[1], als besonders gegen das Messopfer[2] und die damit verbundene Entziehung des Laienkelches[3] sich kehrte, gingen ihre Ansichten nachgerade auseinander in Beziehung auf das Positive der Abendmahlslehre selbst. Gegen die theilweise unter sich verschiedenen Auslegungen der Einsetzungsworte, wie sie bald nacheinander *Carlstadt*[4], *Zwingli*[5], *Oekolampad*[6] aufstellten, hob *Luther*[7] sowohl in seinen Streitschriften, als auf dem Marburger Gespräch (Oct. 1529)[8], ja bis an sein Ende die buchstäbliche Bedeutung derselben und den darauf gegründeten mündlichen Genuss des im Brote vorhandenen verklärten Leibes Christi und seines wirklichen Blutes hervor; eine Lehre, die (zum Theil) in Verbindung mit dem Dogma von der Allenthalbenheit (Ubiquität) dieses Leibes[9] sich in den symbolischen Büchern als Kirchenlehre festsetzte[10]. Eine Gegenwart Christi im Abendmahl hatten übrigens die Reformirten nie geleugnet, wenn sie auch dieselbe nicht immer nachdrücklich genug betonten[11]. Nur suchten sie diese

Gegenwart nicht im Brote, und fassten auch den Genuss nicht als einen mündlich-leiblichen, sondern als einen geistlichen[12]. *Calvin*[13] war es namentlich, der nach dem Vorgange *Bucers* u. a. diesen geistlichen Genuss heraushob und so das Abendmahl nicht zu einem blossen Zeichen, sondern zu einem Pfand und Siegel der dem Communicanten sich mittheilenden göttlichen Gnade machte. Immerhin aber blieb der wohl zu beachtende Unterschied, dass auch nach Calvin nur der *Gläubige* sich mit Christo im Sacrament vereinigt und dass der Leib Christi als solcher nicht im Brote, sondern im Himmel ist, von wo aus er auf eine wunderbare dynamische Weise dem Geniessenden sich mittheilt, während nach der objectiven Betrachtung Luthers auch die Ungläubigen den Leib Christi (obwohl zu ihrem Schaden) und zwar *in*, *mit* und *unter* dem Brote empfangen und geniessen. Die auf Verkehrung der Einsetzungsworte beruhende Ansicht *Schwenkfelds*[14] erwarb sich nur geringen Beifall. Am nüchternsten fassen die Socinianer (und mit ihnen die Arminianer und Mennoniten) das Abendmahl als einen rein mnemonischen Act, was mit ihrer mehr negativen Ansicht von den Sacramenten zusammenhängt[15]. Die Quäker endlich glauben, als innerlich mit Christo Verbundene, eines leiblichen Genusses gänzlich entbehren zu können[16].

[1] Sowohl in der Schrift de capt. Bab., als in seinem Streite mit Heinrich VIII., der die scholastische Lehre vertheidigte, sprach sich *Luther* in Betreff der Verwandlungslehre gegen dieselbe aus (vgl. Walch XIX). Doch gebrauchte er selbst noch den Ausdruck *Verwandlung* in dem Sermon vom hochw. Sacrament 1519 (bei *Ebrard* II, S. 112). Gegen die Verwandlungslehre erklären sich auch die Symbole. Art. Sm. p. 300: ...De transsubstantiatione subtilitatem sophisticam nihil curamus, qua fingunt, panem et vinum relinquere et amittere naturalem suam substantiam et tantum speciem et colorem panis et non verum panem remanere. Form. Conc. p. 729: Extra usum dum reponitur aut asservatur (panis vel hostia, in pyxide aut ostenditur in processionibus, ut fit apud Papistas, sentiunt non adesse corpus Christi. Pag. 760: Negamus elementa illa seu visibiles species benedicti panis et vini adorari oportere. — Vgl. Confess. helv. II, art. 21 (p. 74 Aug.). — Dagegen Conc. Trid. sess. XIII, can. 4: Denuo hoc sancta synodus declarat, per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiæ panis in substantiam corporis Christi, et totius substantiæ vini in substantiam sanguinis ejus, quæ conversio convenienter et proprie a sancta catholica ecclesia *transsubstantiatio* est appellata. Vgl. Cat. rom. II, 4, 37. *Bellarmin*, controvers. de sacramento eucharist. III, 18—24.

[1] Gegen das *Messopfer* erhob sich nicht nur die Theologie der Reformatoren, sondern auch der praktische Sinn des Volkes, wie gegen die Bilder. Beides wurde (wenigstens in der schweiz. Reformation) in genauester Verbindung mit einander behandelt. So auf der zweiten Züricher Disputation (*Zwinglii* Opp. ed. Schulth. I, p. 459 ss.). Von den vielen für und wider die Messe erschienenen Schriften vgl. u. a. folgende: Ob die Mess ein Opffer sey, beyder partheyen Predicanten zu Basel antwurt uff erforschung eins Ersamen radts eingelegt, 1527. (An der Spitze der reformirten Partei stand *Oekolampad.*) — «*Keinen Theil des katholischen Kirchenglaubens haben die Reformatoren heftiger bekämpft, als diesen, und in den Symbolen beider protestantischen Kirchen wird die Messe in den bestimmtesten Ausdrücken, ja mit Abscheu verworfen.*» *Winer* S. 148. Gegen die Messe zwar als solche hatten *Luther* und seine Anhänger nichts einzuwenden. «Je näher,» sagte L., «unsere Messen der ersten Messe Christi sind, je besser sie ohne Zweifel sind, und je weiter davon, je gefährlicher» (Sermon von dem N. T. 1520). Und ebenso erklärten sich die lutherischen Symbole. Confess. Aug. p. 23: Falso accusantur ecclesiæ nostræ, quod Missam aboleant; retinetur enim Missa apud nos, et summa reverentia celebratur. Servantur et usitatæ ceremoniæ fere omnes, præterquam quod latinis cantionibus admiscentur alicubi germanicæ, quæ additæ sunt ad docendum populum. — Hingegen verwarfen sie das *Opfer* und die daraus hervorgehenden Missbräuche der Privatmessen, Seelenmessen u. s. w. Ibid. p. 25: Accessit opinio, quæ auxit privatas Missas in infinitum, videlicet, quod Chr. sua passione satisfecerit pro peccato originis et instituerit Missam, in qua fieret oblatio pro quotidianis delictis, mortalibus et venialibus. Hinc manavit publica opinio, quod Missa sit opus delens peccata vivorum et mortuorum ex opere operato. . . . De his opinionibus nostri admonuerunt, quod dissentiant a scripturis sanctis et lædant gloriam passionis Christi. Nam passio Christi fuit oblatio et satisfactio, non solum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus reliquis peccatis. . . . Jam si Missa delet peccata vivorum et mortuorum ex opere operato, contingit justificatio ex opere Missarum, non ex fide, quod Scriptura non patitur. Vgl. Apol. p. 250. 269. Art. Smalc. p. 305: Quod Missa in papatu sit maxima et horrenda abominatio et hostiliter e diametro pugnans contra articulum primum, quæ tamen præ omnibus aliis pontificiis idololatriis summa et speciosissima fuit. Form. Conc. p. 602. — Sehr stark spricht sich *Calvin* gegen die Messe aus Instit. IV, 18, 18: Certe nulla unquam validiore machina Satan incubuit ad oppugnandum expugnandumque Christi regnum. Hæc est Helena, pro qua veritatis hostes tanta hodie rabie, tanto furore, tanta atrocitate digladiantur, et vere Helena, cum qua spirituali fornicatione (quæ omnium est maxime exsecrabilis) ita se conspurcant. Und so verwerfen die reformirten Symbole die Messe überhaupt, ohne sich auf den Unterschied der ältern und neuern Messe einzulassen. Heidelb. Katech. Fr. 80: . . . «Und ist also die Mess im Grund nichts anderes, dann eine Verleugnung des einigen Opfers Christi und eine vermaledeyte Abgötterei.» Confess. helv. II, c. 21: Missa, qualis aliquando apud veteres fuerit, tolerabilis an intolerabilis, modo non disputamus: hoc autem libere dicimus, Missam, quæ hodie in usu est per universam romanam ecclesiam, plurimas et justissimas quidem ob caussas in ecclesiis nostris esse abrogatam. — Dagegen die katholischen Symbole:

Conc. Trid. sess. XXII, can. 1: Si quis dixerit, in Missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offerri non sit aliud, quam nobis Christum ad manducandum dari: anathema sit.... Can. 3: Si quis dixerit, Missæ sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium, vel soli prodesse sumenti, neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, pœnis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere: anathema sit. *Bellarmin*, controv. de euch. lib. 5 u. 6, wovon die Hauptsätze bei *Winer* S. 148. — Auch nach der Confess. orthod. der Griechen p. 165 heisst das Abendmahl ἀναίμακτος θυσία. Die fernern Bestimmungen bei *Winer* S. 149. — Die weitere Entwicklung der Gründe katholischer Dogmatiker (bes. *Bellarmins*) zur Stützung des Opferbegriffs s. bei *Marheineke*, Symb. III, S. 351 ff. Besonders merkwürdig sind die exegetischen, z. B. aus den Worten: Hoc *facite* in memoriam meam; facere heisse aber auch opfern, nach dem hebr. עָשָׂה (Exod. 29, 41. Ps. 66, 15. Num. 15, 3), oder aus der Geschichte Melchisedechs, wo הוֹצִיא (Gen. 14, 18) von den LXX durch ἐξήνεγκε (obtulit) übersetzt, und demnach von den katholischen Dogmatikern auf das Opfern bezogen wird, s. *Marheineke* a. a. O. S. 377. 378.

[3] Confess. Aug. p. 21. Apol. p. 233. Art. Smalc. p. 330. Form. Conc. p. 602. Confess. helv. II, c. 21: Improbamus illos, qui alteram speciem, poculum inquam Domini, fidelibus subtraxerunt. Graviter enim peccant contra institutionem Domini. Confess. Angl. p. 94. Scot. art. 22. Decl. Thorun. p. 64. Cons. repet. fidei veræ luth. (ed. *Henke*) p. 53.

[4] *Carlstadt* fasste die Einsetzungsworte δεικτικῶς (Christus habe dabei auf seinen Leib gezeigt)*). Vgl. Walch Bd. XV, S. 2422 ff. XX, S. 186 ff. *M. Göbel*, in den Stud. u. Krit. 1841. 1842.

[5] *Zwingli* entwickelte seine Abendmahlslehre zunächst im Gegensatz gegen das römische Messopfer. In der Auslegung des 18. Artikels (Werke I, S. 257) vom Jahre 1523 heisst es: «Ich hab das essen und trinken des fronlychnams und blutes Christi genennt *ein widergedechtnuss des lydens Christi*, ee ich den Luter je hab ghört nennen; und hat der Luter den fronlychnam und das blut Christi ein testament genennet: sind beede recht und us dem mund Christi kummen.» Vgl. Brief an Wyttenb. vom 15. Juni 1523 (Opp. VII, p. 297]. Das Moment der *Lebensvereinigung mit Christus* kennt indessen auch Zwingli. Dieses tritt besonders hervor de canone Missæ (Opp. III, p. 114 ss.), vom Aug. desselben Jahres, wo von einem Essen des Leibes und Trinken des Blutes Christi (freilich im ältern, asketischen Tone der Kirche) die Rede ist, vgl. die Stellen bei *Ebrard* II, S. 107. Auch in der 1528 gehaltenen Predigt zu Bern redet er von einem Gespeistwerden mit dem Leibe Christi zur Auferstehung (Werke II. S. 212 ff. *Ebrard* II, S. 110). In der christenlichen ynleitung (1523 — Werke I, S. 563. 564) heisst das Abendmahl eine Speise der Seele und ein sichtbares Zeichen seines Fleisches und Blutes. — Das erste Document der Zwingli'schen Lehre (in Beziehung auf den sächsischen Sacramentsstreit) ist der Brief an Matthias Alber in Reutlingen, in dem subsidium de

*) Zwingli urtheilt davon, Carlstadt rede die Wahrheit, habe aber den Mangel, dass er «die unverstandnen Wort mit dem τοῦτο nit zum geschicktesten an'n tag bracht» und «es mit den Worten nicht eigentlich getroffen hab.» S. über des Dr. Strussen büchlin, bei Schuler u. Schulth. II, 1 S. 479.

eucharistia (hinter dem Commentarius de vera et falsa relig.; Opp. III, p. 327), womit zu vergleichen: Klare underrichtung vom nachtmal Christi (1526); dann (das erstemal mit bestimmter Rücksicht auf Luther): Amica exegesis i. e. expositio eucharistiæ negotii ad M. Lutherum (1527), und die übrigen Streitschriften (deutsche Werke II, 2, u. III; Opp. lat. III, 1). Vgl. *Ebrard* II, S. 136 ff. Folgende Stellen mögen genügen:

a. In Betreff des Exegetischen. Subsid. p. 343 (mit Beziehung auf Exod. 12, 11): Ista igitur vox *est* h. l. citra omnem parabolæ suspicionem posita est. ... Quis tam tardus erit, ne dicam hebes aut pertinax, ut non videat, *est* h. l. positum esse pro *significat;* aut symbolum est, aut figura est.... Quid nunc, quæso, causæ est, cur eundem tropum nolint quorundam mentes recipere in constitutione novæ et æternæ gratiarum actionis? cum omnia sic conveniant, sic sibi respondeant, ut qui eis credere nolit, disperdere videatur, non ædificare velle. (Dabei wird geltend gemacht, dass Christus selbst noch mit den Jüngern war, ihnen also weder den erst zu kreuzigenden, noch den gen Himmel gefahrenen Leib zu essen gab.) Vgl. ad Bugenh. resp. Opp. III, p. 605 ss. Klare underrichtung (Werke II, 1) S. 456: «Darzu ist ze wüssen, dass die gschrift allenthalb figürlicher reden, die man nämt nach griechisch tropos, das ist andergewendt oder anderverständig reden, voll ist. Als wenn Christus spricht: ich bin der rebstock .... ir sind die schoss .... item, Joh. 1, 29: das ist das lamm, das hinnimmt die sünd der welt. . . . Joh. 6, 35: ich bin das lebendig brot» (u. andere Stellen mehr). Vgl. die Schrift: Dass diese Worte Jesu Christi: das ist min lychnam u. s. w. ewiglich den alten einigen Sinn haben werdend u. s. w. (Werke II, 2 S. 16 ff.). Auf dem Marburger Gespräch führt er auch noch die Stelle an Joh. 19, 26: Weib, siehe, das *ist* dein Sohn!

b. In Betreff des Dogma's selbst. Subsid. p. 332: *Fide* constat salus, non *corporali manducatione*, neque ea fide, qua te fingas credere quidquid finxeris, sed qua fidis *filio Dei pro te in cruce impenso.* Klare underrichtung S. 441: «Christus will durch ««essen sin fleisch und blut»» nüts anders verston, weder *in jn vertruwen, der sin fleisch und blut für unser leben hat hinggeben.* In jn vertruwen macht heil, und jn essen, sehen, empfinden nit.» Ueber des Dr. Strussen büchlin (Werke II, 1 S. 481): «Unser stryt ist nit fürnemlich, *ob* der lychnam Christi *im sacrament sye, sunder ob er darin geessen werde lyblich;* wiewol er ouch nit da ist, ouch nit darin syn mag mit zulassen Gottes worts.» (Ueber die Lehre von dem im Himmel befindlichen Leibe Christi vgl. unten die Christologie.) — Von einer Gegenwart des Leibes Christi *für den Glauben* redet die Fidei ratio ad Carolum Imp.: Credo, quod in sacra eucharistiæ h. e. gratiarum actionis cœna *verum Christi corpus adsit fidei contemplatione...* Sed quod Christi corpus per essentiam et realiter h. e. corpus ipsum naturale in cœna aut adsit aut ore dentibusque nostris manducetur, quemadmodum Papistæ et quidam, qui ad ollas Aegyptiacas respectant, perhibent, id vero non tantum negamus, sed errorem esse, qui verbo Dei adversetur, constanter adseveramus. — «*Die Frage, was das h. Abendmahl für das subjective Glaubensleben des Einzelnen sei, lag ihm fern; er fasste nur die Beziehung auf, die das Sacrament als Gesammtheit der Kirche zu Christi Tod einnimmt.*» *Ebrard* II, S. 155.

[6] Gewöhnlich nimmt man an, Oekolampads Erklärung sei von der Zwingli'schen grammatisch verschieden gewesen, indem er dem ἐστί seine strenge Bedeutung liess und dagegen das Prädicat τὸ σῶμά μου bildlich fasste. Indessen verschwindet auch diese Verschiedenheit, wenn man vergleicht, dass auch Zwingli sich gefallen liess, statt «significat» zu sagen: est symbolum. Vgl. Note 5 und *Ebrard* II, S. 152. Seine Ansicht entwickelt Oekolampad zuerst in der Schrift: De verborum Domini: hoc est corpus meum .... juxta vetustissimos auctores expositione liber, 1525 (s. *Herzog*, Leben Oekolamp. I, S. 322 ff.; *Ebrard* II, S. 162), wobei er die directe Polemik gegen Luther vermeidet und hauptsächlich die mittelalterliche Scholastik, von Peter dem Lombarden ausgehend, bekämpft und sich an Augustins Begriff vom Sacrament anschliesst. Die Schrift ist voll feiner Bemerkungen über das Tropische in der Bibel. Gegen ihn erschien das Syngramma Suevicum von *Joh. Brenz, Erhard Schnepf* u. a. (vgl. *Hartmann* und *Jäger*, Joh. Brenz, Hamb. 1842. I, S. 144 ff.; *Ebrard* II, S. 168 ff.), worin besonderer Nachdruck auf das *Wort* gelegt wird, das auf wunderbare Weise mit dem Brot sich verbindet: und daraus wird ein realer Genuss (ob leiblicher? s. *Ebrard*) des Leibes Christi gefolgert. Dagegen erschien von Oekolampad das Antisyngramma (de dignitate eucharistiæ sermones duo, 1526). Auch mit Pirkheimer, mit Billican und Luther selbst wechselte er Schriften. Bedeutend ist sein Dialogus: Quid de eucharistia veteres tum Græci tum Latini senserint, 1530.

[7] Ueber Luthers frühere Anfechtungen, wonach er selbst versucht wurde, der symbolischen Auffassung Gehör zu geben, s. das Schreiben an die Christen zu Strassburg (bei *de Wette* II, S. 577). In seiner Schrift vom Anbeten des Sacraments, an die böhmischen Brüder, 1523 (Walch XIX, S. 1593) widerlegt er neben der Verwandlungs- und Opfertheorie auch die sowohl von einem blossen Sinnbilde, als die von einem rein geistlichen Genusse. Vgl. *Gieseler* III, 1 S. 189. Nachdem nun die beiden letztern Ansichten unter den Anhängern der Reformation ihre Vertheidiger gefunden, eiferte er erst in Briefen (so an Reutlinger, bei *de Wette* III, S. 70) gegen die, «so uns itzt wollen lehren, es sei im Sacrament des Altars schlecht und eitel Brot und Wein, aber nicht der wahrhaftige Leib und Blut Christi,» und macht bereits auf ihre Uneinigkeit in Betreff der Erklärung der Einsetzungsworte aufmerksam. Weiterhin trat er den «Sacramentirern, Schwarmgeistern» u. s. w. entgegen in dem «Sermon von dem Sacrament des Leibs und Bluts Christi» (Ende 1526), in der Schrift: «Dass die Worte Christi: das ist mein Leib u. s. w. noch fest stehn» u. s. w., und vorzüglich in dem 1528 erschienenen «grossen Bekenntniss» (sämmtlich bei Walch XX). Luther gründet seine Theorie zunächst auf die buchstäbliche (nach ihm allein zulässige) Fassung der Einsetzungsworte*): «Denn wir sind ja nicht so Narrn, dass wir die Worte nicht verstehen. Wenn solche Worte nicht klar sind, weiss ich nicht, wie man deutsch reden soll. Sollt' ich nicht vernehmen, was das wäre, wenn mir jemand eine Semmel vorlegte und sagte: Nimm, iss, das ist ein weiss Brot? Item: Nimm hin und trinke, das ist ein Glas mit Wein? Also,

*) Schon in der oben angeführten Schrift an die Strassburger bekennt er: «Der Text ist zu gewaltig da und will sich mit Worten nicht lassen aus dem Sinn reissen.»

wenn Christus sagt: Nehmet, esset, das ist mein Leib, verstehet auch ein Kind wohl, dass er redet von dem, so er darreicht.» (Walch XX, S. 918.) So hatte er auf dem Marburger Gespräch die Worte: Hoc est corpus meum, vor sich auf den Tisch geschrieben und steifte sich darauf so sehr, dass er behauptete, wenn ihm Gott beföhle, Holzäpfel oder Mist zu essen, er es thun würde *). Dieser buchstäblichen Auslegung gemäss lehrt Luther eine *reale Gegenwart des Leibes Christi im Brote* (Consubstantialität), wobei er jedoch den Vorwurf einer crassen Impanation, welche die Gegner in seiner Ansicht erblickten, nicht will an sich kommen lassen: «Wir armen Sünder sind ja nicht so toll, dass wir gläuben, Christi Leib sei im Brot auf dieselbe sichtbare Weise, wie Brot im Korbe oder Wein im Becher, wie uns die Schwärmer gerne wollen auflegen, sich mit unsrer Thorheit zu kützeln. . . . Dass die Väter und wir bisweilen so reden, geschieht einfältiger Meinung darum, dass unser Glaube will bekennen, dass Christi Leib da sei; sonst mögen wir wohl leiden, man sage, er sei *im* Brot, er sei *das* Brot, er sei *da* das Brot ist, oder wie man will. Ueber Worten wollen wir nicht zanken [?], alleine dass der Sinn dableibe, dass nicht schlecht Brot sei, das wir im Abendmahl Christi essen, sondern der Leib Christi.» (Walch a. a. O. S. 1012.) — An derselben Stelle macht er aufmerksam, «dass Gott mehr Weise habe, ein Ding im andern zu haben, als wie Wein im Fass, Brot im Kasten, Geld in der Tasche. Levi war in den Lenden Abrahams (Hebr. 7, 5). Himmel und Erde kann in dem Auge eines Menschen sein» u. s. w. Vgl. gr. Bekenntniss S. 1186. Es kann ein Ding an einem Ort sein, localiter (circumscriptive), definitive, repletive. Immerhin aber geht die Weise, wie Christus im Brote ist, über unsre Vernunft hinaus und kann nur mit dem Glauben erfasst werden: «Wie das zugehet, kannst du nicht wissen; dein Herz fühlet ihn aber wohl, dass er gewisslich da ist durch die Erfahrung des Glaubens.» (Walch XX, S. 922, und unzählige andere Stellen.) Gleichwohl redet er auf dem Marburger Gespräch davon, der Leib sei im Brot, wie das Schwert in der Scheide u. s. w. Ja, in der Kasseler Declaration heisst es mit dürren Worten: «Und ist Summa das unsere Meinung, dass wahrhaftig in und mit dem Brot der Leib Christi gessen wird, also dass alles, was das Brot wirket und leidet, der Leib Christi wirke und leide, dass er ausgetheilet, gessen und mit den Zähnen zubissen werde, propter unionem sacramentalem» (bei *Planck* III, S. 368; *Ebrard* II, S. 375). Vgl. jedoch unten die Concordienformel.

[8] Ueber das Marburger Gespräch vgl. Walch XVII, S. 2361 ff. *Bullinger* II, S. 223 ff. *L. J. K. Schmitt,* das Religionsgespräch zu Marburg 1529. *Gieseler*, KG. III, 1 S. 236. *Ebrard* S. 286 ff.

[9] *Luther* wurde durch Consequenz auf die Ubiquität geführt, die er erst in seinen spätern Schriften vortrug, s. *Rettberg,* Occam und Luther (Studien u. Kritiken, 1839, 1). Uebrigens blieb der Begriff lange ein schwankender. War der Leib Christi überall, so war er in jedem Brote: und damit war also noch nichts für die specifische Gegenwart im Abendmahl bewiesen. Man sah sich daher später zu genaueren Erörterungen

*) Die tropische Erklärung machte er auf plumpe Weise lächerlich in der Schrift: «Dass diese Worte . . . . noch fest stehn» (Walch XX, S. 590). Kukuk und Grasmücke.

des Begriffs veranlasst. Vgl. *Ebrard* II, S. 698 ff. und die Christologie. — *Calixt* nannte den Ubiquitätsstreit infaustum certamen, wurde aber eben deshalb von den Orthodoxen verketzert, s. *Gass* S. 65.

[10] Confess. Aug. p. 12: De cœna Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in cœna Domini, et improbant secus docentes. Vgl. Apol. p. 157. Art. Smalc. p. 330: De sacramento altaris sentimus, panem et vinum in cœna esse verum corpus et sanguinem Christi, *et non tantum dari et sumi a piis, sed etiam ab impiis christianis.* Catech. maj. p. 553: Quid est itaque sacramentum altaris? Est verum corpus et sanguis Domini nostri Jesu Christi *in* et *sub* pane et vino per verbum Christi nobis christianis ad manducandum et bibendum institutum et mandatum. Formula Concordiæ p. 599: Credimus, quod in cœna Domini corpus et sanguis Christi vere et substantialiter sint præsentia, et quod una cum pane et vino vere distribuantur atque sumantur. Credimus, verba testamenti Christi non aliter accipienda esse, *quam sicut verba ipsa ad litteram sonant*, ita, ne panis absens Christi corpus et vinum absentem Christi sanguinem significent, sed ut propter sacramentalem unionem panis et vinum vere sint corpus et sanguis Christi. Vgl. p. 736: Docent, quemadmodum in Christo duæ distinctæ et non mutatæ naturæ inseparabiliter sunt unitæ, ita in sacra cœna duas diversas substantias, panem videlicet naturalem et verum naturale corpus Christi, in instituta sacramenti administratione hic in terris simul esse præsentia. Nun aber die Verwahrung p. 604: Prorsus rejicimus atque damnamus capernaiticam manducationem corporis Christi, quam nobis Sacramentarii contra suæ conscientiæ testimonium post tot nostras protestationes malitiose affingunt, ut doctrinam nostram apud auditores suos in odium adducant, quasi videlicet doceamus, corpus Christi dentibus laniari et instar alterius cuiusdam cibi in corpore humano digeri *). Credimus autem et asserimus secundum clara verba testamenti Christi *veram*, sed *supernaturalem* manducationem corporis Christi, quemadmodum etiam vere, *supernaturaliter* tamen, sanguinem Christi bibi docemus. Hæc autem humanis sensibus aut ratione nemo comprehendere potest, quare in hoc negotio, sicut et in aliis fidei articulis, intellectum nostrum in obedientiam Christi captivare oportet. Hoc enim mysterium in solo Dei verbo revelatur et sola fide comprehenditur.

[11] Vgl. oben die Stellen von *Zwingli* und die ref. Symbole.

[12] Schon *vor* Calvin hatten *M. Bucer, Osw. Myconius* u. a. auf den *geistigen Genuss* des im Himmel befindlichen Christus hingewiesen, welcher Gedanke auch Zwingli gar nicht so fremd, aber bei ihm nur hinter das Negative zu sehr zurückgetreten war (s. Note 5). Darum gesteht ja schon die Tetrapolitana (1530) so sehr «ein wahres Essen und wahres Trinken des wahren Leibes und Blutes Christi» zu, dass der Unterschied zwischen ihr und der Augustana fast ein unmerklicher ist. Und so heisst

*) Schon Luther hatte gesagt, der Leib Christi lasse sich nicht handhaben wie eine Bratwurst. S. Walch XX, S. 989. Desgleichen auf dem Marburger Gespräch, man esse den Leib Christi nicht «wie einen schweinen Braten», wogegen Zwingli's Zartgefühl sich empörte. S. *Ebrard* II, S. 317: «*Manche Dinge sind zu heilig, nicht nur um mit gewissen andern identificirt, sondern auch um ihnen entgegengestellt zu werden.*»

es denn auch in der ersten Basler Conf. von 1534, an der Calvin ebenfalls keinen Theil hatte: «Wir gloubend aber vestiglich, dass *Christus selbs syge die spyss der glöubigen Seelen zum ewigen Läben*, vnd dass vnsre Seelen durch waren glouben in den crützigten Christum *mit dem Fleisch vnd Blut Christi gespyset vnd getrenckt werdend*.... Darum so bekennend wir, dass Christus in sinem heyligen Nachtmal allen denen, die da warhafftigklichen gloubend, *gegenwärtig* sye.» Freilich wird dann auch eben so deutlich hinzugesetzt: «Vnd schliessend aber den natürlichen, waren, wesentlichen Lyb Christi, der von Marien .... geboren, für vns gelytten vnd vffgefaren ist zu den himlen, nit in des Herrn brot noch tranck» u. s. w. Ebenso gesteht die Bas. II. (Helv. I.) von 1536, art. 22, ein: Cœnam mysticam esse, in qua Dom. corpus et sanguinem suum, i. e. se ipsum, suis vere ad hoc offerat, ut magis magisque in illis vivat et illi in ipso: non quod pani et vino corpus Domini et sanguis vel naturaliter uniantur vel hic localiter includantur vel ulla huc carnali præsentia statuantur; sed quod panis et vinum ex institutione Domini symbola sint, quibus ab ipso Domino per ecclesiæ ministerium vera corporis et sanguinis ejus communicatio non in periturum ventris cibum, sed in æternæ vitæ alimoniam exhibeatur.

[13] Mit den frühern Ideen hierüber stimmt auch *Calvin* vollkommen überein, so sehr ihn anfänglich *Zwingli's* nüchterne Ansicht abgestossen *) und er sie als profana sententia bezeichnet hatte; er gab ihnen blos weitere Ausführung, vgl. Instit. IV, 17, 10 (bei *Henry* I, S. 127 ff.). Während Zwingli allerdings bei dem Abendmahl mehr an die historische Thatsache denkt und den Begriff des Gedächtnissmahles urgirt, tritt bei Calvin die innige Verbindung des Gläubigen mit dem Erlöser mehr in den Vordergrund: und so ist ihm das Abendmahl nicht nur Erinnerung an ein Vergangenes, sondern Unterpfand und Siegel von etwas Gegenwärtigem. Wie Brot und Wein den irdischen Leib zusammenhalten, so werden wir durch den geistigen Genuss des Leibes und Blutes Christi genährt und erfrischt. Dann aber: Cogitemus primum *spirituale quiddam* esse sacramentum, quo Dom. non ventres nostros, sed animas pascere voluit. Ac Christum in eo quæramus, non nostro corpore, nec ut sensibus carnis nostræ comprehendi potest, sed sic, ut anima velut præsentem sibi datum et exhibitum agnoscat. Denique ipsum spiritualiter obtinere satis habemus. Vgl. damit die Schrift: De cœna (bei *Henry* S. 261 ff.), und die Confess. fidei de eucharistia, quam obtulerunt Farellus, Calvinus et Viretus, cui subscripserunt Bucerus et Capito, 1537 (bei *Henry* I, Anh. Beil. 5). Hier scheint er anfänglich sich sehr der lutherischen Fassung zu nähern: Vitam spiritualem, quam nobis Christus largitur, non in eo duntaxat sitam esse confitemur, quod spiritu suo nos vivificat, sed quod spiritus etiam sui virtute *carnis* suæ vivificæ nos facit participes, qua participatione in vitam æternam pascamur. Itaque cum de communione, quam cum Christo fideles habent, loquimur, *non minus carni et sanguini ejus communicare ipsos intelligimus quam spiritui, ut ita totum Christum*

*) In einem Brief an Viret (bei *Schlosser*, Pet. Martyr, S. 451 Note). Ob, wie *Planck* meint, Calvin erst wirklich die *lutherische* Ansicht gehabt und erst nachher dieselbe aufgegeben habe? darüber s. *Bretschneider* im Ref.-Alman. III, S. 81, und *Henry* I, S. 262.

possideant etc. Dann aber wieder eben so bestimmt: Cæterum istis nihil repugnat, quod Dominus noster in cœlum sublatus localem corporis sui præsentiam nobis abstulit, quæ hic minime exigitur. Nam utcunque nos in hac mortalitate peregrinantes in eodem loco cum ipso non includimur aut continemur, nullis tamen finibus limitata est ejus spiritus efficacia, quin vere copulare et in unum colligere possit, quæ locorum spatiis sunt disjuncta. Ergo spiritum ejus vinculum esse nostræ cum ipso participationis agnoscimus, sed ita, ut nos ille carnis et sanguinis Domini substantia vere ad immortalitatem pascat et eorum participatione vivificet. Hanc autem carnis et sanguinis sui communionem Christus *sub panis et vini symbolis* in sacrosancta sua cœna offert et exhibet omnibus, qui eam rite celebrant juxta legitimum ejus institutum. — Freilich protestiren dann *Bucer* und *Capito* wieder dagegen, dass man unter Brot und Wein *nuda* et *inania* symbola verstehe, und bezeichnen dies als einen von der Kirche nicht zu duldenden Irrthum; aber hatte wohl Zwingli sie je als nuda et inania bezeichnet? — So sagt auch *Calvin* Inst. IV, 17, 32: Fidem vero nos ista, quam enarravimus, corporis participatione non minus laute affluenterque pascimus, quam qui ipsum Christum e cœlo detrahunt. Ingenue interea confiteor, *mixturam* carnis Christi cum anima nostra vel *transfusionem*, qualis ab ipsis docetur, me repudiare, quia nobis sufficit, Christum e carnis suæ substantia vitam in animas nostras spirare, imo *propriam in nos vitam diffundere*, quamvis in nos *non ingrediatur ipsa Christi caro*. Vgl. auch §. 19: Nos vero talem Christi præsentiam in cœna statuere oportet, quæ *nec panis elemento ipsum affigat* nec in panem includat, nec ullo modo circumscribat etc. . . . Cæterum his absurditatibus sublatis, quicquid ad exprimendam veram substantialemque corporis ac sanguinis Domini communicationem, quæ sub sacris cœnæ symbolis fidelibus exhibetur, facere potest, libenter recipio: atque *ut non imaginatione duntaxat aut mentis intelligentia* percipere, sed ut *re ipsa* frui in alimentum vitæ æternæ intelligantur. Auch gegen den Hamburger Prediger *Westphal* (1552) rechtfertigte sich Calvin einerseits aufs bestimmteste gegen den Vorwurf einer blos *geistigen* Gegenwart Christi, wies aber ebensosehr eine *räumliche* Gegenwart des Leibes ab und beschränkte sich auf eine dynamische. Defensio II, p. 68—72: Ita Christum corpore absentem doceo nihilominus non tantum divina sua virtute, quæ ubique diffusa est, nobis adesse, sed etiam facere, ut nobis vivifica sit sua caro.... Reclamat hic Westphalus, me *spiritus præsentiam* opponere *carnis præsentiæ*; sed quatenus id faciam, ex eodem loco clare patere malevolentia excæcatus non inspicit. Neque enim simpliciter *spiritu suo* Christum in nobis habitare trado, sed ita nos ad se attollere, ut *vivificum carnis suæ vigorem in nos transfundat*.

So fliessend auch der Unterschied zwischen der Zwingli'schen und Calvinischen Ansicht vom Abendmahl ist, so betrachteten die Züricher doch erst die Calvinische Fassung mit einigem Misstrauen (*Lavater*, histor. sacram. p. 98). Nun aber trat die *Uebereinstimmung* der Züricher und Genfer Kirche hervor in dem Consens. Tigur., worin es u. a. deutlich heisst No. 21: Tollenda est quælibet localis præsentiæ imaginatio. Nam quum signa hic in mundo sint, oculis cernantur, palpentur manibus: Christus, quatenus homo est, non alibi quam in cœlo, nec aliter quam mente et fidei intelligentia quærendus est. Quare *perversa et im-*

pia superstitio est, ipsum sub elementis hujus mundi includere. 22: Proinde, qui in solennibus cœnæ verbis: Hoc est corp. m. etc. præcise literalem, ut loquuntur, sensum urgent, eos tamquam præposteros interpretes repudiamus. Nam extra controversiam ponimus, figurate accipienda esse, ut esse panis et vinum dicantur id quod significant. — Vgl. von den übrigen nach-calvinischen Symbolen Confess. Gall. art. 36. Helv. II, c. 21 (Vergleich mit der Sonne). Belg. 35. Angl. 94. Scot. 21. Das Positive wird auch in einigen reformirten Confessionen stark herausgehoben, aber nie fehlt es an einem beschränkenden, das Ueberfliessen in die lutherische Meinung hemmenden Beisatz. So der Heidelb. Katech. Fr. 76: «Was heisst den gekreuzigten Leib Christi essen und sein vergossenes Blut trinken? Antw. Es heisst nicht allein, mit gläubigem Herzen das ganze Leiden und Sterben Christi annehmen und dadurch Vergebung der Sünden und ewiges Leben bekommen, sondern auch *daneben* [sic] durch den h. Geist, der zugleich in Christo und in uns wohnet, also mit seinem gebenedeiten Leibe je mehr und mehr vereiniget werden, dass wir, *obgleich er im Himmel und wir auf Erden sind*, dennoch Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinen Beinen sind, und von *einem* Geiste (wie die Glieder unsers Leibes von *einer* Seele) ewig leben und regieret werden.» Confess. Sigism. c. 8: ... «Bleiben demnach stracks ohn' allen Zusatz bei den heiligen Worten der Einsatzung, das Brot sei der wahre Leib Christi und der Wein sein heilig Blut, sacramentlich, auf die Art und Weise, wie Gott die heil. Sacramente alten und neuen Testaments eingesetzt und verordnet, dass sie seien sichtliche und wahre Zeichen der unsichtbaren Gnaden, und der Herr Christus selbst anzeiget, *dass das h. Abendmahl ein Zeichen, doch aber nicht bloss und leer sei, des neuen Bundes*, eingesetzt zum Gedächtniss Christi .... damit es sei ein *Trostgedächtniss, Dankgedächtniss, Liebgedächtniss.*» 9: «Und dieweil der Glaube gleichsam der Mund ist, dadurch des Herrn Christi gekreuzigter Leib und sein vergossenes Blut empfangen wird, halten Se. Ch. Gn. beständig dafür, *dass den Ungläubigen, Unbussfertigen* solches Sacrament nichts nütze, *sie auch des wahrhaftigen Leibes und Blutes Christi nicht theilhaftig werden.*» Vgl. die weitern Stellen bei *Winer* S. 138 ff. *Schenkel* I, S. 561 ff. *Ebrard* II, S. 402 ff. Die Ansicht von einer Erhebung der Seele in den Himmel rührt von *Lasco* her, s. *Ebrard* S. 535.

[14] Durch gewaltsame Umkehrung von Subject und Prädicat brachten er und *Krautwald* den Sinn heraus: mein Leib, der für euch gegeben wird, ist eben das, was ich austheile, nämlich Brot, eine wahrhaftige Speise und wirksames Erhaltungsmittel des ewigen Lebens. Beispiele: der Same ist das Wort Gottes; der Acker ist die Welt; der Fels war Christus. S. das Buch vom Christenmenschen (Werke Bd. I, S. 898). Vgl. *Planck* V, 1 S. 90. *Schenkel* I, S. 556 ff. Uebrigens hob *Schwenkfeld* die mystische Seite des Abendmahls hervor: «Aus dem Bronnen der Liebe und Süssigkeit Gottes isset man den Leib Christi und trinket sein Blut zur Stärkung des Gewissens, Erquickung des Herzens und zum Wachsthume und Zunehmen des innern Menschen in allem geistlichen Reichthum Gottes.» ....«Es soll das Brot des ewigen Lebens mit geistlichen Zähnen des Glaubens wohl gekauet d. i. betrachtet werden von Allen, die es essen. Die essen's aber und haben's gegessen, welche diesen Handel des neuen Testaments und unsrer Erlösung in rechtem Glauben gefasst, und wis-

sen, dass sie mit demselbigen Leibe Christi, welcher für uns gebrochen, nicht allein sind erlöset, sondern dass er auch andere Speise und Nahrung enthalte, und eine Kraft sei zum ewigen Leben» (Werke I, S. 911; bei *Schenkel* a. a. O.). Vgl. *Erbkam* S. 468 ff.

[15] Cat. Racov. qu. 334: (Cœna Domini) est Christi institutum, ut fideles ipsius panem frangant et comedant et ex calice bibant, mortis ipsius annunciandæ causa. Quod permanere in adventum ipsius oportet. Ibid. qu. 335: (Annunciare mortem Domini) est publice et sacrosancte Christo gratias agere, quod is pro ineffabili sua erga nos caritate corpus suum torqueri et quodammodo frangi et sanguinem suum fundi passus sit, et hoc ipsius beneficium laudibus tollere et celebrare. Ibid. qu. 337: Nonne alia causa, ob quam cœnam instituit Dom., superest? Nulla prorsus, etsi homines multas excogitarint, cum alii dicant esse sacrificium pro vivis et mortuis; alii usu ipsius se consequi peccatorum remissionem et firmare fidem sperant, et quod eis mortem Domini in mentem revocet, affirmant. Vgl. *Socin,* de cœna Dom. p. 753 b, wo die vom Sacrament gerühmten Wirkungen dem *Worte* zugeschrieben werden, mit dem sich die Ceremonie blos als etwas Aeusserliches verbindet. Nach *Ostorodt* Underrichtung p. 330 ist das Abendmahl nur eine Ceremonie, und wird ohne Grund Sacrament geheissen; vgl. *Fock* S. 573 ff. Der Streit zwischen den Lutheranern und Calvinisten erschien dem Socinianismus als blosser Wortstreit, und er rügte es aufs Schärfste, dass man darüber der christlichen Liebe so ganz und gar vergessen könne. Mit Zwingli dagegen erklärte er übereinzustimmen; *Fock* S. 577. — Ueber die arminian. Ansicht s. Confess. Remonstr. 23, 4, u. *Limborch*, Theol. christ. V, 71, 9 ss. (gegen die orthodox-reformirte Abendmahlslehre). Die mennonitische Ansicht: *Ris*, Confess. art. 34 (bei *Winer* S. 135).

[16] Vgl. oben §. 258, Note 6.

Mit den dogmatischen Verschiedenheiten der Confessionen hängen auch die liturgischen zusammen. Die wesentlichste ist die, dass alle akatholischen Parteien, mit Inbegriff der griechischen Kirche, den Laienkelch zurückforderten, während die römisch-katholische Kirche auf der Verweigerung desselben beharrte (s. oben Note 3). Ueber den Gebrauch der Hostien (in der römisch-katholischen und lutherischen und zum Theil auch in der reformirten Kirche) und des Brotes (in der griechischen und reformirten Kirche), über das Brechen des letztern von Seiten der Reformirten, und das «Nehmen» mit der Hand statt mit dem Munde, über Elevation (Thermung) der Hostie, über die wandelnde und sitzende Communion, den Modus der Distribution und die dabei üblichen Formeln, über Privatcommunion, Beichte u. s. w. vgl. die Archäologie und die liturgischen Werke. *Ebrard* II, S. 794—796. — Gegen das Brotbrechen erklären sich die strengen Lutheraner unter anderm in folgender Weise. Cons. repet. fidei veræ luth. Punct. 72 (bei *Henke* p. 56): Profitemur et docemus, panis fractionem et vini effusionem in ora fidelium non fuisse factam a Christo ob repræsentationem mortis dominicæ, sed ob distributionem inter communicantes, adeoque ἀρτοκλασίαν non fuisse formalem seu essentialem ritum hujus sacramenti, sed tantum ministerialem qui faceret ad meliorem distributionem.

§. 260.

Innere Schwankungen und weitere dogmatische Entwicklung.

So wenig auch bei der Verschiedenheit der Ansichten innerhalb des Protestantismus an eine sofortige Ausgleichung der Differenzen zu denken war, so fehlte es doch

nicht an Kryptocalvinisten auf der einen[1] und an Kryptolutheranern auf der andern Seite[2]. Um so mehr aber mühten sich die Orthodoxen beider Kirchen, den symbolischen Lehrbegriff noch schärfer auszuprägen und ihn vor Entartung und Missdeutung zu sichern. Die Schuldogmatik unterschied an dem Abendmahl dreierlei: *Materie*, *Form* und *Zweck*, und theilte diese selbst wieder nach verschiedenen Kategorien ein[3]. Die Mystiker hielten sich an den geheimnissvollen Inhalt der Lehre, ohne sich in die kirchliche Polemik zu mischen[4]; ja einige von ihnen zeigten, wie jeder der Hauptconfessionen eine religiöse Idee zu Grunde liege, deren lebendige Aneignung die Hauptsache sei, gleichviel, welchen Begriff der Verstand damit verbinde[5]. In der katholischen Kirche suchte *Bossuet* die Lehre von der Brotverwandlung und dem Messopfer philosophisch zu rechtfertigen[6], während die Jansenisten und die katholischen Mystiker das kirchliche Dogma in aller Strenge festhielten, dabei aber nicht sowohl auf die dialektische Begründung des starren Begriffes, als auf die geheimnissvolle Wirkung, die das Sacrament auf den innern Menschen hat, ihre frommen Blicke richteten[7].

[1] Vgl. allg. Dogmengesch. §. 215, Note 7. *Ebrard* S. 686 ff.

[2] *Marbach* in Strassburg und *Simon Sulzer* in Basel. Gegen letztern trat *H. Erzberger* auf. S. meine Gesch. der Basler Conf. S. 87 ff. Sulzers und Erzbergers höchst merkwürdige Glaubensbekenntnisse ebendas. Beil. C, S. 232, u. Beil. B, S. 218 ff. Vgl. *Hundeshagen*, Conflicte S. 147 ff. *Ebrard* II, S. 484 ff.

[3] 1) Die Materia ist *a*) terrestria (die Elemente Brot und Wein); *b*) cœlestis, und zwar α) corpus et sanguis Christi, β) gratia divina. 2) Die Forma ist *a*) interna (unio sacramentalis); *b*) externa, und zwar α) consecratio, β) distributio, γ) sumptio. 3) Finis (fructus) est collatio et obsignatio gratiæ divinæ. Dieser Zweck zerfällt wieder in *a*) finis ultimus (salus æterna); *b*) intermedius, α) recordatio et commemoratio mortis Christi, quæ fide peragitur, β) obsignatio promissionis de remissione peccatorum et fidei confirmatio, γ) insitio nostra in Christum et spiritualis nutritio ad vitam, δ) dilectio mutua communicantium. Siehe *Hase*, Hutter. rediv. p. 314. 315. Von den Reform. s. *Heidegger*, loc. XXV, c. 43 ss.

[4] So *Phil. Paracelsus*, Sagac. lib. I, c. 5, §. 10 vgl. II, 2 (bei *Preu*, Theol. des Parac. S. 1), wo mehr nur von einer innern (mystischen) Communion die Rede ist, als vom wirklichen Genuss der Elemente: «Die in der neuen Geburt müssen aus Christo gespeist sein, und auch nicht blos die Kunst und Weisheit der Natur empfahen, wie wir die Birn von den Bäumen brechen, sondern die Weisheit nehmen von dem, der sie uns

geschickt hat. Solche Rede ist geschehn von Christo, dass wir sein Fleisch und Blut geniessen müssen, das ist darum, dass wir aus ihm geboren seien, und er ist Primogenitus, wir aber hernach erfüllen die Zahl.« (Vgl. oben Schwenkfeld.)

[5] So *Poiret*, in seiner Schrift: Gewissensruhe. Siehe meine Vorles. Bd. IV, S. 326.

[6] Exposition de la doctrine cath. c. 10 ss. Nach ihm giebt es entweder nur die ungläubige Ansicht, die alles verwirft, oder die gläubige der Kirche. Jede andere Ansicht ist inconsequent; Gott hat die Protestanten in eine Inconsequenz fallen lassen, um ihre Rückkehr zur katholischen Kirche zu erleichtern. Uebrigens kann die bildliche Fassung gleichwohl in gewisser Weise (als in der realen involvirt) stattfinden, p. 140: Au reste, la vérité que contient l'Eucharistie dans ce qu'elle a d'intérieur, n'empêche pas qu'elle ne soit un signe dans ce qu'elle a d'extérieur et de sensible. mais un signe de telle nature, que bien loin d'exclure la réalité, il l'emporte nécessairement avec soi.

[7] Ueber den Jansenismus vgl. §. 228, Note 3. So führten *Peter Nicole* und *Anton Arnauld* mit dem reformirten Prediger *Claude* einen Streit über das Abendmahl, worüber *Schröckh* VII, S. 367. Die Mystiker wiederholen Aehnliches, wie die in der vorigen Periode (oben S. 467 ff.). So *Franciscus Salesius*, introduct. II, 14: Hoc (sacramentum) religionis christianæ centrum est, devotionis cor, pietatis anima, mysterium ineffabile, quodque divinæ charitatis abyssum in se comprehendit, ac per quod se Deus ipse realiter nobis applicans gratias et dona sua nobis magnifice communicat. — Vgl. *Bonæ* tract. ascet. de sacrificio Missæ (Opp. p. 177 ss.). *Fénélon*, œuvres spirit. I, p. 414.

Was die übrigen (kathol.) Sacramente betrifft (von der Taufe s. unten §. 270), so muss das, was denselben wesentlich zum Grunde liegt, in der protestantischen Dogmatik anderwärts seinen Platz finden: so die *Busse* in der Heilsordnung, obwohl einige der ältern lutherischen Dogmatiker sie hinter Taufe und Abendmahl abhandeln (z. B. Hollaz p. 1141); die *Priesterweihe* in der Lehre von der Kirche; die *Ehe*, die z. B. Gerhard auch noch in der Dogmatik behandelt (loci theol. Tom. XV), in der Sittenlehre und dem Kirchenrecht; während die *Firmelung* (die mit der protestantischen Confirmation nichts Gemeinschaftliches hat) und die *letzte Oelung* nur negativ in Betracht kommen, als sacramenta spuria, s. *Heidegger*, loc. XXV. c. 23 ss.

Rücksichtlich der *Busse* blieb die kath. Kirche bei der scholast. Eintheilung in contritio (verschieden von attritio) cordis, confessio oris und satisfactio operis, während die Protestanten blos contritio und fides kennen: vgl. Conc. Trident. sess. XIV, can. 3; dagegen Confess. Aug. art. 12, Art. Smalc. p. 321, und die übrigen Stellen bei *Winer* S. 150. Das *Bekenntniss* betreffend (Beichte), so zeigte sich in der Observanz der beiden protestantischen Kirchen der Unterschied, dass die ältere lutherische Kirche auf die Privatbeichte Werth legte, während sich die reformirte von Anfang an mit der öffentlichen (in der Regel) begnügte. Beide Kirchen verlangen aber nicht, wie die katholische, eine specielle Aufzählung aller Sünden, und verwerfen sonach die Ohrenbeichte (confess. auricularis). Besonders scharf gegen diese carnificina: *Luther* in der Capt. Bab. und in Art. Smalc. p. 323. Auch ist nach den verschiedenen Begriffen von Priesterthum die Stellung des Beichtvaters zum Beichtenden eine andere in der katholischen Kirche, als in der protestantischen; s. *Winer* a. a. O. und *J. H. Jordan*, einige Kapitel über die Beichte, Ansbach 1847. — Die *Satisfactio* betreffend, hat der Protestantismus von Anfang an die Wallfahrten und anderes der Art verworfen, und auch Gebet, Fasten und Almosen nehmen bei ihm eine durchaus andere Stellung ein. Ueber Fasten s. *Winer* S. 155. Will man an die Stelle der satisfactio operis vom protestantischen Standpunkte aus die nova obedientia setzen, so fällt diese im Grunde schon mit der fides zusammen (dem zweiten Theil der Busse); doch

sagt die Apol. Confess. p. 165: Si quis volet addere tertiam (partem), videlicet dignos fructus pœnitentiæ, h. e. mutationem totius vitæ ac morum in melius, non refragabimur. — Weiterhin unterschieden dann noch die protestantischen Dogmatiker zwischen 1) pœnitentia prima (magna); 2) continuata (quotidiana); 3) iterata (lapsorum); 4) sera (quæ fit ultimis vitæ momentis). Ueber Zulässigkeit der letztern war Streit mit den Pietisten (lis terministica). Vgl. *Hase*, Hutter. rediv. p. 294. — Ueber den *Ablass* in der katholischen Kirche und die verschiedenen (durch die reformatorischen Widersprüche veranlassten Modificationen in der Theorie desselben s. *Winer* S. 159. — Ueber die weitern Sacramente (Firmelung, Ehe, letzte Oelung, Priesterweihe) ebend. S. 160ff. Die verschiedenen Grundsätze bei Protestanten und Katholiken über die Gültigkeit und Auflöslichkeit der Ehe (divortium), über verbotene Grade, über Priesterehe und Keuschheitsgelübde (Mönchsthum), resultirten von selbst aus den dogmatischen Grundansichten. (Auch hierüber s. die Stellen bei *Winer*.) Vgl. *Klee*, Dogmengeschichte im 2. Bde.

§. 261.

Die Lehre vom Fegfeuer.

Zusammenhängend mit der Lehre von der Messe und deren Wirkungen[1] ist die römisch-katholische Lehre von dem Fegfeuer, in welches die Seelen aller der Frommen versetzt werden, die, ohne volle Genugthuung für ihre Sünden geleistet zu haben, aus diesem Leben geschieden sind: aus welchem Feuer sie vermittelst der Privatmessen und Indulgenzen errettet werden können[2]. Die protestantische Kirche verwarf diese schriftwidrige Lehre einstimmig[3]; ebenso die griechische Kirche, obgleich sie einen Mittelzustand der Abgeschiedenen zugiebt[4].

[1] Conc. Trid. sess. XXII, can. 2: Non solum pro fidelium vivorum peccatis, pœnis, satisfactionibus et aliis necessitatibus, sed et pro defunctis et in Christo nondum ad plenum purgatis rite juxta Apostolorum traditionem offertur. Vgl. c. 9. Can. 3: Si quis dixerit, Missæ sacrificium .... non pro defunctis offerri debere: anathema sit.

[2] Ibid. sess. VI, can. 30, und besonders sess. XXV. Cat. Rom. I, 6, 3: Est purgatorius ignis, quo piorum animæ ad definitum tempus cruciatæ expiantur, ut eis in æternam patriam ingressus patere possit, in quam nihil coinquinatum ingreditur. Ac de hujus quidem doctrinæ veritate, quum et Scripturarum testimoniis et apostolica traditione confirmatam esse sancta concilia declarant, eo diligentins et sæpius parocho disserendum erit, quod in ea tempora incidimus, quibus homines sanam doctrinam non sustinent. Vgl. *Bellarmin*, de amiss. grat. et statu peccati I, c. 14 p. 116; de justific. V, 4 p. 1084. *Bossuet* (expos. 8, p. 72) geht leicht über das Fegfeuer hinweg, und lobt auch besonders an dem Tridentinum die *grande retenue*, die es hierin beobachtet habe.

[3] Art. Smalc. p. 307: Purgatorium et quidquid ei solennitatis, cultus et quæstus adhæret, mera diaboli larva est. Pugnat enim cum primo articulo, qui docet, Christum solum et non hominum opera animas liberare. — Confess. helv. II, c. 26: Quod quidam tradunt de igne purgatorio, fidei christianæ «Credo remissionem peccatorum et vitam æternam»,

purgationique plenæ per Christum, et Christi sententiis adversatur. Confess. Gall. 24: Purgatorium arbitramur figmentum esse ex eadem officina profectum, unde etiam manarunt vota monastica, peregrinationes, interdicta matrimonii et usus ciborum, ceremonialis certorum dierum observatio, confessio auricularis, indulgentiæ, ceteræque res omnes ejusmodi, quibus opinantur quidam se gratiam et salutem mereri.

[4] Confess. orth. p. 112: Πῶς πρέπει νὰ γροικοῦμεν διὰ τὸ πῦρ τὸ καθαρτήριον; Οὐδεμία γραφὴ διαλαμβάνει περὶ αὐτοῦ· νὰ εὑρίσκεται δηλαδὴ κἂν μία πρόςκαιρος κόλασις καθαρτικὴ τῶν ψυχῶν, ὕστερα ἀπὸ τὸν θάνατον. Das Weitere bei *Winer* S. 157. 158.

Zweite Klasse.

Dogmen, in welchen der Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholicismus zurücktritt oder verschwindet.

(Gemeinsamer Gegensatz der grössern Kirchenparteien gegen die Secten.)

ERSTER ABSCHNITT.

Theologie.

§. 262.

Trinitarischer und antitrinitarischer Glaube.

So verschieden auch sonst das katholische und das protestantische Glaubenssystem sich darstellen, so stimmen doch Katholiken und Protestanten vollkommen überein in dem Bekenntniss des *dreieinigen Gottes*, auf der Grundlage der alten ökumenischen Lehrbestimmungen[1]. Zu dieser trinitarischen Lehre von den drei Personen und der Einheit des Wesens bilden sowohl die frühern Unitarier, als auch die spätern *Socinianer* einen scharf ausgesprochenen Gegensatz, und zwar wiederholen sich hier die verschiedenen antitrinitarischen Formen der frühern Zeit. Während *Michael Servet* auf dem sabellianischen Grunde stand, doch so, dass er mit Photin zwischen dem in der Zeit erschienenen *Sohn Gottes* und dem ewigen *Worte* unterschied[2], während andere wieder mit ihren Vorstellungen an den Arianismus streiften[3], zog sich *Faustus Socinus* auf den nazarenischen oder alogischen (abstracten) Unitarianismus zurück, der von keinem andern Gott weiss, als dem Vater,

und mithin in Christo nur einen mit ausserordentlichen Gaben ausgerüsteten, späterhin zum Himmel erhöhten Menschen, und in dem heil. Geist eine göttliche Kraft sieht[4]. Die *Arminianer,* die sich im Ganzen an die orthodoxe Lehre anschlossen, lassen gleichwohl eine Unterordnung des Sohnes und des Geistes unter den Vater durchschimmern[5], was sie in den Verdacht einer Hinneigung zum Socinianismus gebracht hat.

[1] Es fehlte zwar nicht an Verdächtigungen, als ob auch die Reformatoren antitrinitarische Grundsätze hegten. So ward *Calvin* anfänglich von *Caroli* des Arianismus beschuldigt, s. *Henry* I, S. 181. Merkwürdig bleibt immer, dass die Genfer in dem Bekenntnisse, das sie den Bernern ablegten, die Worte *Trinität* und *Person* vermieden (*Henry* S. 182). Auch *Melanchthon* hatte in der ersten Ausgabe der Loci die scholastischen Bestimmungen über das Wesen der Trinität für etwas der christlichen Theologie Fremdartiges erklärt. Und eben so unbefangen gesteht *Luther* (über die letzten Worte Davids, Wittenb. Ausg. Bd. V, S. 551): «Wunder ist's nicht, dass einem Menschen in diesem überwunderlichen, unbegreiflichen Artikel wunderliche Gedanken einfallen, deren zuweilen einer misslingt oder ein Wort missräth. Aber wo der Grund des Glaubens fest bleibet, werden uns solche Splitter, Spähnlein und Strohhalmen nicht schaden. Der Grund aber des Glaubens ist .... dass du gläubest, es sind drei Personen in der einigen Gottheit, und eine jegliche Person ist derselbe einige, vollkommene Gott: dass also die Person nicht gemenget, das Wesen nicht zertrennet werde, sondern Unterschied der Personen und Einigkeit des Wesens bleibe. Denn das ist's, dess sich die Engel in Ewigkeit nicht satt können sehen und wundern, und darüber ewig selig sind. Und wo sie es zu Ende sehen könnten, würde ihre Seligkeit aus sein und ein Ende haben.» Dieser mehr praktischen als speculativen Richtung hingegeben, beriefen sich denn auch die Protestanten einfach auf den Inhalt des nicäischen und athanasianischen Symbols, welche beide (mit dem Symb. apost.) auch dem Concordienbuch vorgesetzt wurden; und ebenso bezeichnet unter den ref. Symbolen die erste Basler Confession den 1. Art. von der Trinität als symbolum commune: der gemein Gloub. Mehrere der Confessionen weisen auch aufs bestimmteste die unter der Zeit entstandenen Neuerungen ab. So Confess. Aug. art. 1: ....Nomine Personæ utuntur ea significatione, qua usi sunt in hac causa scriptores ecclesiastici, ut significet non partem aut qualitatem in alio, sed quod proprie subsistit. Damnant omnes hæreses ... Samosatenos veteres et neotericos, qui cum tantum unam personam esse contendant, de Verbo et de Spiritu Sancto *astute et impie rhetoricantur,* quod non sint personæ distinctæ, sed quod Verbum significet verbum vocale et Spiritus motum in rebus creatum. — Die Apol. berichtet: Primum articulum Confessionis nostræ *probant* nostri adversarii.... Hunc articulum semper docuimus et defendimus, et sentimus eum habere certa et firma testimonia in Scripturis Sanctis, quæ labefactari non queunt. — Vgl. Confess. helv. II, art. 3, wo die biblischen Beweisstellen angeführt werden (Luc. 1, 35. Matth. 3,

16. 17. Joh. 1, 32. Matth. 18, 19. Joh. 14, 26. 15, 26) *). Confess. Gall. 6. Belg. 8 und 9. Angl. 1 und 2. Scot. 1. Ueber die Lehre des Heidelb. Katech. von der Trinität (*Gott* dem Vater, *Gott* dem Sohn, *Gott* dem Geist) s. *Beckhaus* bei Illgen a. a. a. O. S. 52.

[2] De trinitatis errorib. in 7 BB. (im Ausz. bei *Trechsel* S. 67—98). Statt seine ganze Deduction (speculativ) mit dem Logos zu beginnen, schlägt S. den analystisch-historischen Weg ein. Er beginnt mit der Person Christi in ihrer menschlichen Erscheinung **): diese ist der *Sohn* Gottes. Unrichtiger Weise machen die Orthodoxen das (johanneische) *Wort* zum Sohne, und leugnen eben damit, dass der Mensch Gottes Sohn sei. — Gegen die Trennung von zwei Naturen erklärt sich S. aufs bestimmteste. Christus ist ihm der mit der Gottheit erfüllte, von Gottes Wesen innigst durchdrungene Mensch. Ueberhaupt leugnete er nicht, dass Christus Gott sei, wohl aber, dass Gott Mensch sei. — Den Geist Gottes fasste er als Kraft und Hauch Gottes in der Schöpfung, und als sittlich wirkendes Princip in dem Menschen; in letzter Beziehung heisst er *heiliger* Geist. Die kirchliche (nach-nicäische) Trinitätslehre aber suchte S. auf alle Weise lächerlich zu machen; nur eine sabellianische Dreiheit konnte er zugeben: Quia tres sunt admirandæ Dei dispositiones, in quarum qualibet divinitas relucet, ex quo sanissime trinitatem intelligere posses: nam Pater est tota substantia et unus Deus, ex quo gradus isti et personatus descendunt. Et tres sunt, non aliqua rerum in Deo distinctione, sed per Dei οἰκονομίαν variis deitatis formis; nam eadem divinitas, quæ est in Patre, communicatur filio Jesu Christo et spiritui nostro, qui est templum Dei viventis: sunt enim filius et sanctificatus spiritus noster consortes substantiæ Patris, membra, pignora et instrumenta, licet varia sit in iis deitatis species: et hoc est, quod distinctæ personæ dicuntur, i. e. multiformes deitatis aspectus, diversæ facies et species. Nach Servets Exegese bedeutet der Ausdruck *Logos* bei Joh. keine Person, sondern heisst nach seiner Etymologie s. v. a. oraculum, vox, sermo, eloquium Dei. Dabei ging er auf den Unterschied von λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός zurück (f. 48; bei *Trechsel* S. 79): Verbum in Deo proferente est ipsemet Deus loquens. Post prolationem est ipso caro; seu Verbum Dei, antequam caro illa fieret, intelligebatur ipsum Dei oraculum inter nubis caliginem nondum manifestatum [der verborgene Gott], quia Deus erat ille sermo. Et postquam Verbum homo factum est, per Verbum intelligimus ipsum Christum, qui est Verbum Dei et vox Dei; nam quasi vox est ex ore Dei prolatus. Propterea dicitur ipse Sermo Patris, quia Patris mentem enunciat et ejus cognitionem facit. Zwischen der Hypostasirung des Sohnes und der Geburt Christi liegt ihm kein Zwischenmoment. Die prolatio verbi und die carnis generatio fallen ihm in *einen* Act zusammen. Auch verwirft er alle sogenannten opera ad intra. Vgl. noch *Heberle*, Michael Servets Trinitätslehre und Christologie (in der Tübing. theol. Zeitschr. 1840, 2).

---

*) Merkwürdig, dass die Stelle 1 Joh. 5, 7, die auch *Luther* aus der Uebersetzung wegliess, nirgends angeführt wird. — Die erste Basler Conf. führt keine Schriftstellen an, sagt aber am Rande: «Diss wird bewisen uss der ganzen gschrift alts und nüws Testaments von vilen orten.»

**) Es muss daher hier vorgegriffen und das Christologische im Zusammenhange mit der Theologie abgehandelt werden.

[3] Dies war z. B. bei *Wilh. Campanus* der Fall, der zwar das arianische ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν nicht wollte an sich kommen lassen, dennoch aber eine bedeutende Unterordnung des Sohnes unter den Vater behauptete, indem er ihn als «Amtmann, Unterherr und Diener, als Boten und Gesandten Gottes» bezeichnet. Vorzüglich aber erhob sich Campanus gegen die Gottheit des h. Geistes: «Kein Punkt sei in der Welt fauler und habe so mächtige Gründe der heil. Schrift *gegen* sich, als eben dieser»; daher nahm C. statt drei nur *zwei* göttliche Personen an, den Vater und den Sohn. Auch die Ehe lasse ja nur zwei Personen zu, und schliesse jeden Dritten aus. S. *Trechsel* S. 32 (nach *Schelhorn*, diss. de Joh. Campano Antitrinitario, in dessen amœnitatt. litt. T. XI, p. 32 ss.). Auch *Adam Pastoris* (Rudolph Martini) scheint eher arianisch, als sabellianisch gelehrt zu haben. *Trechsel* S. 32.

[4] *F. Socin* stimmt mit Servet darin überein, dass er keine Personen in Gottes Wesen statuirt; aber ihm ist Christus nicht wie dem Servet der von Gottes Wesen erfüllte und durchdrungene Mensch, gleichsam der in die Erscheinung tretende, im Fleische sich manifestirende Gott, sondern ein ψιλὸς ἄνθρωπος. Von den Ebioniten unterscheidet er sich (mit den Nazarenern) nur darin, dass er eine übernatürliche Geburt Christi statuirt. Statt eines menschgewordenen Gottes hat er eher einen quasi Gott gewordenen Menschen; denn dem *nach* seiner Auferstehung in den Himmel erhöhten Menschen erkennt auch Socin etwelche göttliche Verehrung zu (etwa so, wie die Katholiken den Heiligen, nur in noch höherm Maasse). Vgl. Cat. Racov. p. 32: Vox *Deus* duobus potissimum modis in Scripturis usurpatur: prior est, cum designat illum, qui in cœlis et in terra omnibus ita dominatur et præest, ut neminem superiorem agnoscat, atque in hac significatione Scriptura unum esse Deum asserit; posterior modus est, cum eum denotat, qui potestatem aliquam sublimem ab uno illo Deo habet aut deitatis unius illius Dei *aliqua ratione* particeps est. Etenim in Scripturis propterea Deus ille unus deus deorum vocatur (Ps. 50, 1). Et hac quidem posteriore ratione filius Dei vocatur Deus in quibusdam Scipturæ locis. Dass Christus *ex essentia patris genitus* sei, leugnet der Catech. aufs bestimmteste, s. p. 56 u. die übrigen Stellen bei *Winer* S. 42. (Vgl. die Christologie.) — Ueber den h. Geist s. *Socin,* breviss. inst. p. 652: Quid de Spir. S. dicis? Nempe illum non esse personam aliquam a Deo, cujus est spiritus, distinctam, sed tantummodo (ut nomen ipsum Spiritus, quod flatum et afflationem, ut sic loquar, significat, docere potest) ipsius Dei vim et efficaciam quandam i. e. eam, quæ secum sanctitatem aliquam afferat, etc. Vgl. bibl. fratr. Pol. II, p. 455 b: Spiritum Sanctum virtutem Dei atqe efficaciam, qua aliquo modo res ab ipso Deo sanctificantur, esse credimus. Personam vero ipsum Spiritum Sanctum, proprie et in potiorem significatum acceptum, et ab ipso Deo, cujus est spiritus, distinctum esse, negamus. Sanctam motionem, creatam a Deo in anima hominis, metonymice auctorem rei pro re ipsa nominando, Spiritum Sanctum appellari posse, dubitari nequit. Sed aliud est appellari posse, aliud vero re ipsa esse. Die Trinitätslehre läuft nach socinianischer Ansicht sowohl gegen die Schrift *), als gegen die Vernunft: und so wird auch von beiden aus dagegen gekampft; vgl. *Fock* S. 454 ff.

*) 1 Joh. 5, 7 ist unächt, würde aber auch als ächt nur für Uebereinstimmung des Zeugnisses, nicht fur Wesenseinheit sprechen.

[5] Zwar sagt die Confess. Remonstr. c. 3 nichts von einer Subordination, wohl aber *Episcop.* Inst. theol. 4, 2, 32, p. 333: Sed addo, certum esse ex Scripturis, personis his tribus divinitatem divinasque perfectiones tribui non collateraliter aut coordinate, sed subordinate, ita ut pater solus naturam istam divinam et perfectiones istas divinas a se habeat sive a nullo alio, filius autem et spir. s. a patre, ac proinde pater divinitatis omnis, quæ in filio et spiritu sancto est, fons ac principium sit. — *Limborch,* Theol. christ. II, 17 §. 25: Colligimus, essentiam divinam et filio et spiritui sancto esse communem. Sed et non minus constat, inter tres hasce personas subordinationem esse quandam, quatenus pater naturam divinam a se habet, filius et spir. s. a patre, qui proinde divinitatis in filio et spiritu sancto fons est et principium. Communis christianorum consensus ordinis ratione prærogativam hanc agnoscit, patri semper tribuens primum locum, secundum filio, tertium spiritui sancto. Sed et est quædam supereminentia, patris respectu filii, et patris ac filii respectu spiritus sancti, ratione dignitatis ac potestatis. Dignius siquidem est generare quam generari, spirare quam spirari etc.

§. 263.

Die Theologie im dogmatischen System und in ihrer mystisch-speculativen Fassung.

Auf der Grundlage des trinitarischen Glaubens bildete sich die weitere Theologie in der protestantischen Kirche aus. Unter den Beweisen für das *Dasein Gottes* wurde der ontologische durch *Cartesius* wieder aufgenommen[1]; in den dogmatischen Systemen dieser Periode aber ging man grossentheils von der historischen Thatsache einer Offenbarung Gottes an die Menschen aus, welche somit das metaphysische Dasein ohne weiteres voraussetzte[2]. Mehr wurde über die Eigenschaften Gottes, meist in scholastisirender Weise, bestimmt[3]. Besonders war es aber auch hier die Trinitätslehre, die sich einer weitern Ausbildung zu erfreuen hatte, sowohl von dogmatisch-demonstrativer, als mystisch-theosophischer Seite. Die Schultheologie, die sogar von den dogmatischen Bestimmungen die Seligkeit abhängig machte[4], unterschied das Verhältniss der göttlichen Personen zu einander (opera ad intra) und die Beziehungen derselben zur Welt und zur Menschheit (opera ad extra), und theilte diese wieder verschieden ein[5]; während die Mystiker mehr in das Innere des Geheimnisses zu dringen suchten, dabei aber häufig Theologie und Naturphilosophie vermengten[6].

[1] *Cartesii* meditatt. de prima philos. in quibus Dei existentia et animæ humanæ a corpore distinctio demonstratur, Amst. 1641. 4. u. ö. (1654). — Principia philosophiæ, Amst. 1650. 4. Lib. I, c. 14: Considerans deinde

inter diversas ideas, quas apud se habet [mens], unam esse entis summe intelligentis, summe potentis et summe perfecti, quæ omnium longe præcipua est, agnoscit in ipsa existentiam non possibilem et contingentem tantum, quemadmodum in ideis aliarum omnium rerum, quas distincte percipit, sed omnino necessariam et æternam. Atque ut ex eo, quod exempli causa percipiat in idea trianguli necessario contineri, tres ejus angulos æquales esse duobus rectis, plane sibi persuadet, triangulum tres angulos habere æquales duobus rectis, ita ex eo solo, quod percipiat existentiam necessariam et æternam in entis summe perfecti idea contineri, plane concludere debet, ens summe perfectum existere. (Rücksichtlich der Erkennbarkeit Gottes unterscheidet Cartesius trefflich zwischen comprehendere Deum und intelligere: das erstere ist uns versagt, letzteres uns vergönnt, l. c. c. 19.)

[2] Indessen bemerkt *Baier* p. 159: Esse Deum inter christianos supponi magis, quam probari debere, videri potest; quia tamen non solum cum Atheis, verum etiam alias ob corruptionem naturæ cum dubitationibus mentium nostrarum decertandum est: *ideo non sunt negligendi,* qui Dei existentiam probant. Die meisten altkirchlichen Dogmatiker berühren aber diese Beweise gar nicht, und erst seit der wolfischen Zeit «*wurden sie so herausgestrichen, als ob Sein oder Nichtsein Gottes von ihnen abhänge*» *Hase*, Hutter. rediv. S. 126. Gleichwohl gehörte es zur Orthodoxie, das Dasein Gottes für beweisbar zu halten. So sagt der Cons. repet. gegen *Calixt* Punct. 10 (bei *Henke* p. 9): Rejicimus eos, qui docent, quod sit Deus, non debere a Theologo probari, sed tamquam naturaliter supponi.

[3] Man nannte sie nicht *proprietates* (diese beziehen sich auf das Trinitätsverhältuiss, s. Note 4), sondern *attributa* Dei, i. e. conceptus essentiales, quibus notio Dei absolvitur, und theilte sie wieder verschieden ein (quiescentia u. transeuntia u. s. w.). *Hollaz* p. 235: Attributa divina ab essentia divina et a se invicem distinguuntur non *nominaliter*, neque *realiter*, sed *formaliter*, sec. nostrum concipiendi modum, non sine certo distinctionis fundamento. Ueber die einzelnen Eigenschaften vgl. die kirchl. Dogm. (*de Wette* S. 56; *Hase*, Hutter. red. p. 135 ff.). — Die Socinianer beschränken (wie Origenes) die *Allwissenheit* Gottes, s. *Dorner* (Recens. von *Winers* Symb.) in Stud. u. Krit. 1838, 2. Heft *).

[4] Nach dem Vorgange des athanasianischen Symbols «Quicunque vult salvus esse etc.» heisst es im Cons. repet. Punct. 11 (b. *Henke* p. 10): Rejicimus eos, qui docent, quod sufficiat credere unum esse Deum, qui pater sit et filius et spir. s., neque ad credenda, sive ad articulos fidei proprie stricteque ita dictos, *quorum videlicet ignorantia salutem excludit,* pertineant notiones divinæ, proprietates et relationes, quomodo et a se invi-

*) Wie fern von aller Scholastik *Luther* über die Eigenschaften Gottes dachte, z. B. über dessen Allgegenwart, davon nur *eine* Stelle, Bekenntniss vom Abendmahl (Walch XX, 1202): «Wir sagen, dass Gott nicht ein solch ausgereckt, lang, breit, dick, hoch, tief Wesen sei, sondern ein übernatürlich unerforschlich Wesen, das zugleich in einem jeglichen Körnlein ganz und gar, und dennoch *in* und *über* alle und *ausser* allen Creaturen sei: darum darf's keines Umzäunens hie, wie der Geist träumet. . . . Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner; nichts ist so gross, Gott ist noch grösser; nichts ist so kurz, Gott ist noch kürzer; nichts so lang, Gott ist noch länger; nichts ist so breit, Gott ist noch breiter; nichts so schmal, Gott ist noch schmäler; und so fortan ist's ein unaussprechlich Wesen über und ausser allem, das man nennen oder denken kann.»

cem et ab essentia modaliter sive alio modo distinguantur personasve constituant etc.

[5] *A*) Die opera ad intra (notæ internæ) begründen den character hypostaticus einer jeden Person. Sie sind immanentia und theilen sich wieder in *a*) *actus personales*: α) Pater generat Filium et spirat Spiritum. β) Filius generatur a Patre, spirat cum Patre Spir. Sanctum. γ) Spir. S. procedit a Patre Filioque. *b*) *Proprietates personales*: α) paternitas, β) filiatio s. generatio passiva, γ) spiratio passiva. *c*) *Notiones personales* (ἀγεννησία et spiratio activa). *d*) *Ordo subsistendi*: Pater est prima, Filius secunda et Spiritus tertia persona deitatis. *B*) Die opera ad extra sind entweder: *a*) *Opera œconomica*, i. e. ea, quæ Deus facit ad reparandam generis humani salutem æternam. α) Pater ablegavit Filium ad homines redimendos et mittit Sp. Sanctum ad homines regenerandos et sanctificandos. β) Filius redemit genus humanum et mittit Spiritum S. γ) Spir. S. mittitur in animos hominum eosque participes reddit salutis per Christum partæ. *b*) *Opera attributiva* (communia), i. e. ea, quæ, quamquam sint tribus personis communia, tamen in Script. S. plerumque adscribuntur singulis. α) Pater creavit, conservat et gubernat omnia per Filium. β) Filius creavit mundum, mortuos resuscitabit atque judicium extremum exercebit. γ) Spir. S. inspiravit prophetas. Vgl. *de Wette* S. 81 (wo auch die dogmengeschichtl. Beurtheilung). *Hase*, Hutter. rediv. p. 173.

[6] *J. Böhm*, Myster. magn. VII, 6 (bei *Wullen* S. 5): «Dass gesagt wird von Gott, er sei Vater, Sohn, h. Geist, das ist gar recht gesagt; allein man muss es erklären, sonst begreifts das unerleuchtete Gemüth nicht. Der Vater ist der Wille des Ungrundes, er ist ausser aller Natur, ausser allen Anfängen der Wille des Etwas: der fasst sich in eine Lust zu seiner Selbstoffenbarung...». 7: «Die Lust ist des Willens oder des Vaters gefasste Kraft, ist sein Sohn, Herz und Sitz, der erste ewige Anfang im Willen, und wird darum ein Sohn genannt, dass er im Willen einen ewigen Anfang nimmt, mit des Willens Selbstfassung...». 8: «So spricht sich nun der Wille durch das Fassen aus sich aus, als ein Aushauchen oder als eine Offenbarung: und dasselbe Ausgehen vom Willen im Sprechen oder Hauchen ist der Geist der Gottheit oder die dritte Person, wie es die Alten gegeben haben.» — Theosophische Fragen II, 2. 3 (*Wullen* S. 8): «Der Wille ist eine eitel wollende Liebelust, ein Ausgang aus sich selbst zu seiner Empfindlichkeit. Der Wille ist der ewige Vater des Grundes, und die Empfindlichkeit der Liebe ist der ewige Sohn, welchen der Wille in sich gebiert zu einer empfindlichen Liebeskraft, und der Ausgang der wollenden empfindlichen Liebe ist der Geist des göttlichen Lebens. Und so ist die ewige Einheit ein dreifaches unmessliches unanfängliches Leben, welches stehet in eitel Wollen, in Fassen und Empfinden seiner selbst, und in einem ewigen Ausgang aus sich selbst.» — Morgenröthe im Aufgang III, 14 (*Wullen* S. 9): «Der Vater ist alles, und alle Kraft besteht in dem Vater; er ist der Anfang und das Ende aller Dinge, und ausser ihm ist nichts, und alles, was da worden ist, das ist aus dem Vater worden; denn vor dem Anfang der Schöpfung war nichts als nur Gott. Nun aber musst du nicht denken, dass der Sohn ein anderer Gott sei als der Vater, dass er ausser dem Vater stehe, wie wenn zwei Männer neben einander stehen, von denen einer den andern nicht begreift. Nein, so verhält es sich nicht mit dem Vater und dem Sohne.

denn der Vater ist nicht ein Bild, das man mit etwas vergleichen könnte; sondern der Vater ist der Quellbrunn aller Kräfte, und alle Kräfte sind in einander wie *eine* Kraft; darum heisst er auch ein einiger Gott. Wenn seine Kräfte zertrennt wären, so wäre er nicht allmächtig; nun aber ist er der selbstständige, allmächtige und allkräftige Gott.» III, 15: «Der Sohn ist das Herz in dem Vater, das Herz oder der Kern in allen Kräften des ganzen Vaters. Von dem Sohne steigt auf die ewige himmlische Freude, quellend in allen Kräften des Vaters, eine Freude, die kein Auge gesehen» u. s. w. III, 28: «Gleichwie die drei Elemente, Feuer, Luft und Wasser, von der Sonne und den Sternen ausgehen, und die lebendige Bewegung und den Geist aller Creaturen in dieser Welt machen: also geht auch der heil. Geist vom Vater und Sohne aus, und macht die lebendige Bewegung in allen Kräften des Vaters. Und gleichwie die drei Elemente in der Tiefe wallen als ein selbstständiger Geist, wenn schon aus aller Sternen Kraft geflossen, und gleichwie alle Kräfte der Sonne und Sterne in den drei Elementen sind, als wären sie selber die Sonne und die Sterne: also gehet der heil. Geist aus vom Vater und vom Sohne, er wallet in dem ganzen Vater und ist aller Kräfte Leben und Geist in dem ganzen Vater.» — Von dem dreifachen Leben des Menschen VII, 22 (bei *Wullen* S. 25): «Gott ist dreifaltig in Personen, und wollte sich auch dreimal bewegen nach der Eigenschaft jeder Person, und nicht mehr in Ewigkeit. Zum ersten bewegte sich das Centrum der Natur des Vaters zur Schöpfung der Engel und fort zu dieser Welt. Zum andern bewegte sich die Natur des Sohnes, wo das Herz Gottes Mensch ward, und das wird in Ewigkeit nicht mehr geschehen; und ob es geschiehet, so geschiehet es doch durch denselben einigen Menschen, der Gott ist, durch Viele in Vielen. Zum dritten wird sich am Ende der Welt die Natur des heiligen Geistes bewegen, wo die Todten auferstehen werden. So wird der heil. Geist der Beweger sein, der die grossen Wunder, die in dieser Welt geschehen sind, alle in die ewige Wesenheit stellen wird, zu Gottes Ehre und zur Freude der Creaturen; und er wird der ewige Beweger der Creaturen sein, denn durch ihn grünt wieder das Paradies, welches wir hier verloren haben.» — Erste Schutzschr. wider Balth. Tilken 406 (b. *Wullen* S. 69): «Wer den einen lebendigen Gott ergreift, der hat die heil. Dreifaltigkeit ergriffen.»

Wie weit die Trinität schon im A. T. enthalten sei, darüber ward unter anderm mit Calixt und seinen Schülern gestritten; vgl. *Schmid* S. 347 ff. Cons. repet. fid. vera luth. Punct. 13 (bei *Henke* p. 11): Rejicimus eos, qui docent, in libris V. T. vestigia Trinitatis potius, quam aperta animumque convincentia dicta reperiri, seu insinuari potius, quam clare proponi Trinitatis mysterium. Beweisstellen: Gen. 26. Ps. 33, 6. u. a.

§. 264.

Schöpfung und Erhaltung. Vorsehung und Weltregierung.

Sämmtliche christliche Religionsparteien und ihre Theologen kamen in der theistischen Auffassung des göttlichen Wesens, und somit auch in der Annahme eines eigentlichen Schöpferactes von Seiten Gottes, d. h. in der Annahme einer *Schöpfung aus Nichts,* überein[1], während der Mysti-

cismus auch jetzt (und zwar gewaltiger, als früher) den Pantheismus beförderte[2]. — Die speculativen Systeme der Zeit leisteten entweder dem Gott und Welt vermengenden Pantheismus, oder dem Gott hinter die Welt zurückstellenden Deismus Vorschub[3]. Auch schienen bereits die Resultate der beginnenden Naturforschung mit dem buchstäblichen Halten an der mosaischen Urkunde nicht mehr sich vertragen zu wollen[4]. Die schon von den Vorfahren begründete Lehre von der Erhaltung[5], Vorsehung und Weltregierung[6] erhielt in dem theologischen System ihre weitere dogmatische Ausführung, und die *Theodicee* ward durch *Leibnitz* zur philosophischen Wissenschaft erhoben[7].

[1] Bei seinem reichen Gemüth und frischen Natursinn betrachtete *Luther* die Schöpfung mehr mit den Augen eines frommgestimmten Dichters, als eines grübelnden Scholastikers; wovon die vielen gemüthlichen und witzigen Stellen in den Tischreden u. s. w. zeugen. Fragen, wie die, was Gott gethan *vor* der Schöpfung? wies er mit Ironie zurück *). — Weniger Natursinn als Luther hatte *Calvin* (s. *Henry* I, S. 484. 485), daher auch nicht jene dichterische Weltanschauung. Vgl. indessen Inst. I, c. 14 p. 53: Interea ne pigeat in hoc pulcherrimo theatro piam oblectationem capere ex manifestis et obviis Dei operibus. Est enim hoc ... etsi non præcipuum, naturæ tamen ordine primum fidei documentum, quaquaversum oculos circumferamus, omnia quæ occurrunt meminisse Dei esse opera, et simul quem in finem a Deo condita sint pia cogitatione reputare.... Verum quia nunc in didactico versamur genere, ab iis supersedere nos convenit, quæ longas declamationes requirunt. Ergo, ut compendio studeam, tunc sciant lectores se vera fide apprehendisse, quid sit Deum cœli et terræ esse creatorem, si illam primum universalem regulam sequantur, ut, quas in suis creaturis Deus exhibet conspicuas virtutes, non ingrata vel incogitantia vel oblivione transeant; deinde sic ad se applicare discant, quo penitus afficiantur in suis cordibus. — Auch die symbolischen Bücher berühren den Artikel von der Schöpfung mehr im Vorbeigehen, weil sie zu keinerlei Polemik veranlasst waren, und äussern sich da mehr asketisch, als streng dogmatisch. Vgl. z. B. gr. Katech. Luthers Art. 1. — Die spätern Dogmatiker hingegen entwickelten den Begriff der creatio ex nihilo schon weiter. Sie unterschieden das nihil privatum (materia inhabilis et rudis) von dem nihil negativum (dem Nichtsein überhaupt, negatio omnis entitatis), und behaupteten die Schöpfung aus Nichts in beider Hinsicht. Ob der Weltschöpfung eine Zeit vorangegangen? oder ob Gott die *Zeit* mit der *Welt* erschaffen? wurde gefragt, und von den Einen (mit Augustin) gelehrt, mundum esse *conditum* cum tempore. Dagegen setzen Andere (Reformirte) eine Zeit voraus, indem z. B. *Alsted* den Frühling, *Heidegger* den Herbst als den Zeitpunkt

*) Auf die Frage: Wo Gott gewesen, ehe er die Welt geschaffen? antwortete er. «Im Birkenwäldchen, um Ruthen zu schneiden für die unzeitigen Frager.» *Hase*. Gnosis II, S. 183. Vgl. die Einleitung zur Genesis.

angaben, da Gott die Welt schuf*). Beide Ansichten vermittelnd, lehrt *Calov* III, 909: Gott habe geschaffen non *in* tempore proprie, sed in primo instanti ac principio temporis; und *Hollaz* p. 359: *in* tempore non præexistente, sed coexistente. Vgl. die Stellen bei *de Wette* S. 61; *Hase*, Hutter. red. p. 152. — Ferner unterscheiden die Dogmatiker (*Gerhard*, *Quenstedt*, *Hollaz*, *Alsted*) zwischen einer creatio prima s. immediata (Schöpfung der Materie) und einer creatio secunda s. mediata (Schöpfung der Form). — Als eigentlichen Zweck der Schöpfung (finis ultimus) giebt *Calov* an (III, 900): ut bonitas, sapientia et potentia Dei a creaturis rationabilibus celebraretur, in creaturis universis agnosceretur; als untergeordneten (intermed.) die Glückseligkeit der Geschöpfe. Vgl. *Heidegger* VI, 18 (*de Wette* S. 61. 62)**). Ueber den socinianischen Schöpfungsbegriff vgl. *Fock* S. 478 ff.: «*Es kann kaum einem Zweifel unterworfen sein, dass der Socinianismus keine Schöpfung aus nichts, sondern vielmehr eine Schöpfung aus einer präexistenten Materie lehrte*». De vera rel. II, 4: Ideo Deus ex nihilo omnia fecisse dicitur, quia ea creavit ex materia informi, hoc est ejusmodi, quæ nec actu nec naturali aliqua potentia seu inclinatione id fuerit, quod postea ex ea fuit formatum, ita ut, nisi vis quædam infinita accessisset, nunquam quicquam ex ea fuisset exstiturum. (Als Beweisstellen gelten 2 Maccab. 7, 28, erklärt nach Sap. 11, 18 u. Hebr. 11, 3.)

[2] *Seb. Franck*, Paradoxa 332 b (b. *Erbkam* S. 356): «Gott ist allein ein Beweger und Wirker aller Dinge; alle Creaturen thun nichts wirklicher Weise zu ihrem Werke, sondern allein leidender. Die Creatur thut nichts, sondern wird gethan; wie Gott durch ein jedes thut, also thut es; die Creatur hält blos hin und leidet Gott .... denn der Vogel singt und fliegt eigentlich nicht, sondern wird gesungen und in den Lüften daher getragen; *Gott* ist es, *der in ihm singt, lebt, webt und fliegt*. Er ist aller Wesen Wesen, also dass alle Creaturen voll sind seiner, thun und sind nichts anders, denn sie Gott heisst und will.» *Jak. Böhm*, Myster. magn. 1, 2 (bei *Wullen* S. 4): «Gott ist das Eine gegen die Creatur, als ein *ewig Nichts;* er hat weder Grund, noch Anfang, noch Stätte, und besitzt nichts, als nur sich selbst. Er ist der Wille des Ungrundes, er ist in sich selbst nur Eines; er bedarf keines Raumes noch Ortes, er gebärt von Ewigkeit in Ewigkeit sich selbst in sich» u. s. w. — Theosoph. Sendschr. 47, 4 (*Wullen* S. 13): «In Gott sind alle Wesen nur ein Wesen als ein ewig Ein, das ewige einige Gute, welches ewige Eine ihm ohne Schiedlichkeit nicht offenbar wäre. Darum hat sich dasselbe aus sich selber ausgehaucht, so dass eine Vielheit und Schiedlichkeit sich im eignen Willen eingeführt hat und in Eigenschaften; die Eigenschaften aber in Begierden, und die Begierden in Wesen.» — Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen 16, 1 (*Wullen* S. 21): «Die Schöpfung ist nichts anderes, als eine Offenbarung

---

*) Gegen Anfang des vorigen Jahrhunderts entdeckte sogar der Rector *Hogel* in Gera, dass Gott am 26. Oct. gegen Abend zu schaffen angefangen habe. *Hase*, Gnos. a. a. O.

**) Aus den Differenzen über die Trias geht von selbst hervor, dass nur die trinitarischen Systeme die Weltschöpfung der ganzen Trinität zuschreiben konnten, während die unitarischen dies in Abrede stellten. Auch die Arminianer u. Mennoniten nennen vorzugsweise den *Vater* als den Schöpfer. Vgl. die Stellen bei *Neudecker* S. 347 ff.

des allwesenden, ungründlichen Gottes; alles, was er in seiner ewigen, unanfänglichen Gebärung ist, das ist auch die Schöpfung, aber nicht in der Allmacht und Kraft.» Cap. 11: «Das Wesen aller Wesen ist nur ein einiges Wesen, aber es scheidet sich in seiner Gebärung in Licht und Finsterniss, in Freud und Leid, in Böses und Gutes, in Liebe und Zorn, in Feuer und Licht, und aus diesen zwei ewigen Anfängen in den dritten Anfang, nämlich in die Schöpfung, zu seinem eigenen Liebsspiel, nach der ewigen Begierde Eigenschaft.» — Von dem dreifachen Leben des Menschen VI, 5 (*Wullen* S. 23): «Gott ist selbst das Wesen aller Wesen, und wir sind als Götter in ihm, durch welche er sich offenbart» (und so noch mehrere Stellen). — Derselbe mystische Pantheismus spricht sich (poetisch) bei *Scheffler* (Ang. Silesius) aus. Vgl. die Stellen in *Wackernagels* Leseb. II, Sp. 431 ff. Meine Vorl. über Ref. IV, S. 424. — Sehr verschieden von diesem Mysticismus ist der Pietismus; s. *Spener*, theol. Bedenken III, 302 (bei *Hennike* S. 24): «So bleibet zwischen Gott und Creatur *)... ein unendlicher Unterschied, dass beider Wesen nicht nicht *ein* Wesen sind und sind doch aufs allergenaueste mit einander vereinigt.»

[3] So musste z. B. die Monadenlehre Leibnitzens (prästabilirte Harmonie) schon dadurch der biblisch-kirchlichen Schöpfungslehre Eintrag thun, dass sie den Schöpfer durch die Annahme der Atome (Entelechien) in den Hintergrund schob, während umgekehrt der gotterfüllte, aber weltlose Spinozismus den Begriff der *Schöpfung* (im biblisch-theologischen Sinne) zerstörte.

[4] Ueber den präadamit. Streit s. oben §. 248, Note 1.

[5] Man fasste die Erhaltung als creatio continua, perennis. — *Melanchthon* (in loc. de creatione): Infirmitas humana, etiamsi cogitat Deum esse conditorem, tamen postea imaginatur, ut faber discedit a navi exstructa et relinquit eam nautis, ita Deum discedere a suo opere et relinqui creaturas tantum propriæ gubernationi.... Adversus has dubitationes confirmandæ sunt mentes cogitatione vera articuli de creatione, ac statuendum est, non solum conditas esse res a Deo, sed etiam perpetuo servari et sustentari a Deo rerum substantias. Adest Deus suæ creaturæ, sed non adest ut stoicus Deus, sed ut agens liberrimum, sustentans creaturam et sua immensa misericordia moderans, dans bona, adjuvans aut impediens causas secundas.. Ebenso *Zwingli* (Opp. III, p. 156): Et natura, quid aliud est, quam continens perpetuaque Dei operatio rerumque omnium dispositio?

[6] Man unterschied hinsichtlich des Gegenstandes providentia generalis, specialis et specialissima, hinsichtlich des Naturlaufes naturalis (ordinaria, mediata) und supernaturalis (miraculosa, immediata) **), hinsichtlich der moralischen Handlungen permittens, impediens, dirigens, limitans u. s. w. Die menschliche Freiheit suchte man mit der göttlichen Vorsehung in Harmonie zu bringen durch die Lehre vom concursus, d. h. nach *Quenst.* (I, p. 531) von dem actus providentiæ, quo Deus influxu generali in actiones et effectus causarum secundarum qua tales immediate et simul cum eis et juxta indigentiam et exigentiam uniuscujusque suaviter

---

*) Worunter freilich hier der gläubige Mensch und nicht die Welt verstanden wird.
**) Ueber den Wunderbegriff s. *Hase*, Hutter. p. 160. 161, und die folg. Periode.

influit. In der philosophischen Sprache hiess dieses System, welches von *Cartesius*, *Malebranche* und *Bayle* ausgebildet wurde, das System des *Occasionalimus*.

[7] Essai de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, Amst. 1710. II Thle. 12. u. ö. (*Optimismus.*)

§. 265.

Engel und Teufel.

Das wirkliche Dasein der Engel, wie des dämonischen Reiches, blieb Protestanten und Katholiken[1] geoffenbarte Schriftlehre, und an die Macht des Teufels glaubte man factisch, als an eine noch immer im Leben sich erweisende[2]. Die symbolische Kirchenlehre berührt indessen diese Lehrstücke nur gelegentlich[3], während die Schuldogmatik auch hier die scholastischen Bestimmungen aufnahm und fortführte[4]. *Christian Thomasius* und *Balthasar Bekker* griffen mit dem Hexenglauben auch den Teufelsglauben an, indem ersterer mit Vorsicht nur die noch fortdauernden (physischen) Einwirkungen des Teufels leugnete[5], letzterer hingegen, kühner und gewagter, dessen Existenz überhaupt höchst zweifelhaft machte[6].

[1] Blos dass die Katholiken zugleich eine Invocatio der Engel statuiren. Vgl. oben §. 257, Note 2. Der Socinianismus liess (nach ältern Vorgängen) die Engel vor der übrigen Schöpfung geschaffen werden, s. *Fock* S. 484.

[2] Ueber *Luthers* Diabologie, die bisweilen in manichäischen Dualismus streift, s. *Schenkel* II, S. 133 ff. Nennt er doch sogar einmal den Teufel einen «Gott» (wider die Türken, bei Walch XX, S. 2661). Seine Kämpfe mit ihm sind eben so bekannt, als sein keckes ihm Entgegentreten. Unter anderm schreibt er dem Teufel Ubiquität zu: «er kann in einer ganzen Stadt sein und wieder in einer Büchsen oder Nussschalen» (s. das gr. Bekenntn. vom Abendm. Walch XX, S. 1187). — Weniger machten sich *Zwingli* und *Calvin* mit dem Teufel zu schaffen, obwohl letzterer dem Satan einen grössern Spielraum einräumt, als der verstandesnüchterne Zwingli. S. *Henry*, Leben Calvins I, S. 488 ff. *Schenkel* II, S. 146. 156 ff. — Zu bemerken ist auch die verschiedene Observanz rücksichtlich des Exorcismus bei der Taufe *). — Die Hexenprocesse sind ein factischer Beweis von dem Glauben der Zeit an die Fortdauer der dämonischen Macht.

[3] Z. B. Helv. II, art. 7. Vgl. das Weitere bei *Neudecker* S. 365.

[4] Vgl. die Stellen aus *Hollaz* u. a. bei *Hase*, Hutt. red. p. 183 s. — Diese scholastischen Bestimmungen entfernten sich bereits wieder von dem

*) Auch *Bekker* (in der bezauberten Welt) bemerkt S. 114, dass die Meinungen der *Lutherischen* vom Teufel viel näher an das Papstthum grenzen, als die der Reformirten.

einfach biblischen Sinne der Reformatoren, denn: de tempore vel ordine, quo creati fuerint (Angeli), contentionem movere, nonne pervicaciæ magis quam diligentiæ est? fragt *Calvin*, Inst. I, c. 14. Und doch füllt der *reformirte* Heidegger mit seinem *Breviarium* de angelis einen locus von 20 Foliospalten aus! p. 279—300.

[5] In seinen «Erinnerungen wegen seiner künftigen Wintervorlesungen» 1702 (bei *Schröckh*, allg. Biogr. V, S. 349). Er leugnete, dass der Teufel Hörner, Klauen und Krallen habe, oder sonst so aussehe, wie man ihn abmale. Auch sei die Lehre vom Teufel überhaupt nicht ein Eckstein des Christenthums, so dass, wenn man denselben hinwegnehme, das ganze Gebäude umstürze.

[6] Indem *Bekker* in seiner bezauberten Welt den Hexenglauben u. s. w. der Gegenwart bestritt, wurde er auch auf die Untersuchung geführt, in welcher Art die biblischen Erzählungen von Engelerscheinungen sowohl, als von Einwirkungen des Teufels auf die Menschen zu fassen seien; wobei er zwar nicht selten einer willkürlich ausdeutenden Exegese folgt, aber auch wieder richtig an andern Orten die falschen Consequenzen aufdeckt, welche sowohl die grübelnde Scholastik, als der gemeine Aberglaube aus missverstandenen Stellen gezogen hat. Nachdrücklich weist er darauf hin, wie eigentlich die Schrift keine *Lehre* über Engel und Teufel aufstelle, sondern sie nur gelegentlich einführe, ohne uns näher über sie ins Klare zu setzen, so wenig als über die Crethi und Plethi, und Urim und Thummim. S. Buch II, C. 8, §. 3. «Gott wollte uns ja nicht über die *Engel*, sondern über *uns selbst* belehren» (§. 8). Ebenso verhält es sich mit den Dämonen: «Weder der Seligmacher noch die Apostel sagen uns, *wie* der Fall der Teufel zugegangen, sondern zum höchsten nur, *dass* sie gefallen seien .... damit sollen wir zufrieden sein» (C. 9, §. 1). «Ueberhaupt ist die Redensart der Schrift nicht verordnet, uns *natürliche Dinge* [Metaphysik] zu lehren, so wie sie in sich selber seien, sondern dieselbigen zu Gottes Ehre und des Menschen Seligkeit zu betrachten» (C. 10, §. 15). — Als Resultat stellt sich dem Verfasser in Betreff der *Engel* heraus, dass es Engel gebe, und dass Gott sie in seinem Dienst gebrauche; nicht aber, dass sie selbst unmittelbar auf Geist und Leib des Menschen wirken (C. 15, §. 9). Die Schutzengel werden geleugnet (C. 16). — Rücksichtlich des *Teufels* ist gar Vieles nicht buchstäblich, sondern «als verblümte Rede» zu verstehen, wohin der Verfasser auch die Versuchungsgeschichte (Matth. 4) zählt, und die er blos von einer «Wechselung gefährlicher Gedanken» versteht (C. 21, §. 17). Auch andern Stellen wird die Beweiskraft abgesprochen. Cap. 26 wird der Unterschied von Teufel und Dämonen erörtert, und Cap. 27 werden die dämonischen Besitzungen als Krankheiten gefasst, «welche das Gehirn verwirrten», und wobei eben die Krankheit selbst mit dem Dämon verwechselt wurde; wobei dann (C. 28) angenommen wird, dass Jesus sich «nach des Volkes Gelegenheit gerichtet» (accommodirt) habe. — Was die Schrift sonst noch vom Teufel berichtet, ist «*bequem von bösen Menschen zu verstehen*» (C. 31). Aus allem geht ihm wenigstens so viel hervor, «dass es mit dem Teufel nicht so gross zu bedeuten hat, als man wohl meinet» (C. 32, §. 1). «*Lasset den Menschen blos in seinem Gewissen gehen, da wird er den wahren Anfang, den Brunnen und die Quelle seiner Qual und Plagen*

sehen» (C. 36, §. 18). Statt der Teufelsfurcht empfiehlt der Verf. Furcht vor dem grossen Gott, und durch die Verringerung des Teufels glaubt er nur «um so mehr die Weisheit und Kraft des Heilandes zu verherrlichen» (§. 22).

ZWEITER ABSCHNITT.

Christologie und Soteriologie.

(Mit Inbegriff der Taufe und der Eschatologie.)

§. 266.

Die Person Christi.

Ch. H. Weisse, die Christologie Luthers, Lpz. 1852. * *Schneckenburger*, die orthodoxe Lehre vom doppelten Stande Christi, nach lutherischer und reformirter Fassung, Pforzheim 1848 (vgl. Zellers Jahrbb. 1844).

Eben so fest als die Lehre von der Trinität, blieb auch die Lehre von den beiden Naturen in Christo als gemeinsame Fundamentallehre unangetastet stehen bei dem Kampfe zwischen Protestantismus und Katholicismus[1]. Hingegen erhob sich vom Sacramentsstreite aus eine tiefer greifende Differenz zwischen Lutheranern und Reformirten in Absicht auf das Verhältniss der Naturen in Christo (communicatio idiomatum und unio personalis), wobei die alten Erinnerungen an den Kampf zwischen Nestorianismus und Eutychianismus wieder lebendig wurden[2]. Ausserhalb beider protestantischen Confessionen stand *Caspar Schwenkfeld* mit seiner als eutychianisch verdammten Lehre von einem «glorificirten und vergotteten Fleisch Christi»[3]. *Melchior Hofmann, Menno Simonis,* und mit ihnen noch andere Wiedertäufer nahmen, ähnlich dem Valentinus (s. §. 65), eine blosse Scheingeburt des Herrn an[4]. *Michael Servet* sah in Christo einfach den von Gott durchdrungenen Menschen, und verwarf jede weitere Unterscheidung von zwei Naturen als etwas Unbiblisches und Scholastisches[5]. *Faustus Socin* kehrte vollends zur ebionitisch-nazarenischen Ansicht zurück, da nach ihm Jesus von Nazareth zwar übernatürlich gezeugt, gleichwohl aber von Natur ein blosser Mensch ist, zu dem sich Gott durch ausserordentliche Offenbarungen in ein näheres Verhältniss setzte, und den

er erst nach seinem Tode in den Himmel erhöht und ihm die Leitung der von ihm gestifteten Gemeinde anvertraut hat[6]. Die Quäker, und mit ihnen die Mystiker überhaupt, legen höheres Gewicht auf den Christus *in* uns, als auf den historischen, obwohl sie weit davon entfernt sind, den letztern zu leugnen, über dessen Menschheit und Menschwerdung vielmehr einige unter ihnen allerlei gnosticisirende Theorien aufstellten[7].

[1] Wie innig *Luther* an der Lehre von der Gottheit Christi und seiner Menschwerdung hing, ist bekannt genug. «Den aller Weltkreis nicht beschloss, der liegt (ihm) in Mariens Schooss» u. s. w. Vgl. die Auslegung des Evang. am heil. Christfest (Walch T. XI, S. 171. 176; bei *Dorner* 1. Ausg. S. 192. 193). Geht er doch so weit, dass er behauptet, Maria habe *Gott gesäugt, Gott gewiegt, Gott Brei und Suppen gemacht*, s. *Schenkel* I, S. 316 (aus Walch XX, S. 1191, wo sich indessen die Stelle nicht wörtlich findet). Besonnener drückt sich *Zwingli* aus, wenn er sagt, dass Christus «von der reinen Magd Maria on alle sünd geboren, zudem er warer mensch glich als warer gott ist.» Auch er findet nur in Christo das Heil, Anfang und Ende aller Seligkeit; s. Uslegung des 5. Art. (Werke I, S. 187). *Calvins* Lehre von Christo s. Inst. lib. II, c. 12 ss., besonders c. 14 (gegen Servet). Die symb. Schriften schlossen sich auch hierin an die ökumenischen Symbole an: Confess. Aug. p. 10. Apol. p. 50. Art. Smalc. p. 303. Cat. maj. p. 493 s. Form. Conc. art. 8. — Confess. Bas. I, art. 4. Helv. II, 11. Gall. 14. Angl. 2. Belg. 19. Confess. Remonstr. 8, 3. u. s. w. Damit stimmen auch der Catech. rom. I, 3. 8. IV, 5 ss. und die griechischen Symbole.

[2] Ueber den (nicht blos zufälligen) Zusammenhang dieser Differenz mit dem Sacramentsstreite s. *Dorner* 1. Ausg. S. 166. *Schenkel* I, S. 223 ff. *Schweizer* II, S. 291 ff. *Ebrard* II, S. 635 ff. *Schneckenburger* a. a. O. S. 31. Der Unterschied ist der zunächst, dass, während die Reformirten streng bei der Lehre von zwei Naturen in *einer* Person blieben und deshalb auch Christum seiner (leiblichen) Menschheit nach auf den Himmel beschränkten, die Lutheraner ein reales Uebergehen der einen Natur in die andere (auf der Grundlage der damascenischen περιχώρησις) und die darauf gegründete Ubiquität des Leibes Christi annahmen. «Wo du mir Gott hinsetzest (sagt *Luther*), da musst du mir die Menschheit mit hinsetzen: sie lassen sich nicht sondern und von einander trennen; es ist *eine* Person worden und scheidet die Menschheit nicht so von sich, wie Meister Hans seinen Rock auszeucht und von sich legt, wenn er schlafen gehet... Die Menschheit ist näher vereinigt mit Gott, denn unsere Haut mit unserem Fleische, ja näher denn Leib und Seel.» *Zwingli* half sich, um biblische Stellen, welche dieser Vorstellung günstig schienen, zu beseitigen, mit der *Alloosis* *), und erklärt sich darüber so (Exegesis euch. negot.

*) *Luther* nennt (gr. Bekenntn., bei Walch XX, S. 1180. 1181) die Alloosis des Teufels Larven, und die alte Wettermacherin, Frau Vernunft, ihre Grossmutter; und dann S. 1182: «Wir verdammen und verfluchen die Alloosin an diesem Ort bis in die Hölle hinein, als des Teufels eigen Eingeben.» Statt Alloosis will Luther lieber

Opp. III, p. 525): Est allœosis, quantum huc attinet, desultus vel transitus ille, aut si mavis permutatio, qua de altera in Christo natura loquentes alterius vocibus utimur. Ut cum Christus ait: Caro mea vere est cibus, caro proprie est humanæ in illo naturæ, attamen per commutationem h. l. pro divina ponitur natura. Qua ratione enim filius Dei est, ea ratione est animæ cibus.... Rursus cum perhibet filium familiâs a colonis trucidandum, cum filius familiâs divinitatis ejus nomen sit, pro humana tamen natura accipit; sec. enim istam mori potuit, sec. divinam minime. Cum, inquam, de altera natura prædicatur, quod alterius, id tandem est allœosis aut idiomatum communicatio aut commutatio. Vgl. wahrhafte Bekennt. der Diener der Kirche von Zürich, 1545 (bei *Winer* S. 68): «Christi wahrer menschlicher Leib ist (nach der Himmelfahrt) mit seiner vernünftigen menschlichen Seele nicht vergottet, d. i. in Gott verwandelt, sondern allein verklärt worden. Durch die Verklärung wird aber das Wesen des menschlichen Leibes nicht vertilgt, sondern demselben nur die Schwachheit abgenommen und der Leib herrlich, glänzend und unsterblich gemacht» *). — Confess. helv. II, 11: Non docemus, veritatem corporis Christi a clarificatione desiisse, aut deificatam adeoque sic deificatam esse, ut suas proprietates quoad corpus et animam deposuerit ac prorsus in naturam divinam abierit unaque duntaxat substantia esse cœperit. Vgl. Confess. Gall. 15. Angl. 89 ss. Belg. 19. u. a. Stellen bei *Winer* S. 69. Heidelb. Kat. Fr. 47: «Ist dann Christus nicht bei uns bis ans Ende der Welt, wie er uns verheissen hat? Antw. Christus ist wahrer Mensch und wahrer Gott. Nach seiner menschlichen Natur ist er jetzunder nicht auf Erden, aber nach seiner Gottheit, Majestät, Gnad und Geist weicht er nimmer von uns.» Fr. 48: «Werden aber mit der Weis die zwo Naturen in Christo nicht von einander getrennet, so die Menschheit nicht überall ist, da die Gottheit ist? Antw. Mit nichten: dann weil die Gottheit unbegreiflich und allenthalben gegenwärtig ist, so muss folgen, dass sie wohl ausserhalb ihrer angenommenen Menschheit und dennoch nichtsdestoweniger auch in derselben ist und persönlich mit ihr vereinigt bleibt.»

Der lutherische Gegensatz gegen die reformirte Lehre findet sich in der Formula Concordiæ ausgesprochen. *Hase*'sche Ausg. p. 767: Postquam Christus non communi ratione, ut alius quispiam Sanctus, in cœlos ascendit, sed ut Apostolus (Eph. 4, 10) testatur, super omnes cœlos ascendit et revera omnia implet et ubique non tantum ut Deus, verum etiam ut homo, præsens dominatur et regnat a mari ad mare et usque ad terminos terræ, quemadmodum olim prophetæ de ipso sunt vaticinati et apostoli (Marc. 16, 20) testantur, quod Christus ipsis ubique cooperatus sit et sermonem ipsorum sequentibus signis confirmavaverit. — Die Rechte Gottes ist allenthalben: Non est certus aliquis et circumscriptus in cœlo

---

das Wort Synekdoche gebrauchen. Aber weder Allöosis noch Synekdoche sollen ihm die Allenthalbenheit des Leibes Christi umstossen, S. 1185.

*) Aber eben gegen diese Vorstellung von einer räumlichen Abgeschlossenheit des Leibes Christi im Himmel bemerkt *Luther* (Walch XX, S. 1000), es sei dies eine kindische Vorstellung, «wie man den Kindern pflegt fürzubilden einen Gaukelhimmel, darin ein gülden Stuhl stehe und Christus neben dem Vater sitze in einer Chorkappen und gulden Krone, gleichwie es die Maler malen,» wogegen aber *Zwingli* ernstlich protestirte.

locus, sed nihil aliud est, nisi omnipotens Dei virtus, quæ cœlum et terram implet. — Die unio personalis besteht (nach p. 768) nicht blos in der Gemeinschaft der Benennungen, sondern sie ist eine wesentliche. Auch die Form. Conc. verwahrt sich gegen einen die Naturen vermengenden Monophysitismus (p. 778 u. a. a. O.). Man darf sich aber die unio hypostatica nicht nur äusserlich mechanisch denken, quasi duæ illæ naturæ eo modo unitæ sint, quo duo asseres conglutinantur, ut realiter seu re ipsa et vere nullam prorsus communicationem inter se habeant (p. 764); aber auch die Mittheilung (effusio) der göttlichen Natur an die menschliche nicht so, quasi cum vinum, aqua aut oleum de uno vase in aliud transfunditur (p. 780) *). — Die Katholiken haben die Lehre von der unio hypostatica nicht angenommen, vielmehr sich ihr entgegengesetzt. So *Forer, Gregor de Valentia* und *Petav.* Vgl. *Cotta*, diss. de Christo redemtore, in *Gerh.* loc. theolog. T. IV, p. 57.

[3] Die Christologie bildet den Mittelpunkt des Schwenkfeldischen Systems. Von seinen Schriften sind besonders zu vergleichen: Quæstiones vom Erkantnus Jesu Christi und seiner Glorien, 1561 — von der Speyse des ewigen Lebens, 1547 — vom Worte Gottes, dass kein ander Wort Gottes sei, eigentlich zu reden, denn der Sohn Gottes, Jesus Christus. — Er verwahrt sich zwar gegen den Vorwurf, dass er die Menschheit Christi aufhebe, meint aber, man müsse auch Christi menschliche Natur in ihrem verklärten Zustande *göttlich* nennen. Darum ist ihm auch «das Fleisch Christi nicht creatürlich: denn es ist aus Gott, und zwar nicht nur so, wie Gott der Schöpfer alles Leiblichen ist, sondern in höherer Weise; denn andere Menschen schafft Gott ausserhalb seiner, aber nicht so bei Christo.» Christus ist sonach (auch nach seiner Menschheit) der *natürliche* Sohn Gottes; denn «Gott hat dem Menschen Christo nicht allein sein Wort zugefügt, und das Fleisch damit vereinigt, sondern hat ihm auch seine Natur, Wesen und Selbstständigkeit, göttliche Schätze und Reichthümer bald von Anfang an herrlich mitgetheilt» (vom Fleisch Christi S. 140—146; *Dorner* S. 207. 208). «Alles, wodurch Christus Davids Sohn ist, ist verschlungen und abgelegt; es ist an ihm alles göttlich und neu worden« (ebend. S. 176; *Dorner* S. 210). Gleichwohl verwahrt er sich gegen die Annahme eines doppelten Leibes Christi. Er will nur *ein* Fleisch Christi, das von ihm angenommene sterbliche Fleich der Maria; «*aber dies sterbliche Fleisch ist ihm nicht das Wesen, sondern nur die zeitliche Gestalt des Fleisches Christi im Stande seiner Erniedrigung; jedoch vermag er dies nicht zur klaren Darstellung zu bringen. Am ehesten werden wir seinen Sinn treffen, wenn wir annehmen, es sei nach ihm das Fleisch Christi, obwohl einerseits aus der göttlichen Natur, andrerseits aus dem Fleische der Maria, doch dadurch nur eines, dass dasselbe sich nach zwei Seiten, nämlich als göttliches und als menschliches, betrachten lässt.*» *Dorner* a. a. O. «*In seiner ringenden Darstellung darf nicht verkannt werden das wirklich speculative Element, was sich in dem Versuche zeigt, wie Geschiedenheit des Göttlichen und Menschlichen zu überwinden*»,

---

*) Die allseitige dogmatische Verzweigung dieser Differenz in die übrigen Differenzen der beiden protestantischen Lehrsysteme, sowie ihren Zusammenhang mit der praktischen, politisch-socialen Lebensansicht hat *Schneckenburger* mit einem fast nur zu weit gehenden Scharfsinn nachgewiesen a. a. O.

ebend. S. 213. Gegen eine Gleichstellung seiner Lehre mit der eines Valentin, Marcion u. s. w. oder auch der des Wiedertäufers *Melchior Hofmann* verwahrte sich Schwenkfeld förmlich (s. *Erbkam* S. 445). Ueber sein (polemisches) Verhältniss zu *Seb. Franck*, der da lehrte, dass der Same Gottes in *aller* Auserwählten Herzen sei von Jugend, und dadurch den specifischen Unterschied zwischen Christo und den übrigen Menschen aufhob, ebend. S. 447. Schwenkfeld will weder Doketismus, noch Ebionitismus: «Sie haben beide ihre Irrungen aus unsrer Wahrheit, wie die Spinne das Gift aus einer edlen Blume gesogen» (Epist. I, S. 292; bei *Erbkam* S. 448); es liegt ihm vor allen Dingen daran, die ungetheilte Einheit der Person Christi festzuhalten, die ihm bei der orthodoxen Lehre von zwei Naturen nicht hinlänglich gewahrt schien. Vgl. *G. L. Hahn*, Schwenkfeldii sententia de Christi persona et opere exposita, Vratislav. 1847, und *Erbkam* S. 443 ff.

[4] Darauf deutet Form. Concord. p. 828: Christum carnem et sanguinem suum non e Maria virgine assumsisse, sed de coelo attulisse. Confess. Belg. art. 18. *Melchior Hofmann* († 1532) urgirte das ἐγένετο im johanneischen Prolog; der Logos nahm nicht blos menschliche Natur an, er *ward* Fleisch; daher die Blasphemie: Maledicta sit caro Mariæ! b. *Trechsel* S. 34. 35. Ueber *Menno Simonis* s. *Schyn*, plen. deduct. p. 164.

[5] Vgl. oben §. 263 die Trinitätslehre; dazu Christianismi restitutio, 1553. *Schlüsselburg*, Catal. hæres. lib. XI. «*Michael Servede, können wir sagen, hat die Idee Schwenkfelds harmonischer durchgeführt; aber nicht ohne sie wesentlich zu alteriren.... Von einer pantheistischen Grundlage ausgehend konnte er sagen, Christi Fleisch sei Gott consubstantiell; aber dasselbe konnte er von Allem sagen*», *Dorner* S. 215. Gleichwohl sagt er's nicht von allem. «*Christus allein ist ihm der Sohn Gottes, und kein anderer darf so heissen*» .... (ebend.). Heisst ihm doch Christus (im Gegensatz gegen alle andern) naturalis filius, ex vera Dei substantia genitus (de Trin. I, p. 13). Bei unbefangener Betrachtung seiner Lehre wird man in dieser Theorie doch wohl etwas mehr als «*einen göttlichen oder religiösen Schimmer*» (*Dorner* S. 216) über die Person Christi ausgegossen finden, wenn man auch zugeben wird, dass dieser pantheistische Unitarianismus leicht in den deistischen überschlagen konnte (ebend. 217).

[6] Cat. Rac. p. 45: Quænam sunt, quæ ad Christi personam referuntur? Id solum, quod natura sit homo verus, olim quidem, cum in terris viveret, mortalis, nunc vero immortalis. Pag. 46 (nach der letzten Revision) wird zwar geleugnet, dass Jesus «purus et vulgaris homo» gewesen sei; gleichwohl ist er *von Natur* blos *Mensch*, nichtsdestoweniger aber von Anfang seiner Geburt an der *eingeborne* Sohn Gottes. Die Stelle Luc. 1, 35 wird hier namentlich urgirt. Sehr deutlich *Ostorodt*, Unterr. VI, 48: «So halten wir denn dafür, dass die essentia oder das Wesen des Sohnes Gottes nichts anders, denn eines Menschen essentia gewesen sei, d. i. ein wahrhaftiger Mensch, und wissen von keiner andern essentia oder Natur in ihm. Nur das bekennen wir daneben, dass er einen andern Anfang denn alle andern Menschen, d. i. dass er nicht von einem Manne, sondern von Gott selber seinen Anfang und Herkommen empfangen und bekommen hat, sintemal ihn die Jungfrau Maria vom heil. Geist, d. i. durch die Kraft Gottes, empfangen hat, um welcher Ursache willen er auch hat Gottes Sohn sollen geheissen werden. Und

ist derhalben Gottes Sohn, ja eingeborner Sohn vom Anfang seines Herkommens, nachdemmal Gott nie solch einen andern Sohn gehabt, der nach seiner eignen Kraft allein im Mutterleib empfangen und geboren wäre; ja auch Gottes natürlicher Sohn kann er um derselben Ursache willen genennet werden, sintemal er nicht adoptiret, noch jemandes anders Sohn zuvor, sondern allewege Gottes Sohn gewesen ist.» — Ausser der übernatürlichen Geburt statuiren die Socinianer auch noch besondere wunderbare Entzückungen in den Himmel. Cat. Rac. p. 146: Qua ratione ipse Jesus ad ipsius divinæ voluntatis notitiam pervenit? Ea ratione, quod in cœlum ascenderit ibique patrem suum et eam, quam nobis annunciavit, vitam et beatitatem viderit, et ea omnia, quæ docere deberet, ab eodem patre audierit: a quo deinde e cœlo in terram dimissus Spir. sancti immensa copia perfusus fuit, cujus afflatu cuncta, quæ a patre didicit, prolocutus est. — Auch hier wieder der äusserliche Supranaturalismus, der sich weniger vor dem *Wunder* scheut, als vor dem *Mysterium;* weniger vor Offenbarungen, die Jesus *erhielt* und *wiedergab*, als vor der *einen* Offenbarung Gottes im Fleische; weniger vor einem quasi Gott gewordenen Menschen, als vor einem menschgewordenen Gotte! «*Als der eigentliche Kern zieht sich durch alle Wendungen der socinianischen Polemik (gegen die Orthodoxie) der Satz von der absoluten Verschiedenheit des Unendlichen und Endlichen, Gottes und des Menschen.*» *Fock* S. 529; vgl. den ganzen Abschnitt S. 510 ff. Nichtsdestoweniger gebührt Christo nach seiner Himmelfahrt göttliche Verehrung: Gott hat die Macht über alle Dinge ihm übertragen, und an diesem Begriff der übertragenen Gottheit hält der Socinianismus fest. Cat. Rac. 2, 120: Christus vero, etsi *Deus verus* sit, non est tamen ille ex se unus Deus, qui per se et perfectissima ratione Deus est, quum is Deus tantum sit Pater. — Die Anrufung Christi ist gestattet, aber nicht eigentlich geboten: ein Adiaphoron. Vgl. *Fock* S. 536 ff. 543 ff.

[7] Schon *Luther* hatte mit der kirchlich-orthodoxen Auffassung der Christologie (wie er sie aus der Hand der katholischen Kirche erhalten auch die mystische verbunden, wie er sie der Deutschen Theologie verdankte. Vgl. *Dorner* S. 193. — Ueber die Quäker s. *Barclay*, apol. thes. 13, 2 p. 288 (bei *Winer* S. 71). — Nach *Weigel* ist Christus der göttliche Geist im Menschen, das *Wort*, die göttliche Idee. Eine Incarnation dieses Wortes fand schon *vor* Christus statt bei Adam, Abraham u. s. w. Auch er nimmt (wie die Quäker) zwei Leiber Christi an. «Sein Fleisch und Blut ist nicht aus der irdischen Jungfrauen oder Adam, sondern aus der *ewigen* Jungfrauen durch den heiligen Geist, und dieses, damit wir durch dies himmlische Fleisch geschaffen würden zu neuen Creaturen, dass auch *wir* hinfort nicht mehr aus Adam von der Erde wären, sondern aus Christo vom Himmel, und in solchem Fleische den Himmel besässen»,.. Aber dieser göttliche Leib war unsichtbar, unsterblich. Damit er bei uns auf Erden wohnen und uns nütze sein könnte, nahm er noch dazu einen sichtbaren Leib der Jungfrau Maria an; «denn wer wollte bei der Sonne wohnen, so sie bei uns auf Erden wäre?» Aehnliches bei *Jak. Böhm* und *Poiret*. Ueber erstern s. *Baur*, Gnosis S. 596 —604, und die Stellen bei *Wullen*; über letztern die ausführliche Darstellung bei *Dorner* S. 231 ff. Note — nach Poirets économie divine ou système universel etc. V Tom. Amst. 1687. Nach c. XI dieser Schrift

nahm der (ideale) Sohn Gottes schon bald *nach* der Schöpfung des Menschen, noch *vor* dem Fall desselben, Menschheit an, und zwar fand diese Menschheit so statt, dass der Sohn Gottes aus Adam seinen Leib und eine göttliche Seele nahm. Ebenso schreibt Poiret Christo schon vor der Incarnation in Maria nicht blos mehrfache Erscheinungen, sondern auch menschliche «émotions und Leiden» zu, und eine nie zu-ermüdende Intercession für die Menschen, seine Brüder (hohepriesterliches Amt). In Maria aber nahm er *sterbliches* Fleisch an. Le corps de Jésus-Christ se revêtant de la chair et du sang de la bienheureuse Vierge, sera aussi peu un composé de deux corps différents, qu'un habit blanc et lumineux plongé dans un vase de couleur chargée et obscure, où il se charge de la matière, qui produit cette opacité, ne devient pour celà un habit double ou deux habits au lieu d'un. (Vgl. *Schwenkfeld*, Note 3.)

§. 267.

Weitere dogmatische Ausbildung und innere Streitigkeiten.

Schneckenburger a. a. O.

Der locus de persona Christi erhielt dann auch in den dogmatischen Systemen der Lutheraner und der Reformirten[1] seine weitere Ausbildung, und zwar so, dass lutherischer Seits drei verschiedene genera der communicatio idiomatum aufgestellt[2] und mit den beiden Ständen der Erhöhung und der Erniedrigung Christi (status exaltationis et inanitionis) in Verbindung gebracht wurden[3]. Dazu kam noch die Aufstellung von drei Aemtern, dem prophetischen, hohepriesterlichen und königlichen Amte Christi[4]. Auf diese Bestimmungen hatten vorübergehende Streitigkeiten innerhalb der lutherischen Kirche mitgewirkt, wie die der Giessener und der Tübinger Theologen zu Anfang des siebzehnten Jahrhunderts über die κένωσις und κρύψις der göttlichen Eigenschaften[5], und die um ein Jahrhundert frühere des *Aepinus* über den descensus Christi ad inferos[6].

[1] Der Unterschied zwischen Lutheranern und Reformirten ist der, dass *a*) lutherischer Seits unterschieden wird zwischen Menschwerdung und Erniedrigung, während bei den Reformirten beides in *einen* Begriff zusammenfällt; demnach erscheint *b*) die Empfängniss und Geburt des Gottmenschen nach den Lutheranern als eine Willensthat des letztern, der irgendwie schon als Gottmensch präexistirend gedacht wird, während nach den Reformirten nur der λόγος ἄσαρκος präexistirt und als solcher Menschheit annimmt, wodurch eben der Gottmensch entsteht; *c*) vermöge der unio personalis ist nach lutherischer Lehre der Gottmensch aufgenommen in das Collegium trinitatis und hat Theil an allen göttlichen Eigenschaften, während nach den Reformirten der Logos auch ausserhalb der gottmenschlichen Persönlichkeit als trinitarische Person fortwirkt. Da-

durch entstand der Schein, als ob die Reformirten eine blosse gratiosa inhabitatio des Logos in Christo lehrten, während die Lutheraner dem Vorwurf des Doketischen nicht entgingen. Vgl. *Schneckenburger* a. a. O. und die folgenden Noten.

[2] 1) *Genus idiomaticum*, nach welchem die *beiden Naturen* ihre Bestimmungen an die *Person* mittheilen, so dass diese beiderlei an sich hat. 2) *Genus apotelesmaticum*, indem die Person sich an die Naturen mittheilt, so dass Thätigkeiten, die zur ganzen Person gehören (wie die erlösende), nur an *eine* Natur übertragen und durch sie ausgeführt werden. 3) *Genus auchematicum* (majestaticum), gegenseitige Mittheilung der Naturen, vermittelst der Mittheilung ihrer Eigenschaften. Da ja die göttliche Natur von der menschlichen nichts empfangen, noch etwas verlieren kann, so kann hier nur von Mittheilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur die Rede sein, daher der Name (von αὔχημα). — Das genus idiomaticum selbst wurde wieder in drei species zerlegt: a) ἀντίδοσις (alternatio); b) κοινωνία τῶν θείων; c) ἰδιοποίησις. (Doch über das Unlogische und Verfehlte dieser Eintheilung s. *Hase*, Hutter. red. p. 241.)

[3] Hervorgerufen durch die unter Note 5 erörterte Streitigkeit, und von den sächsichen Theologen näher bestimmt: Status exinanitionis (humiliationis) est ea Christi conditio, in qua sec. humanam naturam, in unione personali consideratam, a majestatis divinæ perpetuo usu abstinuit atque obedientiam usque ad mortem præstitit. Status exaltationis, quo Christus sec. humanam naturam, depositis infirmitatibus carnis, plenarium divinæ majestatis usum obtinuit. — Die reformirten Theologen bezogen die beiden Status einfach auf die beiden Naturen. Zum Stand der Erniedrigung gehört nach den Lutheranern die Geburt Christi, die Beschneidung, die Unterwürfigkeit unter die Eltern, der Umgang mit den Menschen, die seiner nicht würdig waren, das Leiden, der Tod und das Begräbniss; zum Stande der Erhöhung der descensus ad inferos (Art. 9 der Concordienformel gegen Aepin und die Reformirten, s. Note 6), die Auferstehung vom Tode, die Himmelfahrt und das Sitzen zur Rechten Gottes. — Die Reformirten hingegen, welche die factische Höllenfahrt Christi leugnen, und dieselbe entweder von dem Seelenleiden und der Höllenangst verstehen oder sie nur für eine Bezeichnung des wirklich eingetretenen Todes halten, zählen den sogenannten descensus ad inferos zum status exinanitionis. Vgl. *Schneckenburger* a. a. O. die 2. Abth.

[4] Das munus proph. bezieht sich auf das Lehramt, die offenbarende Thätigkeit; das munus sacerdotale auf den Versöhnungstod (s. den folg. §.) und auf die priesterliche Fürbitte (satisfactio et intercessio); und das königliche auf die Gründung und Regierung der Kirche zunächst, doch erstreckt es sich auch mit auf die Weltregierung: daher der Unterschied zwischen einem Macht- und einem Gnadenreiche (und dem Himmelreiche). *Gerh.:* Regnum potentiæ est generale dominium super omnia, videlicet gubernatio cœli et terræ, subjectio omnium creaturarum, dominium in medio inimicorum, quos reprimit, coercet et punit. Regnum gratiæ est specialis operatio gratiæ in ecclesia, videlicet missio, illuminatio ac conservatio apostolorum, doctorum et pastorum, collectio ecclesiæ per prædicationem evangelii et dispensationem sacramentorum, regeneratio etc. Regnum gloriæ conspicietur in resuscitatione mortuorum et universali judicio ejusque executione. Vgl. *Theod. Thummius*, de triplici Christi officio,

Tub. 1627. 4. Ueber die verschiedene Fassung bei den Reformirten s. *Schneckenburger* 3. Abth. Namentlich beschränkten die Reformirten das königliche Amt auf das regnum gratiæ. (Gebete an Christum.)

[5] Die Tübinger (*Luc. Osiander, Theod. Thummius, Melch. Nicolai*) nahmen an, dass Christus auch während seiner Erniedrigung die göttliche Allmacht, Allgegenwart u. s. w. besessen und diese nur verborgen habe; die Giessener (*Menzer* und *Feuerborn*) behaupteten, er habe sich ihrer freiwillig entäussert. Das Weitere bei *Dorner* S. 179 ff. *Schröckh* IV, S. 670 ff. Vgl. *Thummii* ταπεινωσιγραφία sacra, Tub. 1623. 4., u. *Nicolai*, consideratio theolog. IV quæstionum controversarum de profundissima κενώσει Christi, ibid. 1622. 4.

[6] *Aepinus* (Joh. Höck, † 1553) rechnete bei Anlass einer von ihm herausgegebenen Erklärung des 16. Psalms (Francof. 1644) die Höllenfahrt zu dem Stande der Erniedrigung Christi, indem Christus an seiner Seele die Strafen der Hölle erlitten habe, während der Körper im Grabe geruht. In 1 Petr. 3, 18. 19 wollte er keine eigentliche Höllenfahrt erkennen, fand aber vielen Widerspruch. Siehe *Planck* V, 1 S. 251 ff. *Schröckh* a. a. O. S. 541 ff.

§. 268.

Die Versöhnungslehre.

* *Weisse*, M. Lutherus, quid de consilio mortis et resurrectionis Christi senserit, Lips. 1845.

Wie das Gemeingut der protestantisch - katholischen Theologie und Christologie auf dem Grunde der ökumenischen Symbole ruhte, so hatte auch die Versöhnungslehre beider Confessionen die anselmische Satisfactionstheorie zur gemeinschaftlichen Voraussetzung[1], doch so, dass (im Zusammenhange mit dem Uebrigen) die thomistische Fassung der Lehre mehr in dem Protestantismus, die scotistische (wenigstens theilweise) in dem Katholicismus hervortritt[2]. Darin aber bildete der Protestantismus das Dogma weiter aus und verfolgte es bis zu seiner Spitze, dass er einmal das stellvertretende Leiden auch auf die Uebernahme des göttlichen Fluches (mors æterna) ausdehnte[3], wogegen die katholischen Dogmatiker protestirten[4]; und dann, dass er neben dem leidenden Gehorsam Christi auch den thätigen hinstellte, die vollkommene Erfüllung des Gesetzes[5]: was beides mit seiner Rechtfertigungslehre zusammenhängt. Während aber so der orthodoxe Protestantismus das anselmische Dogma nach der einen Seite hin auf die Spitze trieb, um es nach der andern hin zu schwächen[6], löste bereits der negirende Verstand des Socinianismus und ähnlicher Richtungen das ganze Gewebe desselben

dialektisch auf, und suchte ihm auch auf exegetischem Wege die biblische Grundlage zu entziehen[7]. Bei diesem atomistischen Verfahren entging den Socinianern die tiefere Bedeutung des Todes Jesu, in welchem sie nur theils einen zur Nachahmung reizenden Märtyrertod, theils die Bestätigung der göttlichen Verheissungen, theils endlich den nothwendigen Uebergang zur Auferstehung und der daraus folgenden Apotheose zu erkennen vermochten[8]. Zwischen der socinianischen Vorstellung und der anselmisch-kirchlichen suchte der *Arminianismus* die Mitte zu halten. Vorerst brachte *Grotius* durch eine spitzfindige Unterscheidung der Begriffe *satisfactio* und *solutio* und durch die Vorstellung eines von Gott willkürlich statuirten Strafexempels eine unhaltbare Modification in die anselmische Lehre, wodurch diese einerseits ihren ursprünglichen Charakter einbüsste, ohne andrerseits den socinianisch-zweifelnden Verstand zufrieden zu stellen[9]. Nach Grotius hoben *Curcellæus* und *Limborch* mit den vor-anselmischen Theologen den alttestamentlichen Opferbegriff wieder heraus[10], bei dem sich die arminianische Dogmatik vorerst begnügte, und womit auch die Socinianer der folgenden Periode sich einverstanden erklärten[11]. Die Quäker nehmen zwar mit den Orthodoxen das Factum der durch den Tod Jesu einmal geschehenen Erlösung an, knüpfen aber an diese einmal geschehene erste Erlösung die sich noch immer innerlich verwirklichende zweite Erlösung an, in welcher sie nach ihrer ganzen Heilsordnung, und der der Mystiker überhaupt, das eigentlich erlösende Moment erblicken[12].

[1] So sehr Katholicismus und Protestantismus aus einander gehen in Beziehung auf die *Ursachen* und *Folgen* des Todes Jesu (Sünde und Rechtfertigung), so wenig differiren sie in Beziehung auf ihn selbst. «*Dass das Leiden oder Verdienst Christi einen unendlichen objectiven Werth habe, ist die gemeinsame Lehre der Protestanten und Katholiken*» *Baur* S. 344. Daher finden wir auch darüber im Anfange wenig Lehrbestimmungen. «*Melanchthon hat auch in den spätern Ausgaben seiner loci theol. die Lehre von der Satisfaction nie zum Gegenstand eines eigenen locus gemacht, nicht einmal ausdrücklich hervorgehoben, sondern alles darauf sich Beziehende unter der Lehre vom rechtfertigenden Glauben begriffen. In demselben Sinne sind auch in der Augsb. Conf. und der Apologie derselben die den Versöhnungstod Christi betreffenden Stellen abgefasst*» *Baur* S. 289. Vgl. Aug. Confess. art. 3, p. 10. Apol. III, p. 93. Indessen fiel *Luther* auch wieder auf die ältere Vorstellung zurück von einem Rechtshandel mit dem Teufel und einer Ueberlistung desselben, s. die Osterpre-

digt v. J. 1530, den Commentar zu Hiob, u. andere Stellen bei *Weisse* a. a. O. S. 29. 30; während er auf der andern Seite über Anselm hinausstrebte und namentlich den Begriff der Genugthuung als unzureichend erkannte (Walch IX, S. 989), vgl. *Schenkel* S. 237 ff. (Ueber das Verhältniss der lutherischen Lehre zu der Osianders s. *Weisse* S. 83 ff.) Mehr als bei Luther und Melanchthon tritt bei *Zwingli* die Genugthuungslehre in der anselmischen Form in den Vordergrund; doch zeigen wieder andere Stellen, dass sie auch Z. innerlich überwunden hat, vgl. *Schenkel* S. 245 ff. Ja «*die strenge anselmische Satisfaction will nirgends recht im reformirten System herauskommen*» *Schweizer* II, S. 389, und *Schneckenburger* a. a. O.

[2] Zwar standen auch angesehene Katholiken, selbst *Bellarmin*, auf der thomistischen Seite, aber doch scheint wieder bei ihnen (nach einzelnen Aeusserungen) die scotische Lehrweise das Uebergewicht erhalten zu haben. Vgl. *Baur* S. 345 mit S. 348. Der Unterschied war auch noch der, dass die Katholiken bei der durch den Tod Jesu geschehenen Genugthuung nur an die vor der Taufe entstandene Verschuldung, hinsichtlich der nach der Taufe begangenen Todsünden aber blos an die Tilgung der *ewigen* Strafen denken, so dass die zeitlichen Strafen von den Christen selbst gebüsst werden müssen. Auch behaupten die Katholiken ein überschüssiges Verdienst Christi, während die Protestanten darin ein Aequivalent sehen. Vgl. *Winer* S. 77 und die dort. Stellen aus den Symbolen. Endlich hat (nach den Katholiken) Christus durch sein Leiden auch selbst etwas verdient, was indessen unter den Reformirten ebenfalls einige annahmen (z. B. *Piscator*). S. *Baur* S. 349. 350. Unter den Protestanten selbst nähern sich die Reformirten mehr der scotischen acceptilatio, als die Lutheraner, s. *Schneckenburger* a. a. O.

[3] *Gerhard*, loc. theol. XVII, 2 c. 54: Quomodo enim peccata nostra vere in se suscepisset ac perfectam satisfactionem præstitisset, nisi iram Dei individuo nexu cum peccatis conjunctam vere sensisset? Quomodo a maledicto legis nos redemisset, factus pro nobis maledictum, nisi judicium Dei irati persensisset? — Auch der Heidelb. Katech. beschränkt den leidenden Gehorsam nicht (wie dies noch Anselm gethan) auf das am Kreuz gebrachte Opfer, sondern redet Fr. 37 davon, wie Christus «die ganze Zeit seines Lebens auf der Erden den Zorn Gottes getragen». Ebenso urgirt Fr. 44 das *Seelenleiden*, was überhaupt bei den Reformirten mehr hervortritt. S. *Beckhaus* a. a. O. S. 68. 69.

[4] *Bellarmin* erklärte diese Lehre für «eine neue unerhörte Ketzerei». *Baur* S. 348.

[5] Diese obedientia activa findet besonders in der Form. Conc. ihren Ort. Ob sie früher vorhanden gewesen und in welcher Weise? s. Evang. KZ. 1834, S. 523, und dagegen *Baur* S. 297 Anm.: «*Selbst der belesene Ch. W. F. Walch bemerkt in der comm. de obed. Chr. activa p. 30: Quis primus hujus formulæ fuerit auctor, certe definire non audeo.*» *Baur* S. 301. Vgl. indessen *Weisse* a. a. O. S. 52 ff. *Schenkel* I, S. 267 ff. Form. Conc. p. 684: Cum enim Christus non tantum homo, verum Deus et homo sit in una persona indivisa, tam non fuit legi subjectus, quam non fuit passioni et morti (ratione suæ personæ) obnoxius, quia dominus legis erat. Eam ob causam ipsius obedientia (non ea tantum, qua Patri paruit in tota sua passione et morte, verum etiam, qua nostra causa

sponte sese legi subjecit eamque obedientia illa sua implevit) nobis ad justitiam imputatur, ita ut Deus propter totam obedientiam, quam Christus *agendo* et *patiendo*, in vita et morte sua, nostra causa Patri suo cœlesti præstitit, peccata nobis remittat, pro bonis et justis nos reputet et salute æterna donet. Pag. 686: Propter obedientiam Christi, quam Christus inde a nativitate sua usque ad ignominiosissimam crucis mortem pro nobis Patri suo præstitit, boni et justi pronuntiantur et reputantur. Vgl. p. 696. Auch in der reformirten Kirche wusste man anfänglich von der obedientia act. (als besonderem Moment) nichts. *Calvin* fasst beides zusammen, s. Inst. II, 16, 5 ff. Vgl. *Baur* S. 333. Hingegen stimmt mit der Conc.-Formel die spätere reformirte Form. Consensus überein (gegen *Georg Karg*, dem nachmals *Piscator* beitrat, vgl. den folgenden §.), art. 15: Spiritus quoque Dei rotundo ore asserit, Christum sanctissima sua vita legi et justitiæ divinæ pro nobis satisfecisse, et pretium illud, quo emti sumus Deo, non in passionibus duntaxat, sed in tota ejus vita legi conformata collocat.

[6] Auf die Spitze trieb er die Lehre durch das Hinzufügen des göttlichen Zornes und der Höllenstrafen, schwächte sie aber durch die obedientia activa, indem dadurch das erlösende Moment nicht lediglich an das vergossene Blut und die ausgestandene Marter gebunden, sondern auf das ganze Leben vertheilt und nur im Opfertode concentrirt war.

[7] Schon *Seb. Franck* und *Thamer* schlugen diese Bahn ein, s. *Schenkel* I, S. 254 ff. Vorzüglich aber sucht *Occhino* in seinen Dialogen (Bas. 1563) die objective Genugthuungslehre der Kirche in einen Act subjectiver Reflexion zu verwandeln, wonach der Mensch eben zur Einsicht kommt von der Geneigtheit Gottes, ihm, wenn er die Sünde bereut, sie zu verzeihen, s. *Schenkel* II, S. 265. 266. An diese Vorgänger schliesst sich *F. Socinus* an in seinen prælect. theol. (bei *Baur* S. 371 ff.; *Fock* S. 615 ff.). Er zeigte das Widersprechende der Begriffe satisfactio und remissio peccatorum. Wo *genug* gethan worden, brauche man nicht mehr zu vergeben, und wo etwas zu vergeben ist (Gnade für Recht ergehen muss), da sei nicht genug gethan worden. Eine Schuld wird entweder erlassen oder eingefordert. Sagt man, es bezahle ein anderer, so hat die geleistete Zahlung doch denselben Werth, als ob sie vom Schuldner selbst geleistet wäre, und von einer Schenkung kann dann weiter keine Rede sein. Uebrigens ist es mit einer Strafe etwas anderes, als mit einer Geldforderung. Sie ist etwas rein Persönliches und kann nicht von einem Subject auf ein anderes übergetragen werden. Mit dem Leiden eines Unschuldigen wurde der Gerechtigkeit nicht Genüge geleistet, die vielmehr fordern musste, dass der Schuldige gestraft werde. Der Barmherzigkeit aber stand es frei, ohne dies zu vergeben. Endlich aber ist das, was Christus gethan und gelitten hat, kein wirkliches Aequivalent. Die Sünder hatten den ewigen Tod verdient, und *jeder* von ihnen hatte ihn für sich insbesondere verdient. Christus ist aber nicht eines ewigen Todes gestorben, und auch der zeitliche war nur *ein* Tod (nicht mehrere Tode). Auch hatte bei Christo das Leiden und Sterben gar nicht den Charakter einer Strafe, sondern wurde für ihn Uebergang zur Herrlichkeit. Von einem thuenden Gehorsam kann aber darum nicht die Rede sein, weil Christus als Mensch diesen selbst Gott schuldig war, und auch den würde nur Einer für Einen, nicht Einer für Alle leisten können. — Zudem

nachte Socin (mit allen Gegnern der protestantischen Rechtfertigungslehre) ıuf die (möglichen) unsittlichen Folgen aufmerksam. — Was die Exegese ›etrifft, so brauchte sie hier weniger willkürlich zu sein, als in der Chriıtologie. Vgl. *Baur* S. 391. *Fock* S. 631 ff. «*Es kann schwerlich in Abrede gestellt werden, dass der vom Socinianismus auf das Satisfactionslogma unternommene Angriff von dem eingenommenen Standpunkte aus las Mögliche leistet. Die scheidende Verstandesdialektik des Socinianisnus wusste die schwachen Punkte der Kirchenlehre so sicher zu treffen ınd die dargebotenen Blössen so glücklich auszubeuten, dass es der letztern ıchwer, wo nicht unmöglich werden musste, sich des überlegenen Gegners nit Erfolg zu erwehren.*» Ebend. S. 637.

[8] Die *positiven* Bestimmungen *Socins* über den Tod Jesu sind: 1) *das gegebene Beispiel.* Christ. relig. inst. (bibl. fr. Pol. T. I, p. 667): Christus ıuorum fidelium servator est, primum, quia sui ipsius exemplo illos ad riam salutis, quam ingressi jam sunt, perpetuo tenendam movet atque nducit.... Quomodo vero suo exemplo potuisset Christus movere atque nducere suos fideles ad singularem illam probitatem et innocentiam per›etuo retinendam, sine qua servari nequeunt, nisi ipse prior cruentam nortem, quæ illam facile comitatur, gustasset? Indem nun die Menschen lies Beispiel nachahmen, werden auch *sie* von der Sünde erlöst. Præect. theol. p. 591: Tollit peccata Christus, quia ad pœnitentiam agendam, ıua peccata delentur, cœlestibus iisque amplissimis promissis omnes alliıit et movere potens est.... Tollit ... peccata, quia vitæ suæ innocenissimæ exemplo omnes, qui deploratæ spei non fuerint, ad justitiæ et anctitatis studium, peccatis relictis amplectendum, facillime adducit. Die Erlösung ist psychologisch-moralisch vermittelt. 2) *Die Bestätigung der ›on Gott gegebenen Verheissungen.* De Jesu Christo servatore P. I, c. 3 bibl. T. II, p. 127): Mortuus igitur est Christus, ut novum et æternum Dei fœdus, cujus ipse mediator fuerat, stabiliret ac conservaret. Et adeo ıac ratione divina promissa confirmavit, ut Deum ipsum quodammodo ad a nobis præstanda devinxerit, et sanguis ejus assidue ad patrem clamat, ıt promissorum suorum, quæ ipse Christus nobis illius nomine annunciait, pro quibus confirmandis suum ipsius sanguinem fundere non recusait, meminisse velit. Vgl. Cat. Rac. qu. 383. Damit hängt auch die Vergewisserung der Sündenvergebung zusammen. De Christo serv. c. 13: Morte Christi seu ejus supplicio peracto nemo est, qui Deum nos suprema aritate amplexum non agnoscat, eum erga nos placatissimum non videat, ıt jam sibi universa delicta condonata esse pro certo non habeat. 3) *Das ıothwendige Mittel, um durch die Auferstehung zur Herrlichkeit zu gelanen.* Darauf wird ein Hauptnachdruck gelegt. Cat. Rac. p. 265 (bei *Winer* S. 74): ....Deinde (mortuus est), quod per mortem pervenerit ad esurrectionem, ex qua maxima oritur divinæ voluntatis confirmatio deque ıostra resurrectione et vitæ æternæ adeptione certissima persuasio. — Damit hängt dann auch das Mitgefühl zusammen, das er, der Erhöhte, nit den Menschen hat, und wonach er ihnen aushilft vom Tode: Christ. el. inst. p. 667; de Jesu Chr. serv. p. 133. Vgl. *Baur* S. 410: «*Sofern* nämlich) *Christus die ihm von Gott ertheilte Macht dazu anwendet, den Menschen Sündenvergebung und ewiges Leben zu ertheilen, ist er auch nach der ocin. Lehre Hoherpriester; sein hochpriesterliches Amt gehört daher ganz ler überirdischen Seite seiner Wirksamkeit an, und ist eben daher von*

seinem königlichen nicht wesentlich verschieden.» Vgl. die socin. Symbole bei *Winer* S. 74. 75, und *Flatt*, Beiträge zur christl. Dogmatik und Moral, Tüb. 1792.

[9] In der dem F. Socin entgegengesetzten Schrift: Defensio fidei catholicæ de satisfactione Christi, 1617 u. ö. (Auszüge von *Joach. Lange*, 1730.) Grotius geht von dem jurid. Satz aus (c. 2): Punire non est actus competens parti offensæ, qua tali. Zwar kann Gott als der beleidigte Theil angesehen werden, aber indem er straft, straft er nicht quâ pars offensa (sicut jurisconsultus canit non quâ jurisconsultus, sed qua musicus). Das Recht zu strafen ist vielmehr ein von der erhaltenen Beleidigung unabhängiges Majestätsrecht Gottes. Die Strafe hat einen politischen Zweck (ordinis nimirum conservationem et exemplum); denn nicht darin erweist sich die Gerechtigkeit, dass einer Beleidigungen rächt oder Schulden eintreibt (die er freiwillig erlassen kann), sondern dass er das Böse straft. Dass aber die Strafe in gewissen Fällen auch an einem Unschuldigen vollzogen wird, hat nichts zu sagen; man denke an die Gesetze anderer Völker, so an das Decimiren der römischen Legionen! Nihil ergo iniquitatis in eo est, quod Deus, cujus est summa potestas ad omnia per se non injusta, nulli ipse legi obnoxius, cruciatibus et morte Christi uti voluit ad statuendum exemplum grave adversus culpas immensas nostrum omnium, quibus Christus erat conjunctissimus natura, regno, vadimonio (c. 4. Ende). Den Einwurf des Soc. sucht er dadurch zu entkräften, dass er zwischen satisfactio und solutio unterscheidet. Letztere schliesst allerdings die remissio aus, weil nach ihr keine Forderung mehr stattfinden kann, sondern zwischen Gläubiger und Schuldner alles abgethan ist. Neben der satisfactio aber (im Sinne des Grot.) kann immer noch eine remissio stattfinden (c. 6, 6 p. 78). Vgl. *Luden*, Hugo Grotius S. 100 ff. Evang. KZ. 1834, Nr. 66. *Seisen* (s. oben §. 180, S. 420) p. 30 ss. — Mit der anselmischen Theorie hat die des Grotius den äusserlichen juridischen Zuschnitt gemein, aber nicht dieselbe theologische, ja nicht einmal juridische Tiefe. Sie ruht mehr auf politischen, als streng juridischen Vordersätzen, und hat etwas Despotisches an sich. Gr. weist zwar den Begriff der «Acceptilation» zurück, und macht ihn (mit Unrecht) dem Socin zum Vorwurf, und doch «*giebt es keine andere Theorie, auf welche der Begriff der Acceptilation mit grösserm Recht seine Anwendung fände, als die des Grotius*» *Baur* S. 428. «*Das Hauptmoment* (des Todes Jesu) *wird von Grotius wie von Socin in den moralischen Eindruck gelegt, welchen der Tod Christi hervorbringt, nur mit dem Unterschied, dass dieses moralische Moment von Grotius negativ, von Socin aber positiv aufgefasst wird, sofern nach Grotius die moralische Wirkung des Todes Christi in der Darstellung der mit der Sünde verbundenen Strafe, nach Socin aber in der von Christo in seinem Tode bewiesenen moralischen Gesinnung besteht*» *Baur* S. 431. 432. Ueber das Missverhältniss, in welches sich die Theorie des Gr. zur (orthodoxen) Christologie setzt, da um das, was er will, zu leisten, durchaus kein Gottmensch nöthig war, vgl. ebend. S. 433. — Der Socinianer *Crell* deckte bereits die Schwächen der Grotius'schen Theorie auf: Responsio ad libr. Hug. Grotii, quem de satisfactione Christi adv. Faustum Socinum Senensem scripsit, 1623 (bibl. fratr. Pol. T. V, p. 1 ss.). Ueber diese Schrift und den weitern litterar. Streit s. *Baur* S. 438 ff.

[10] *Curcellæus*, rel. christ. inst. V, 19, 15 ss., führt gegen die anselmische Theorie die nämlichen Gründe an, wie Socin, nur dass er den *Opfer*begriff mehr heraushebt: Non ergo, ut vulgo putant, satisfecit Christus patiendo omnes pœnas, quas peccatis nostris merueramus: nam primo istud ad sacrificii rationem non pertinet, sacrificia enim non sunt solutiones debitorum; secundo Christus non est passus mortem æternam, quæ erat pœna peccato debita, nam paucis tantum horis in cruce pependit et tertia die resurrexit. Imo etiamsi mortem æternam pertulisset, non videtur satisfacere potuisse pro omnibus totius mundi peccatis: hæc enim fuisset tantum una mors, quæ omnibus mortibus, quas singuli pro suis peccatis meruerant, non æquivaluisset. Auch *Limborch*, apol. thes. 3, 22, 5, stützt alles auf den Begriff des Opfers, das, nach seiner Definition, nicht eine plenaria satisfactio pro peccatis ist, sondern nur die Bedingung, unter welcher eine gratuita peccati remissio erfolgt. ...Voluntas divina in unica hac victima acquievit. Vgl. *Baur* S. 442 ff.

[11] S. *Baur* S. 451 Anm.

[12] *Barcl.* apol. thes. VII, 2 (bei *Winer* S. 76; *Baur* S. 467 ff.). Ueber die übrigen Mystiker: *Schwenkfeld, Weigel, Böhme*, s. *Baur* S. 459 ff. und vgl. die §§. über Rechtfertigung und Heiligung.

§. 269.

Differenzen innerhalb der lutherischen und reformirten Kirche und weitere dogmatische Ausbildung.

In der lutherischen Kirche hing die Vorstellung *Osianders* von dem Leiden Christi zusammen mit seiner Ansicht von dem Verhältnisse der Rechtfertigung zur Heiligung. Während nämlich nach der orthodoxen Lehre es die gottmenschliche Person des Erlösers ist, welche zum Besten der Menschen den Tod erleidet, so ist, nach *Osiander*, Christus nur nach seiner *göttlichen* Natur unsere Gerechtigkeit geworden[1]. Umgekehrt behauptet *Stancarus*, nur die *menschliche* Natur des Erlösers habe gelitten[2], welche Ansicht von den Orthodoxen aller drei grössern Confessionen verworfen wurde. In der reformirten Kirche erhob sich gegen die obedientia activa, nach dem Vorgange des Lutheraners *Georg Karg*, *Johann Piscator*, welcher behauptete, dass Christus den thätigen Gehorsam von sich aus schuldig gewesen[3]. Im Gegensatze gegen diese, wie gegen die sectirerischen Ansichten, setzte sich indessen in beiden Kirchen die Satisfactionslehre im schulgerechten Begriffe fest, und erhielt auch ihre formelle Ausbildung. Ihre Stelle im System nahm sie gewöhnlich ein in der Christologie bei den drei Aemtern Christi (als hohepriesterliches Amt) und bei der Rechtfertigung, nach den Luthera-

nern als die *causa meritoria*, nach den Reformirten hingegen als die *causa instrumentalis* derselben[4].

[1] Conf. M. 3, p. 93: Diserte et clare respondeo, quod sec. divinam suam naturam sit nostra justitia, et non sec. humanam naturam, quamvis hanc divinam justitiam extra ejus humanam naturam non possumus invenire, consequi aut apprehendere; verum cum ipse per fidem in nobis habitat, tum affert suam justitiam, quæ est ejus divina natura, secum in nos, quæ deinde nobis etiam imputatur ac si esset nostra propria, imme et donatur nobis manatque ex ipsius humana natura tamquam ex capite etiam in nos tamquam ipsius membra. Vgl. *Schenkel* I, S. 300 ff. 355 f. Ueber die Verwandtschaft seiner Lehre mit frühern Vorstellungen von dem mystischen Körper Christi vgl. *Baur* S. 327. 328. Ueber ähnliche Ansichten *Calvins*, der gleichwohl den Osiander auf das heftigste bekämpfte, ebend. I, S. 331 ff. *Schenkel* II, S. 369. (Aufs crasseste fasste unter den Gegnern Osianders *Mörlin* die Erlösung auf, die er ganz naiv dramatisch darstellte, *Schenkel* II, S. 367.)

[2] *Francisc. Stancarus* aus Mantua († 1574 in Polen). Die Meinung des Stancarus wurde als Nestorianismus sowohl von Protestanten (Form. Conc.), als Katholiken (*Bellarmin*) verworfen, s. *Baur* S. 347. Auch *Calvin* schrieb gegen ihn. Vgl. *Wigand,* de Stancarismo et Osiandrismo, 1585. 4. *Schlüsselb.* Cat. hær. lib. IX.

[3] *Joh. Piscator* war reformirter Theolog zu Herborn am Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts. — *Karg* (Parsimonius) hatte seine Meinung 1563 bekannt gemacht, aber 1570 wieder zurückgenommen. Vgl. *Walch*, Einl. in die Religionsstr. d. evang.-luther. Kirche, Thl. IV, S. 360 f. *Baur* S. 352 ff.

[4] Vgl. die Lehrbücher der kirchl. Dogmatik; *de Wette* S. 156. 157; *Schneckenburger* a. a. O.; *Schweizer* II, S. 389.

Während die auf der anselmischen Theorie ruhenden Vorstellungen fortwährend die Erscheinung Christi in der Menschheit abhängig machten von der Sünde, waren es *Osiander* und die *Socinianer*, nach welchen Christus, auch ohne Rücksicht auf die Sünde, dennoch erschienen wäre. Namentlich hat Osiander diesen Gegenstand in einer besondern (sehr selten gewordenen) Schrift behandelt: An Filius Dei fuerit incarnandus, si peccatum non introivisset in mundum? Königsb. 1550. Vgl. *Schlüsselb.* Cat. lib. VI, p. 48 ss. *Baur* S. 329. Ueber die Socinianer s. *Fock* S. 506. 507.

§. 270.

Lehre von der Taufe.

J. W. F. Höfling, das Sacrament der Taufe, Erlangen 1846.

Zu den Lehren, in welchen die Katholiken und Protestanten, im Gegensatz gegen die kleinern Religionsparteien und Secten, eine gewisse Uebereinstimmung bewahrten, gehört auch die Lehre von der Taufe[1]; denn so sehr auch der Taufritus bei Katholiken, Lutheranern und Reformirten ein verschiedener ist[2], und so verschieden auch die Ansichten über die Wirkungen der Taufe sind, sofern dabei an die Erbsünde und an das Schicksal der vor der Taufe

gestorbenen Kinder gedacht[3] oder auf die Glaubensfähigkeit des Täuflings und den Grad der Taufgnade gesehen wird[4], so herrschen doch über das *Wesen der Taufe* dieselben Grundansichten, indem 1) gegen die Quäker ihre Nothwendigkeit überhaupt[5], 2) gegen die Socinianer ihr sacramentlicher Charakter[6], und vorzüglich 3) gegen die Wiedertäufer (Mennoniten) die Nothwendigkeit der Kindertaufe[7] von Protestanten und Katholiken gleichmässig festgehalten wird. Endlich muss auch die katholische Kirche, ihrer Ansicht von der Ketzertaufe gemäss, die von Protestanten verrichtete Taufe als gültig anerkennen, während hinwiederum die Protestanten die katholische Taufe von jeher als eine christliche respectirten und sich nie haben einfallen lassen, die zu ihrer Confession übertretendeu Katholiken wieder zu taufen[8].

[1] «*Von allen Sacramenten ist die Taufe dasjenige, über welches die katholische Kirche von jeher sich mit der protestantischen am leichtesten vereinigen konnte, und am wenigsten nöthig gehabt hätte, die etwa noch stattfindende Divergenz in einigen Nebenpunkten durch besondere Erklärungen darüber festzuhalten*» *Marh.* Symb. I, S. 149. Auch die Reformatoren hatten erklärt, dass unter allen Sacramenten die Lehre von der Taufe noch am wenigsten verfälscht, und die Erscheinuug und Gestalt der Taufe selbst am wenigsten von allem durch fremdartige Gebräuche entstellt und überladen sei. *Lutheri* Opp. lat. Jen. T. II, p. 284 (bei *Marh.* a. a. O.).

[2] So der Gebrauch des Chrisma, des Salzes, und die lactis et mellis degustatio, sammt andern Ceremonien bei den Katholiken, der Exorcismus bei den Lutheranern u. s. f. S. die Archäologie. Ueber die Gebräuche der Griechen ebend. «Des Wassers halb» sagt *Zwingli* (vom Touf: Werke II, 1 S. 299) «neme man gut frisch ungezoubret wasser; dann Johannes hat im Jordan getouft; so muss man den bischofen nit so vil um jr salb geben.» Gleichwohl erhielt sich auch in der protest. Kirche viel Aberglauben in Betreff des Taufwassers. Vgl. *Gerh.* loci theol. XXI, c. 8 §. 170.

[3] Vgl. §. 246. Nach der katholischen Lehre wird die Erbsünde selbst ausgetilgt, und es bleibt nach der Taufe nur noch die concupiscentia als lex fomitis in dem Getauften zurück, die aber keine Sünde ist; die Protestanten aber nehmen an, dass die Erbsünde auch in dem Getauften bleibe (wie denn auch die Begierde schon Sünde ist vor dem protestantischen Gewissen), jedoch wird sie nicht mehr imputirt. Vgl. Conc. Trid. Sess. V, 5, und dagegen Apolog. Aug. Conf. p. 56 (weitere Stellen bei *Winer* S. 64); vorzüglich auch *Calvin*, Instit. IV, c. 15 §. 10 ss. Wegen der Verdammniss der nicht getauften Kinder s. *Winer* S. 131 ff.

[4] Während die Lutheraner nach dem Vorgange Luthers (s. *Schenkel* I, S. 140 ff.) einen wirklichen *Glauben* von Seiten der Kinder statuiren

und somit die Taufgnade objectiv fassen, begnügen sich die Reformirten damit, dass die Kinder einstweilen durch die Taufe in den Bund Gottes aufgenommen werden, auch wenn von ihrer Seite noch kein Glaube vorhanden ist. Vgl. lutherischer Seits *Gerh.* loci theolog. XXI, c. 8 §. 222: Quamvis τεκμήρια et effectus fidei in infantibus non ita in oculos et sensus externos incurrant, ut fidei in adultis, non tamen ob id omnes fidei fructus in infantibus sunt negandi, cum Scriptura ipsis tribuat Dei laudem (Ps. 8, 3), Dei cognitionem (1 Joh. 2, 14), victoriam mundi (c. 5, 4), quos esse fidei fructus et bona opera nemo inficias iverit.... Arbor bona in media hieme non destituitur proprietate bonos fructus proferendi, quamvis exterius id non appareat: et nos fidem infantibus ex eo negabimus, quod externos ejusdem fructus non proferant? Ut in seminibus et surculis arborum res se habet, quamquam non ferunt fructus, tamen inest eis vis et natura, ut fructus suo tempore producant: sic infantum fides ἐνέργειαν exteriorem suo tempore exserit et fert fructus Deo placentes. — Dagegen die Reformirten, z. B. *Musculus* p. 336: Infantulos habere fidem, non probare possumus, nec satis est occultam habere fidem, sed fidei professio requiritur, quæ certe illis tribui non potest. *Vitringa*, aphorism. p. 250: Baptizandi sunt fidelium infantes, quia justa præsumtio est, quod a Spiritu S. ut hæreditas Christi occupati sint et suo tempore vere sint credituri. Vgl. *Schweizer* II, S. 620.

[5] Vgl. oben bei den Sacramenten §. 258 Note 6.

[6] *Zwingli* kann hier als Vorläufer der Socinianer gelten, insofern er in seinen Bestimmungen über die Taufe hinter den spätern Bestimmungen der reformirten Kirche zurückbleibt, von Luther aber sich wesentlich unterscheidet. Nach der Conf. ad Carol. V. hat ihm die Taufe auch nur die significative Bedeutung von der Aufnahme in die Kirche. Non quod baptismus rem præstet, sed ut rem prius præstitam multitudini testetur. Vom touf (Werke II, 1 S. 301): «Die seel mag kein element oder üsserlich ding in diser Welt reinigen, sunder reinigung der seel ist der einigen gnad Gottes. So folgt, dass der touf kein sünd abwäschen mag. So er nun nit abwäschen mag, und aber von Gott ist yngesetzt, so muss er je ein *pflichtzeichen* syn des Volks Gottes *und sust nüts anders.*» So ist auch dem Socinianismus die Taufe ein blosser Einweihungsritus. Es kommt ihr keine effective, sondern nur eine declarative Bedeutung zu. *F. Socin*, de baptismo aquæ disp. (bibl. fr. Pol. I, p. 709 ss.) p. 720: In nomine Jesu Christi aqua baptizari nihil aliud est, quam publice Christo nomen dare, ejusque fidem, quæ in corde latet, palam testari ac profiteri, ita ut non Christianum ulla ex parte baptismus *efficiat*, sed *indicet* atque *declaret*. Vgl. die Symbole bei *Winer* p. 128 u. *Fock* S. 582 ff. Annähernd daran die Arminianer und Mennoniten, welche in ihr nur eine sinnbildliche Mittheilung der Gnade sehen, ebend. S. 129. Ganz anders *Luther* in der Postille III, 34 (Walch XII, S. 714): «Und wird also das *Blut Christi* kräftiglich in die Wassertaufe gemenget, dass man sie nun also nicht soll ansehen noch halten für schlecht lauter Wasser, sondern als schön gefärbet und durchröthet mit dem theuern rosenfarben Blute des lieben Heilandes Christi.» (Den Umstand, dass Blut und Wasser aus Christi Seite geflossen, deutet er auf die Taufe, während andere es auf das Abendmahl bezogen.) Vgl. auch den gr. Katechismus: «Also fasse nun den Unterschied, dass viel ein ander Ding ist Taufe denn alle andere Wasser,

nicht des natürlichen Wesens halben, sondern dass hie etwas Edleres dazu kommt; denn Gott selbst seine Ehre hineinsetzet, seine Kraft und Macht daranlegt. Darum ist es nicht allein ein natürlich Wasser, sondern ein göttlich, himmlisch, heilig und selig Wasser, und wie man's mehr loben kann, alles um des Wortes willen, welches ist ein himmlisch heilig Wort, das niemand genug preisen kann» u. s. w. Gegen eine rein physische (magische) Verbindung der göttlichen Gnade mit dem Wasser bemerkt indessen *Joh. Gerhard*, loci theol. XXI, c. 7 §. 122: Nec dicimus, quod aquæ vis regenerandi tamquam subjecto φυσιχῶς inhæreat, aut quod naturali quacunque ratione et vinculo quodam insolubili gratia Spiritus Sancti ei sit adligata, sed sacramentali mysterio vim illam huic sacramento ex ordinatione divina ὀργανιχῶς et ὑπερφυσιχῶς ad salutem credentium conjunctam esse dicimus *).

[7] Die Wiedertäufer gingen hier, wie die Reformatoren, von dem formalen Schriftprincip aus; sie leugneten, dass die Kindertaufe in der heil. Schrift geboten sei. Die Reformatoren behaupteten es, obwohl die von ihnen angeführten Stellen, Marc. 10, 15. 1 Cor. 16, 15. Act. 16, 15, nicht stichhaltig sind. S. *Zwingli's* Schrift «vom touf, vom widertouf und vom kindertouf» (Ausg. von Schulthess II, 2 S. 230), womit die lat. Schrift «in Catabaptistarum strophas elenchus» zu vergleichen. (Zwingli unterschied zwischen der Geistestaufe und der Wassertaufe. Je mehr er in der letztern einen äussern Ritus erkannte, desto weniger konnte er Bedenken tragen, sie den Kindern zu ertheilen.) Zwingli, und mit ihm Calvin und die Reformirten überhaupt, brachten besonders die Kindertaufe mit der *Beschneidung* zusammen. Zw. a. a. O. S. 297: «Die bschnydung ist ein zeichen des gloubens gewesen (Röm. 4, 11) und ist den kinden ggeben. Nun ist der touf anstatt der bschnydung; so soll und mag er ouch den kinden ggeben werden. Diser syllogismus thut jnen (den Wiedertäufern) seer wee im magen, mögend jn nit verdöwen, darum dass er so starke kraft hat us Gottes wort.» *Calvin* Instit. IV, 15. 16 (wo indessen die Beweisgründe schwerlich alle Stich halten). — Die katholischen, lutherischen und reformirten Symbole s. bei *Winer* S. 130. Dazu noch *Luthers* gr. Katech.: «...Dass die Kindertaufe Christo gefalle, beweiset sich genugsam aus seinem eigenen Worte, nämlich dass Gott derer viele heilig machet und den heil. Geist gegeben hat, die also getauft sind, und heutiges Tages noch viele sind, an denen man spüret, dass sie den heil. Geist haben, beide der Lehre und des Lebens halber.... Wo aber Gott die Kindertaufe nicht annähme, würde er deren keinem den heil. Geist geben. Summa, es müsste so lang Zeit her bis auf diesen Tag kein Mensch auf Erden ein Christ sein.... Weil .... *die heil. christliche Kirche nicht untergehet bis ans Ende der Welt*, so müssen sie bekennen, dass solche Kindertaufe Gott gefällig sei.... Dies ist fast der beste und stärkste Be-

*) Eigenthümlich fasst *Osiander* die Bedeutung des *Wassers* auf. Es symbolisirt ihm das Gesetz. Gleichwie das Wort des Gesetzes dem Menschen Gottes *Zorn* eröffnet, also auch das Wasser. Der Mensch erbebt und erkaltet am Leibe, wenn er ins Wasser kommt, wie er im Gemüth ob dem Gesetz erschrickt, erbebt und erkaltet. Aber wie das Gesetz den Menschen nicht tödtet, dass er verderben soll, so tauft man den Menschen auch nicht, dass er ertrinken soll, sondern man zieht ihn wieder heraus und lässt ihn leben (Röm. 6, 3. 7). Vgl. *Heberle* in den Stud. u. Krit. 1844. S. 408.

weis für die Einfältigen und Ungelehrten, denn man wird uns diesen Artikel: Ich glaube eine heilige christliche Kirche, die Gemeine der Heiligen u. s. w. nicht nehmen noch umstossen.» — Die Ansichten der spätern lutherischen und reformirten Dogmatiker (über den Glauben der Kinder, nach Matth. 18, 6 und über Verantwortlichkeit der Pathen) s. bei *de Wette* S. 179. 180. — Die Socinianer und Arminianer billigen die Kindertaufe gleichfalls, obwohl sie sie nicht für durchaus nothwendig halten; vgl. *Winer* S. 132. Eben aus dem Gebrauch der von ihm adoptirten Kindertaufe heraus argumentirt Socin gegen die kirchliche Lehre, als ob mit ihr die Wiedergeburt verbunden sei, da bei Kindern die Wiedergeburt noch nicht stattfinden könne: unter Tit. 3, 5 sei nicht die Wassertaufe zu verstehen, sondern die geistige Erneuerung: Cat. Rac. qu. 348. 349. *Fock* S. 583. — *Labadie* und seine Anhänger verwarfen nach strenger Consequenz nicht nur die Kindertaufe als solche, sondern überhaupt die Taufe eines jeden noch nicht Wiedergebornen, sei er gross oder klein; siehe *Arnold* Thl. II, B. XVII, C. 21, §. 17. *Göbel* a. a. O. S. 240.

[8] Vgl. *Winer* S. 133, Anm. 1. Die Praxis einiger fanatischen Priester zur Zeit der Reformation wich hierin freilich von den Grundsätzen der eigenen Kirche ab. Die Mennoniten tauften erst die, die zu ihnen übertraten, wieder; nachher hörte dieser Gebrauch auf. Auch die Labadisten tauften solche nicht wieder, die als Kinder waren getauft worden (*Arnold* a. a. O.). Bei einigen Schwärmern fand die Wiederholung der Taufe immer wieder statt.

Rücksichtlich der Befähigung zum Taufen wird zwar von allen den Confessionen, die einen geordneten Priester- oder Lehrstand annehmen, auch diesem das Taufen zugewiesen. (Cat. rom. qu. 18. Conf. helv. c. 20.

* So eifersüchtig indessen sonst die katholische Kirche auf den Priesterstand ist, so gestattet sie doch gerade hierin eine Ausnahme, weil sie von der absoluten Nothwendigkeit der Kindertaufe ausgeht. In Abwesenheit des Priesters können bei dringenden Fällen Laien, und wenn unter diesen keine männlichen Geschlechtes vorhanden sind, auch Weiber (Hebammen) die Taufe verrichten: Cat. rom. qu. 19. Dagegen erklärt sich die reformirte Kirche aufs bestimmteste. Confess. helv. a. a. O.: Docemus baptismum in ecclesia non administrari debere a mulierculis vel obstetricibus. Paulus enim removit mulierculas ab officiis ecclesiasticis. Baptismus autem pertinet ad officia ecclesiastica. — In der Praxis entfernt sich die Zwinglisch-reformirte Kirche am weitesten vom Katholischen, dass sie nicht nur die sogenannte Nothtaufe, sondern auch die Jähtaufe verwirft, welche letztere in der lutherischen Kirche (und auch in weniger strengen reformirten Kirchen) in Uebung ist. Dasselbe gilt von der Haustaufe.

§. 271.

Eschatologie.

Rücksichtlich der letzten Dinge[1] endlich fand (mit Ausnahme der Lehre vom Fegfeuer, §. 261) eine beinahe vollkommene Uebereinstimmung zwischen Katholiken und Protestanten statt, und auch die kleinern Religionsparteien schliessen sich im Ganzen an dieselben Erwartungen der Wiederkunft Christi zum Gericht und der Auferstehung der Körper an; und wenn auch die Vorstellungen von Seligkeit und Verdammniss sich nach den verschiedenen Glaubens-

weisen verschieden modificirten[2], so wurde doch darüber nichts Symbolisches festgesetzt[3]. *Calvin* widersetzte sich der Psychopannychie, die von einigen Wiedertäufern aufgewärmt wurde[4], und die helvetische Confession verwarf ausdrücklich den Satz, dass abgeschiedene Geister auf Erden wieder erscheinen könnten[5]. Die fanatischen Meinungen der Wiedertäufer von der Wiederbringung aller Dinge und dem Chiliasmus wurden protestantischer Seits verworfen[6]. Indessen tauchten die chiliastischen Meinungen auch hier und da in der protestantischen Kirche wieder auf, und fanden in der Mystik ihre Nahrung[7]. *Wilhelm Petersen* und seine Gattin verkündeten die Nähe des tausendjährigen Reiches[8], aus Missverstand der *Spener*'schen Lehre von der Zukunft besserer Zeiten und der einstigen Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden[9].

[1] Gewöhnlich zählte man in der protestantischen Dogmatik zu den letzten Dingen vier: mors, resurrectio, extremum judicium, und consummatio mundi; doch fanden auch andere Zählungen statt. Vgl. *de Wette* S. 207.

[2] Ueber den Himmel z. B. der Lutheraner und der Reformirten s. *Schneckenburger*, über den doppelten Stand Christi S. 115.

[3] Confess. Aug. art. 17 (p. 14): Item docent, quod Christus apparebit in consummatione mundi ad judicandum et mortuos omnes resuscitabit, piis et *electis* dabit vitam æternam et perpetua gaudia, impios autem homines ac diabolos condemnabit, ut sine fine crucientur (und so in ähnlichem Sinne anderwärts). — Erst die spätern Dogmatiker mühten sich (im Geiste der Scholastiker) damit ab, den Unterschied zwischen der Seligkeit zu bestimmen, welche die Seele *ohne* Leib geniesst, und der, welcher sie einst theilhaftig werden wird nach der Auferstehung des Leibes. Man unterschied von dem letzten öffentlichen Gerichte am jüngsten Tage das judicium extremum particulare et occultum, das bei eines jeden Tode stattfindet.

[4] Traité, par le quel est prouvé, que les âmes veillent et vivent après qu'elles sont sorties des corps, Orléans 1534. Auch lat.: Psychopannychia, quo refellitur eorum error, qui animos post mortem usque ad ultimum judicium dormire putant, Par. 1534. Vgl. *Henry* I, S. 63 ff. — Auch die alte Frage, ob die Seele an und für sich unsterblich sei? (oben §. 58) wurde im 17. Jahrhundert wieder aufgenommen. Der gelehrte Theolog und High-church-man *Henry Dodwell* lehrte aus orthodoxem Interesse (um die Taufgnade zu erhöhen), die Seele sei an sich sterblich, werde aber von Gott durch ihre Verbindung mit dem göttlichen Geiste bei der Taufe unsterblich gemacht. Einzig die bischöfliche Kirche ist im ächten Besitz dieser Taufgnade! — Diese Behauptung rief mehrere Gegenschriften hervor. Der Streit dauerte hauptsächlich von 1706—1708. S. *Lechler*, Geschichte des englischen Deismus S. 211 ff. — Ebenso fand

der Seelenschlaf an dem Engländer *W. Coward* (1702—1704) einen Vertheidiger. Vgl. *Baumg.* Geschichte der Religionsparteien S. 71.

[5] Art. 26 (in Beziehung zunächst auf das Fegfeuer): Jam quod traditur de spiritibus vel animabus mortuorum apparentibus aliquando viventibus et petentibus ab eis officia, quibus liberentur, deputamus apparitiones eas inter ludibria, artes et deceptiones diaboli, qui, ut potest se transfigurare in angelum lucis, ita satagit fidem veram vel evertere, vel in dubium revocare (Deut. 18, 10. 11. Luc. 16, 31).

[6] Confess. Aug. l. c.: Damnant Anabaptistas, qui sentiunt, hominibus damnatis ac diabolis finem pœnarum futurum esse. Damnant et alios, qui nunc spargunt judaicas opiniones,' quod ante resurrectionem mortuorum pii regnum mundi occupaturi sint, ubique oppressis impiis.

[7] *Valentin Weigel, Jakob Böhm, Felgenhauer, Drabicius, Quirinus Kuhlmann* u. s. w. Vgl. *Corrodi,* Geschichte des Chiliasmus, und *Adelung,* Geschichte der menschlichen Narrheit.

[8] *Joh. Wilh. Petersen* (seit 1688 Superintendent zu Lüneburg, 1692 abgesetzt, † 1727 auf seinem Gute Thymern bei Zerbst) gab 1700—1710 sein Mysterium apocatastaseos heraus, worin die gewöhnliche chiliastische Lehre (von einer doppelten Auferstehung, einem tausendjährigen Messiasreich auf Erden) mit den origenistischen Meinungen von der Wiederbringung aller Dinge verbunden war *). Seine Gattin, *Johanna Eleonora von Merlau,* stimmte ihm in allem bei, und zugleich rühmten sich beide, besondere Offenbarungen von Gott erhalten zu haben. S. Petersens Leben, von ihm selbst beschrieben, 1717. *Corrodi* III, 2 S. 133 ff. *Schröckh* VIII, S. 302 ff.

[9] *Spener* hegte, im lebendigen Glauben an den einstigen Sieg des Christenthums, «*eine Hoffnung besserer Zeiten*». Vor dem jüngsten Tage werden die Juden bekehrt und das Papstthum gestürzt werden. Dieser herrliche Zustand hebt aber (nach ihm) das Gnadenreich nicht auf, tritt auch gar nicht auf weltliche Weise hervor. Selbst über die Zeitdauer (der 1000 Jahre) wagte Spener nichts zu bestimmen. «*Leicht wurde es aber der Gegenpartei, aus den bescheidenen Hoffnungen Speners gehässige Folgerungen zu ziehen*», *Schröckh* VIII, S. 292. — *Joach. Lange* setzte die apokalyptischen Forschungen bereits in einem buchstäblichern Sinne fort, als sein Lehrer; s. *Corrodi* III, 1 S. 108 ff.

---

*) Auch bei ihm findet sich die oben (§. 266, Note 7) erwähnte Vorstellung von einer himmlischen Menschheit Christi.

Fünfte Periode.

Vom Jahre 1720 bis auf unsere Zeit.

Die Zeit der Kritik, der Speculation und der Gegensätze zwischen Glauben und Wissen, Philosophie und Christenthum, Vernunft und Offenbarung, und der angestrebten Vermittlung dieser Gegensätze.

A. Allgemeine Dogmengeschichte der vierten Periode.

§. 272.

Einleitung.

J. A. von Einem, Versuch einer Gesch. des 18. Jahrh. Lpz. 1776 ff. *Schlegel*, KG. des 18. Jahrh. Heilbr. 1784 ff. II; fortgesetzt von *Fraas*. *Schlosser*, Gesch. des 18. u. 19. Jahrh. Heidelb. 1836 ff. II Bde bis 1763. (Weitere Litt. bei *Hase*, KG. vor §. 419, und bei *Niedner*, KG. S. 795.)

J. K. L. Gieseler, Rückblick auf die theol. u. kirchl. Entwicklung der letzten 50 Jahre, Gött. 1837 (krit. Pred.-Bibl. XVIII, 5 S. 908 ff.). Dagegen: Abriss u. Geschichte der Umwälzung, welche seit 1750 auf dem Gebiet der Theologie in Deutschland stattgefunden, in der Berl. Ev. KZ. Dec. 1838. (*Tholucks* vermischte Schriften II.) *Neander*, das verflossene halbe Jahrhundert in seinem Verhältniss zur Gegenwart, in der Zeitschr. für christ. Wissensch. u. christl. Leben, 1. Jahrg. S. 215 ff. Die antirationalistische Litteratur seit dem Anfang dieses (19.) Jahrh. in *Tholucks* Anzeiger, 1836. Nr. 15—18.

Durch die Reformation des 16. Jahrhunderts war einerseits der Forschungsgeist angeregt und der menschliche Autoritätsglaube erschüttert, und so eine freie Bewegung vorwärts eingeleitet; es war aber eben so bestimmt auf den einmal in Christo gelegten Grund hingewiesen und der Glaube an die göttliche Autorität der Schrift befestigt, mithin auch der Blick rückwärts in die Anfangszeit der Kirche gelenkt worden. Beides ist nicht zu übersehen bei der Würdigung des Protestantismus und seiner Bedeutung für die Geschichte. Hatte nun das 16. Jahrhundert in seiner zweiten Hälfte, und vollends das 17. sich dadurch von dem Protestantismus entfernt, dass es das Princip der Entwicklung und des Fortschritts aus den Augen setzte und durch

die Unterwürfigkeit unter ein neues Joch menschlicher Autorität in die Stabilität zurückversank: so riss sich dagegen das 18. Jahrhundert in immer kühnerm Drange nach Aufklärung und Geistesfreiheit auch allmählig von dem Fundamente los, auf das die Reformatoren allein mit Sicherheit gebaut, und für das die Märtyrer der evangelischen Kirche eben so gut als für die Denk- und Gewissensfreiheit ihr Blut verspritzt hatten. Mit der Autorität der symbolischen Bücher sank allmählig auch das Ansehen der Schrift, und bald gewannen in verschiedenen Punkten *die* Lehrsätze die Oberhand, welche von den ersten Protestanten so gut, als von den Katholiken, als antichristliche waren verworfen worden. So gut indessen das 17. Jahrhundert neben der Mehrzahl der stabilen auch bewegliche und freie Geister kannte, eben so gut bewahrte auch die neue Zeit, mitten im Drang und Sturm, eine conservative und wiederherstellende Richtung; und auch an vermittelnden Versuchen fehlte es nicht. Diesen merkwürdigen Kampf zu verfolgen, und die verschiedenen in denselben eingreifenden Momente theils in ihrer Besonderung, theils in ihrer Verbindung nachzuweisen, ist die Aufgabe der neuern Dogmengeschichte, die jedoch ihrer historischen Seite nach grossentheils mit der neuern Kirchengeschichte zusammenfällt, nach der Seite ihres materiellen Inhaltes hin in die Dogmatik selbst übergreift, je näher sie an die Gegenwart hinanrückt.

§. 273.

Einfluss der Philosophie auf die Theologie.

Es ist ein unüberwindliches Zeugniss für die praktische Natur des Christenthums, dass die Wiederherstellung seiner reinern Grundsätze eben so wenig als dessen Stiftung von einem philosophischen System ausging[1]. Eben so sehr aber spricht es auch wieder für seinen tiefern speculativen Gehalt und seine hohe wissenschaftliche Bedeutung, dass zu allen Zeiten die Philosophie sich mit ihm in freundlichen oder feindlichen Contact gesetzt und es entweder speculativ und dialektisch zu durchdringen, oder auch wohl es zu verdrängen gesucht hat[2]. Nachdem nun der grossartige Versuch einer Durchdringung in der Scholastik anfänglich

nicht ohne Glück gewagt, zuletzt aber in Spitzfindigkeit ausgeartet und dadurch bei den Evangelischgesinnten in Missachtung gekommen war, blieb die protestantische Kirche, die im Gegensatz gegen diese Philosophie entstanden, auch längere Zeit, ohne nähere Berührung mit dem philosophischen Gedanken, in seiner streng wissenschaftlichen Gestalt[3], wenn auch nicht in Abrede gestellt werden kann, dass eben der Protestantismus selbst die neuere Philosophie geweckt und zu ihrer Entwicklung ihr verholfen habe.

[1] S. oben §. 17. und §. 211.

[2] Man denke an die Erscheinungen des Neoplatonismus, Gnosticismus und der alexandrinischen Religionsphilosophie in der ersten Periode, an den Scholasticismus in der dritten.

[3] Vgl. §. 238.

§. 274.

Der Wolfianismus.

* *H. Wuttke*, Christian Wolfs eigene Lebensbeschreibung, Lpz. 1841. *Ludovici*, Entwurf einer Hist. der Wolf. Philosophie, Lpz. 1737. III. *Niedner*, KG. S. 755 ff.

Erst als *Christian Wolf*[1] der Leibnitzischen Philosophie (mit einigen Modificationen) zu allgemeinerer Geltung verholfen hatte, wurde der Einfluss dieser Leibnitz-Wolfischen Philosophie auch auf dem theologischen Gebiete vernehmbar, indem das Bestreben, auf demonstrativem Wege eine natürliche Religion (unabhängig von der Offenbarung, aber nicht im Widerspruch mit ihr) zu gründen[2], auf der einen Seite, namentlich bei den Pietisten, Verdacht erregte und sogar Verfolgungen nach sich zog[3], auf der andern aber auch jener gemässigten, verstandesnüchternen Orthodoxie sich empfahl, die zu Anfang des Jahrhunderts ihre gelehrten und würdigen Vertreter hatte[4], und die sich nun auch bald mit der demonstrativen Methode befreundete, in der guten Meinung, die so willkommene natürliche Theologie zu einer bequemen Staffel für die geoffenbarte zu benutzen, und auch die Wahrheiten der letztern, so gut es ging, mit soliden Gründen zu versehen[5].

[1] Geb. 1679 zu Breslau, 1707 Professor der Mathematik in Halle, 1723 durch einen Cabinetsbefehl Friedrich Wilhelms I. entsetzt und (bei Strafe des Stranges!) verwiesen (Cassel und Marburg), unter Friedrich II. 1740 wieder zurückberufen; ward Kanzler, † 1754.

[2] Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Men-

schen, auch allen Dingen überhaupt, 1719 — Anmerkungen über die vernünftigen Gedanken u. s. w. — Theologia naturalis, 1736, u. a. m.

[3] *Joach. Lange* (geb. 1670, † 1744 als Professor zu Halle): Causa Dei et religionis adversus naturalismum, atheismum, Judæos, Socinianos et Pontificios, Hal. 1726. 1727. III. 8. u. a. m. Ueber die weitere Streitigkeit (auch manche Berichtigung bisheriger Angaben) und die dahin gehörigen Schriften s. *Wuttke* a. a. O. — Ausser Lange nahmen noch gegen Wolf Partei: *Francke*, *M. Daniel Strähler* u. a. Auch *Val. Löscher* († 1749) und *Joh. Franz Buddeus* zu Jena (Bedenken über Wolfs Philos. 1724), sowie die Universität Upsal erklärten sich gegen ihn; geschweige die Katholiken, an ihrer Spitze die Jesuiten, obwohl diese auch mitunter wieder in ihren Schulen von der Wolfischen Philosophie Gebrauch machten *).

[4] Schon vor Wolf hatte *Pufendorf* den Vorschlag gethan, die christliche Religion nach der mathematisch-demonstrativen Methode zu behandeln, und sich davon grosse Vortheile versprochen (epist. ad fratrem, in Act. erudit. Lips. supplem. T. II, sect. 2, p. 98); *Heinrich* S. 438. Aber auch unabhängig von dieser Methode, hatten um die Zeit herum, in der der Wolfianismus auftrat, mehrere Theologen angefangen, die Dogmatik freier und unabhängiger von herkömmlicher Autorität zu behandeln; ein Beweis, dass das Streben, das bei Wolf in strengerer Form heraustrat, in der Zeit lag. Dahin gehören: *Christ. Matth. Pfaff* (geb. 1686, † 1760): Institutt. theolog. dogmat. et moral. Tub. 1720; *J. F. Buddeus* selbst (trotz seines Widerspruchs gegen Wolf, s. den vor. §.; geb. 1667, † 1729): Institutt. theolog. dogm. Lips. 1723. 1724. 1727. 1741. 4.; *Chr. Eberhard Weissmann* (geb. 1677, † 1747): Institutt. theolog. exegetico-dogmaticæ, Tub. 1739. 4.; *J. Lorenz von Mosheim* (geb. 1694, † 1755): Elementa theolog. dogmat., herausgeg. von *Windheim*, Norimb. 1758. 8. Desgleichen bahnte in der reformirten Kirche, neben J. A. Turretin und Sam. Werenfels (vgl. §. 225), der Neufchatelsche Pfarrer *J. F. Osterwald* (geb. 1663, † 1747) den Uebergang in die neuere Zeit. Sein Compendium theologiæ (Basil. 1739. 8.) blieb lange Zeit hindurch das Lehrbuch der reformirten Schweizer.

[5] An die Wolfische Methode schlossen sich genauer an, in der luther. Kirche: *Jak. Carpov* (geb. 1699, † 1768): Oeconomia salutis N. T. s. Theolog. revel. dogm. methodo scientifica adornata, Vimar. 1737—1765. IV. 4.; *Joh. Gust. Reinbeck* (geb. 1682, † 1741 als Cons.-Rath in Berlin, auch als Prediger berühmt): Betrachtungen über die in der Augsb. Confess. enthaltenen und damit verknüpften göttlichen Wahrheiten, 1731—1741. IV. 4. **); *G. H. Ribow* (geb. 1703, † 1774): Institutt. dogmat. theolog.

*) Die Gefahr, die man von der Wolfischen Philosophie befürchtete, war übrigens keine so ganz eingebildete, wenn sie auch gleich oft in Beziehung auf persönliche Urtheile auf Consequenzmacherei ruhte. «*Der Wolfianismus war allerdings der orthodoxen Theologie nicht unmittelbar gefährlich, vielmehr findet man bei vielen Wolfianern, dem positiven Glaubenssystem gegenüber, theils ein enthaltsames Gewährenlassen, theils ein formalistisches Bestätigen; allein die durch Wolf eingeführte Unterscheidung der natürlichen und geoffenbarten, d. h. der demonstrirbaren und der blos durch den Glauben aufzufassenden Religion, bahnte dem deistischen Primat der natürlichen Religion den Weg.*» *Lechler*, Gesch. des Deismus S. 448. Vgl. *Tholuck* a. a. O. S. 10—23. *Saintes-Ficker* (vgl. die Litt. zum folg. §.) S. 54 ff.

**) Die Antiwolfianer hatten gleich nach Erscheinung des ersten Theils geargwohnt.

methodo demonstrativa traditæ, Gott. 1740. 1741; *Israel Gottl. Canz* (geb. 1690, † 1753): Compend. theolog. purioris, Tub. 1752. *); *Peter Reusch* (geb. 1683, † 1757): Introductio in theolog. revelatam, Jen. 1744; *J. E. Schubert* (geb. 1717, † 1774): Introductio in theolog. revel. Jen. 1749. 8., und Institutiones theolog. dogm. 1749. 1753. 8.; *Siegm. Jak. Baumgarten* (geb. 1706, † 1757): Theses theolog. seu elementa doctrinæ sanctioris ad duct. breviarii, ed. *J. A. Freylinghausen*, Hal. 1746. 1750. 1767. 8.; Evangelische Glaubenslehre mit Einleit. von *Semler*, Halle 1759. 1760. III. 4. (über den Einfluss des Werkes auf seine Zeit s. *Tholuck* II, S. 12). — In der reformirten Kirche folgten dieser Methode mehr oder weniger, zum Theil auch unter Einschränkungen und Verwahrungen: *Daniel Wyttenbach* (zu Bern; geb. 1706, † 1779 als Professor in Marburg): Tentamen theolog. dogmat. methodo scientifica pertractatæ, Bern. 1741. 1742. III. 8. Francof. ad M. 1747. IV. 8.; *Joh. Friedr. Stapfer* (zu Bern, † 1775): Institutiones theolog. polemicæ, Tur. 1743—1747. V. 8., Grundlegung zur wahren Rel. (populär), Zür. 1746—1753. XII. 8.; *J. Chr. Beck* (zu Basel; geb. 1711, † 1785): Fundamenta theolog. naturalis et revelatæ, Bas. 1757 (vgl. die Prolegg., in welchen sehr nachdrücklich die Behandlung der natürlichen Religion als eines Vorwerkes zur geoffenbarten empfohlen wird, p. 25. 26), Synopsis institutionum universæ theologiæ, Bas. 1765 (bis um 1822 das dogmatische Lehrbuch in Basel); und *Sam. Endemann* (geb. 1727, † 1789 als Professor zu Marburg): Institutiones theolog. dogmat. T. I. II. Hanov. 1777. 8.

§. 275.

Einfluss des Deismus und Naturalismus. Aufklärungsversuche.

Lerminier, de l'influence de la philosophie du 18e siècle, Par. 1833. Leipz. 1835. *Villemain*, cours de littérature française. Tableau du 18e siècle, Par. 1838. T. II, p. 222 ss. *Henke*, Kirchengesch. VI (des 18. Jahrh. II), herausgeg. von *Vater*. *Stäudlin*, Gesch. des Rationalismus und Supranaturalismus, Gött. 1826. S. 119 ff. *Amand Saintes*, histoire critique du rationalisme en Allemagne, Par. et Leips. 1841. 2. Aufl. 1843; ins Deutsche übers. von *Ch. G. Ficker*, Lpz. 1847. *Schlosser*, Gesch. des 18. Jahrh. Bd. I, S. 477. II, S. 443 ff. Meine Kircheng. des 18. u. 19. Jahrh. 2. Ausg. Lpz. 1848. II. (Vgl. die Litt. zu §. 238.)

Während so in Deutschland die natürliche Religion und Theologie in strenger und mitunter pedantischer Wissenschaftlichkeit, immerhin aber in ihren gemessenen Schranken und im ehrlichen Dienste der Offenbarung sich bewegte, nahm der schon in der vorigen Periode ausgebildete Deismus und Naturalismus in England und Frankreich weiter überhand[1], und fing bald auch an, Deutschland zu bedrohen[2]. Die mächtigsten Angriffe gegen das positive Christenthum erhoben sich nach der Mitte des Jahrhunderts

---

dass der Verfasser im Herzen ein Socinianer oder gar ein Naturalist sei, und er werde die Lehre von Christo weder abhandeln wollen, noch können. Indessen war der Argwohn ungegründet. S. *Heinrich* S. 444.

*) Derselbe schrieb auch: Philosophiæ Leibnitzianæ et Wolfianæ usus in theologia per præcipua fidei capita, Lips. 1749 (damals viel verbreitet).

in den *Wolfenbüttel'schen Fragmenten*[3], welche die Veranlassung zu einem offenen Principienkampfe wurden in Beziehung auf die Rechte der Vernunft in Glaubenssachen[4]. Der Geist des Zeitalters (unter Friedrich dem Gr.)[5] wirkte mit, eine deistische Gesinnung, zunächst unter den vornehmern Ständen, zu befördern; und nicht allein die Wortführer der Litteratur des 18. Jahrhunderts[6], sondern auch wohl Männer, die im Dienste der Kirche standen, suchten ihr allmählich bei den Gebildeten und selbst im Volke Eingang zu verschaffen[7].

[1] Vgl. §. 238 und die dort angeführte Schrift von *Lechler*. An die dort genannten Engländer, wovon einige noch (*Woolston, Tindal, Chubb*) in unsere Periode herüberreichen, schliessen sich noch an: Viscount *Bolingbroke* (✝ 1751) und (einer der Edelsten) *David Hume* (✝ 1776). Der erstere bildete zugleich den Uebergang zu dem leichtfertigem französischen und crassen Materialismus, wie sie in dem *Système de la nature* (1740), in *Condillac* (✝ 1780), *La Mettrie* (✝ 1751), *Helvetius* (✝ 1771), *Voltaire* (1778) und den sogenannten Encyklopädisten (Encyclopédie, ou dictionnaire universel etc. 1751), *d'Alembert* (✝ 1783) und *Diderot* (✝ 1784) zur Erscheinung kamen. — Verschieden in Charakter und Tendenz, aber gleichfalls gegen den positiven Glauben eingenommen ist *J. J. Rousseau* (✝ 1778) in seinem Emil (Bekenntnisse des savoyischen Vicars). — Eine Vergleichung der englischen Deisten mit den französischen Naturalisten s. bei *Henke* a. a. O. §. 10. Jedenfalls hatten die tiefsinnigern Engländer einen weit entschiedenern Einfluss auf die deutschen Gelehrten, als die Franzosen, die um so leichter sich bei den Laien empfahlen. Blos der (protestantische) Rousseau weckte deutsche Sympathien. Vgl. *Tholuck* II, S. 33.

[2] Es ist merkwürdig, aber nichts weniger als unerklärlich, dass sich in Deutschland der Deismus auch an dem Mysticismus entwickelte, wie dies bei *Joh. Conrad Dippel*, dem christlichen Demokritus (✝ 1734), und bei *J. Chr. Edelmann* (geb. 1698, ✝ 1767) der Fall war, welcher letztere nach kurzer Verbindung mit den Inspirirten in die Fusstapfen Knutzens trat (vgl. *Henke* §. 23 b). Ueber Edelm. u. seine Schrift: Moses mit aufgedecktem Angesicht, Freib. [Berleburg] 1740. II. s. *J. H. Pratje*, histor. Nachr. von Edelmannn, Hamb. 1785, und *W. Elster*, Erinnerungen an J. C. Edelmann, Clausthal 1839. — Nach deistischen Grundsätzen bearbeitete der Philolog und Mytholog (!) *Chr. Tob. Damm* (geb. 1699, ✝ 1778) 1765 das N. Test. (unter königlichem Schutze), und reducirte die Religion Jesu auf die blosse Naturreligion, in seinen Schriften über den histor. Glauben, 1772. II., und über die Religion, 1773. — Auch die Schriften der englischen Deisten wurden häufig ins Deutsche übersetzt und von Vielen mit Heisshunger verschlungen; s. d. Bekenntn. von *Laukhard* (bei *Lechler* S. 451; *Tholuck* II, S. 31). Ein Verzeichniss der merkwürdigsten deistischen Schriften s. bei *Baumgarten*, Geschichte der Religionsparteien S. 129.

[3] Unter dem Titel «Zur Geschichte der Litteratur, aus den Schätzen

der herzogl. Bibl. zu Wolfenbüttel» gab *G. E. Lessing* Beiträge heraus, verschiedene Abhandlungen und Nachrichten enthaltend. Als dritter Beitrag erschien 1774: Fragment eines Ungenannten, von Duldung der Deisten (mehr apologetisch für die Duldung). Darauf 1777 im vierten Beitrag fünf Fragmente: 1) Von der Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln. 2) Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten. 3) Durchgang der Israeliten durchs rothe Meer. 4) Dass die Bücher des A. Test. nicht geschrieben worden, eine Religion zu offenbaren. 5) Ueber die Auferstehungsgeschichte. 1778 folgte das Stärkste von allem: Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger, noch ein Fragment des Wolfenbüttler Ungenannten. Nach Lessings Tode liess *C. A. E. Schmidt* (angeblich ein Laie) die übrigen noch ungedruckten Werke des Fragmentisten erscheinen (meist über das A. Test.). Dass Lessing nicht der Verfasser war, ist ausgemacht. Gewöhnlich werden die Fragm. dem *H. S. Reimarus* (geb. 1694 zu Hamburg, † daselbst 1768, Verfasser eines Systems der natürl. Religion 1754) zugeschrieben; doch s. die genauere Untersuchung in *Illgens* historischer Zeitschrift 1839, 4 S. 97 ff. Dagegen: *Lachmann*, Ausg. von Lessings Werken Bd. XII. *Guhrauer*, Bodins Heptaplomeres, Berlin 1841. S. 257 ff.

[4] Streit Lessings mit dem Hauptpastor Götze zu Hamburg — Nathan der Weise (1779) — Erziehung des Menschengeschlechts, 1780 (ob die Grundlage von *Thaer?* s. *Illgen* a. a. O. — Theol. Nachlass 1784. Ueber Lessings Verhältniss zum Christenthum s. *Twesten*, Dogmat. I, S. 19. *Röhr*, kl. theol. Schriften, 1841. S. 158 ff.

[5] Ueber Voltaire's Aufenthalt am preuss. Hofe u. Friedrichs II. Schriftstellerei s. *A. F. Büsching*, Charakter Friedrichs II. Halle 1778. *Preuss*, Friedrich d. Gr. Berlin 1833. 1834. V.

[6] «*Die allgemeine deutsche Bibliothek unter Nicolai, in ihren ersten Jahrzehnten (seit 1765) ein allein herrschendes Litteraturgericht, bekämpfte den alten Glauben in schleichendem Tone, und warf auf alles, was über ihre kahle Verständigkeit und Moralität hinausging, den Vorwurf des Aberglaubens oder den Verdacht des Jesuitismus*», *Hase*, Kirchengesch. §. 453. Einer deistischen Gesinnung förderlich und in Schule und Haus dieselbe verbreitend, war der Philanthropinismus von *Basedow* (geboren 1723, † 1790), *Salzmann* (geb. 1744, † 1811), *Campe* (geb. 1746, † 1818). Ueber des erstern Philalethie (Altona 1764. II.) s. *Heinrich* S. 467 ff. Im Volke selbst hatte das dogmatisch-theologische Interesse bedeutend abgenommen. Ein prosaisches Nützlichkeitssystem streifte alle Poesie des Lebens ab und reducirte auch die Religion auf eine brauchbare Bürgermoral. Bei den frömmer Gesinnten stand *C. F. Gellert* (1715—1769) mit seinem etwas breit moralisirenden, aber auf tiefer Empfindung ruhenden Christenthum noch immer in hohem Ansehen, und auch *Klopstocks* Messias (1748), einst mit Jubel begrüsst, war noch nicht vergessen. Gleichwohl gewann durch *Wielands* Vermittlung (seit 1760) sowohl die feinere Freigeisterei, als die französische Frivolität Eingang ins deutsche Volk. Auf den Zusammenhang der Sentimentalität (die dem religiösen Gefühl als Surrogat dienen sollte) und der Deisterei hat *Baumg.-Crus.* treffend aufmerksam gemacht, Compend. I, S. 445, Anm. k. (Ueber Lessing s. oben Note 4, über Herder unten §. 281.) — Auch an Versuchen, dem Deismus einen socialen Halt zu geben, fehlte es nicht: *Weishaupt* u. die

Illuminaten, 1777 — Freunde der Aufklärung in Berlin, 1783 (s. *Tholucks* Anz. 1830, Nr. 8) — *Bahrdts* Gesellschaft der XXII (*Tholuck* II, S. 115).

[7] *C. F. Bahrdt* (geb. 1741, † 1792), vgl. seine Selbstbiographie, Berlin 1790 ff. In seinem Versuch eines biblischen Systems der Dogmatik (Gotha u. Lpz. 1769. 1770. Frkf. u. Lpz. 1771. 2 Thle; s. *Heinr.* S. 469 ff.) äusserte er sich noch ziemlich orthodox; später wirkte er nur zerstörend, so in seinem Glaubensbekenntniss (1779), in den Briefen über die Bibel im Volkston (1782), dem Plan und Zweck Jesu (1784) u. a. — Von andern theologischen Schriftstellern dieser Zeit halfen den Deismus oder doch den dogmatischen Indifferentismus und eine seichte Aufklärung befördern: *J. A. Eberhard* (Prediger zu Charlottenburg, nachmals Professor zu Halle, † 1809) durch die neue Apologie des Sokrates, Berl. 1776. 1778. II. 8.; *G. S. Steinbart* (Prof. der Theologie zu Frankfurt a. d. O., † 1809) durch sein (eudämonistisches) System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums, für die Bedürfnisse seiner *aufgeklärten* Landsleute und Andere, die nach Weisheit fragen, eingerichtet, Züll. 1778. 1780. 1786 (vgl. *Heinrich* S. 488 ff.); *W. A. Teller* (Propst zu Berlin, † 1804) durch sein die herkömmlichen Vorstellungen theils wirklich berichtigendes, theils aber auch verflachendes Wörterbuch (zuerst Berlin 1772). — Dieser vermeintlichen Aufklärung dienten auch noch verwässerte und geschmacklose Bibelübersetzungen, wie sie an der schon etwas ältern Wertheimer (1735) ein würdiges Vorbild hatten; die aus gänzlicher Verkennung des christlichen Cultus und seiner Feste hervorgegangenen Natur- und Moral-, Landwirthschafts- und Kuhpockenpredigten; die (Dietrich'schen und Teller'schen) Verschlimmbesserungen der Gesangbücher u. a. m. Und aus dem allem sollte nur um so herrlicher die Nutzbarkeit des Predigtamtes hervorleuchten!

§. 276.

Apologetische Versuche. Veränderte Gestalt in der Theologie. Neuere dogmatische Compendien.

Die Angriffe der Deisten riefen wohl Gegenschriften und Antideistica in Menge hervor[1]; bald aber zeigte sich's, dass man über den Operationsplan nicht einig war, und immer schwerer ward es, bei dem Dunkel, in dem man tappte, Freund und Feind zu unterscheiden[2]. Gaben doch viele der Würdigsten und Edelsten gern die vermeintlichen Vorwerke preis, um die Burg selber zu retten, und hofften sie doch nicht ohne Grund, durch licht- und geschmackvollere Behandlung der christlichen Wahrheiten und durch Anschluss an die Zeit und ihre Bedürfnisse der bei den Gebildeten in Missachtung gekommenen «Religion Jesu» neue Verehrer zu gewinnen[3]. Dass es bei'm Alten nicht bleiben könne, wurde nur zu tief gefühlt, und auf ein Neues hatte auch die theologische Wissenschaft schon von den ersten Decennien des Jahrhunderts an hingearbeitet. Die

unbefangene Bibelforschung war durch genauere Kenntniss des Orients und durch ein gründliches klassisches Studium gefördert, die Geschichte des Bibeltextes durch kritische Forschungen eines *Mill, Wettstein, Bengel* u. a. aufgehellt[4], demnach auch die Geschichte des Kanons neuen Untersuchungen unterworfen worden. *Michaelis*[5], *Ernesti*[6] und *Semler*[7] führten hierin eine neue Periode herbei. Auch die Kirchengeschichte hatte seit *Mosheim* sich vom Dienste des kirchlichen Parteieifers losgemacht, und bei allem Halten an der Orthodoxie doch eine unbefangenere Würdigung häretischer Lehren und Denkweisen angebahnt[8]. Und so trugen auch die dogmatischen Compendien von *J. D. Michaelis*[9], *J. D. Heilmann*[10], *G. T. Zachariä*[11], *G. F. Seiler*[12], *J. Ch. Döderlein*[13], *S. F. N. Morus*[14] u. a. die Spuren dieser Fortschritte an sich, so sehr sie auch noch sich bemühten, die Reinheit des evangelischen Lehrbegriffs möglichst zu bewahren. Weniger streng nahmen es bereits in letzterer Hinsicht *W. A. Teller*[15], *E. J. Danov*[16], *J. F. Gruner*[17], *J. C. R. Eckermann*[18], *C. Ph. Henke*[19], in welchen die neologische Richtung immer unverhüllter hervortrat. Unter den reformirten Dogmatikern blieb *Stosch*[20] dem ältern Lehrbegriffe getreu, während *Mursinna*[21] mit einiger Vorsicht der Aufklärung zusteuerte.

[1] Unter den Wolfianern selbst trat der Professor der Philosophie zu Halle, *Stiebritz*, abwehrend auf in seinem «Beweis für die Wirklichkeit einer Offenbarung wider die Naturalisten, nebst einer Widerlegung derer, welche dem Wolfischen System eine Beförderung der Naturalisterei beimessen» Halle 1746. (*Thorschmidt*, Freidenkerbibliothek II, S. 655 ff. *Lechler* S. 449.) — Nach dem Vorgange vom Kanzler *Pfaff* (akademische Reden über den Entwurf der theologiæ antideisticæ, 1759) wurden besondere Vorlesungen gegen die Deisten gehalten (*Lechler* ebend.; *Tholuck*, Schriften II, S. 25). Ueber die apologet. Litteratur s. *Tholuck* I, S. 150 ff — Unter den Engländern: *Lardner* (the credibility of the gospel history, Lond. 1730—1755. XII.), *Addison, Newton, Berkley* u. a. Unter den Deutschen: *Haller* (Briefe über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung, Bern 1772), *Lilienthal* (gute Sache der Offenbarung, Königsberg 1750—1782), *Less, Nösselt* u. a. Besonders viele Gegenschriften veranlassten auch die Wolfenb. Fragmente (vgl. allg. Bibl. Bd. XXX u. XL): die vorzüglichsten von *Döderlein, Less, Michaelis, Barthels, Semler.*

[2] *Skelton*, offenbare Deisterei, 1756. II. Thl. Vorr. (bei *Tholuck* I, S. 21): «Unsere neuen Schutzredner des Christenthums vertheidigen dasselbe oft mit deistischen Grundsätzen, und überdies sind sie zu bald fertig, ihre eigenen Glaubensartikel in eine neue Form zu giessen, sie hoffen dadurch

ihrer Sache einen Vortheil zu gewinnen.» Ein Beleg dazu ist *Joh. Taylor.* Vgl. *Ernesti,* neue theologische Bibl. I, S. 115. *Tholuck* a. a. O. S. 30.

[3] So *Jerusalem, Spalding, Zollikofer* u. a., deren redlicher Wille unverkennbar zu Tage liegt. S. *Jerusalem,* Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion, 1768. II. 5. Ausg. 1773—1792. Fortsetz. II. 1793. *J. J. Spalding* († 1804), Gedanken über den Werth der Gefühle im Christenthum, 1761 (1784) — über die Nutzbarkeit des Predigtamts, 1775 — vertraute Briefe, die Religion betreffend, 1788. *G. J. Zollikofer* (Predigten u. Andachtsbücher). Ihnen reihte sich auch *A. W. Sack* an. Sehr billig urtheilt über die Accommodationstheorie dieser Männer *Steffens:* Was ich erlebte, I, S. 258 ff.

[4] Vgl. die Einll. ins N. Test. Wie sehr die Kritik in Verbindung gebracht wurde mit den neologischen Bestrebungen, zeigt die Geschichte Wettsteins, s. meine Abh. in Illgens Zeitschr. 1839, 1. Aber auch die dogmatisch entgegengesetzte Richtung *Bengels* erkannte eben so sehr die Nothwendigkeit der Kritik, und übte diese im Dienste des Herrn.

[5] (Joh. David, geb. 1717, † 1791.) Vgl. *Tholuck* a. a. O. S. 130. Aus seiner Schule ging *Eichhorn* hervor. Die unbefangene Kritik und Exegese ward jedoch bald auch wieder eine im Dienste der Zeitansichten befangene. Natürliche Wundererklärung.

[6] (Joh. Aug., geb. 1707, † 1781.) Institutio interpretis N. Test. Lips. 1761, ed. *Ammon,* 1792. 1809. 8. — »*der Theolog, an dessen Namen die Geschichte den Uebergang zu den freiern Grundsätzen für die Auslegung der Schrift zunächst angeknüpft hat*«, *Klausen,* Herm. S. 291. Ueber die (nur beschränkten) Verdienste des Buches ebend. bis S. 294.

[7] (Joh. Salomo, geb. 1725, † 1791 als Professor in Halle.) Vgl. seine (auch in die Geschichte der Zeit eingreifende) Selbstbiographie, Halle 1781. 1782. II. Semler war es vorzüglich, der «*ohne eine eigene Schule zu bilden, doch den Brand in sich trug, aus welchem die Funken auf den überall unter den Zeitgenossen verbreiteten Zunder aussprühten und eine Evolution veranlassten, die bis zu diesem Augenblicke fortdauert,*» *Tholuck* II, S. 39. Von seinen zahlreichen (171) Schriften gehören besonders hierher: Von freier Untersuchung des Kanons (Halle 1771—1775) — Institutio ad doctrinam christianam liberaliter discendam (Hal. 1774) — Versuch einer freien theologischen Lehrart (Halle 1777 ff.). Beseitigung des Localen und Temporären in der Schrift, und Unterscheidung von Theologie und Religion (Moralität) sind die cardines der Semlerschen Theologie. Vgl. die Charakteristik bei *Tholuck* a. a. O. Durch seine Einl. in die Baumgartensche Glaubenslehre legte S. den Grund zur Dogmengeschichte (s. oben §. 16).

[8] S. *F. Lücke,* narratio de Joanne Laurentio Moshemio, Gott. 1837. 4. Bald nachher machte sich auch die Kirchengeschichte, wie die Exegese, dem Zeitgeiste dienstbar. (*Spittler* u. *Henke,* Pragmatismus von *Planck.*) Die Dogmengeschichte ward benutzt, das Wandelbare an den Dogmen nachzuweisen.

[9] Comp. theol. dogm. Gott. 1760. Ed. 2. 1784.

[10] Geboren 1727, † 1764 als Professor zu Göttingen: Comp. theolog. dogm. Gott. 1761. Ed. 3. 1780.

[11] Geb. 1729, † 1777 als Professor zu Kiel: Biblische Theologie, oder Untersuchung des biblischen Grundes der vornehmsten theologischen

Lehren, Gött. u. Kiel 1771—1775, letzter Theil von *Vollborth* 1786. Der Verfasser versteht unter biblischer Theologie «*nicht eine solche, deren Inhalt aus der heil. Schrift genommen ist — in diesem Verstande muss jedes theologische System biblisch sein — sondern überhaupt eine genaue Bestimmung der gesammten theologischen Lehren mit allen dazu gehörigen Lehrsätzen und des nach biblischen Begriffen richtigen Verstandes solcher Lehrsätze, nach ihren richtigen Beweisgründen*« *Heinr.* S. 515 ff. Also der erste Versuch, die *biblische Dogmatik* (unabhängig von der kirchlichen) als selbstständige Wissenschaft zu behandeln. — Ihm folgten darin *W. F. Hufnagel* (Handb. der biblischen Theol. Erl. 1785—1791), *Ammon, de Wette, Baumg.-Crus.* u. a.

[12] Geb. 1733, † 1807 als Prof. in Erlangen: Theol. dogm. polem. c. comp. dogm. Erl. 1774. Ed. 3. 1789.

[13] Geb. 1714, † 1789, Professor zu Bützow: Institutio theologi christiani in capitibus religionis theoreticis nostris temporibus accommodata, Alt. 1780. 1782. 1784. 1787. II. Der Verfasser sagt in der Vorrede (bei *Heinrich* S. 493): «Der Dogmatiker muss in unsern Tagen zwar nicht neue Lehren erfinden und über die Bibel hinausgehen, aber auch *nicht bei dem Alten stehen bleiben*, sondern das, was von ihnen gesagt worden ist, richtiger bestimmen, die neuern Erklärungen und Vorstellungen einzelner Lehren nutzen, und dabei *hauptsächlich auf unsere Zeitbedürfnisse Rücksicht nehmen.* Er muss daher untersuchen, welche Lehren jetzt am meisten bezweifelt und bestritten werden, und sie desto sorgfältiger und richtiger bestimmen. Auch bei den Beweisen muss er sich *nach den Umständen der Zeit richten*, und nicht alle schwankende und unsichere Gründe des Alterhums billigen und beibehalten; vielmehr muss er die *grossen Fortschritte, die zu unsern Zeiten in der Auslegungskunst gemacht worden sind*, dazu nutzen, dass er in der Wahl der Beweise der Glaubenslehren vorsichtig sei; nicht auf die Menge derselben, sondern auf ihre innere Güte sehen, und daher nur solche wählen, die deutlich und bündig sind» u. s. w.

[14] Geb. 1736, † 1792 als Prof. in Leipzig: Epitome theol. christ. Lips. 1789. (*Heinrich* S. 498 ff.)

[15] Geb. 1734, † 1804 (vgl. §. 275, Note 7): Lehrb. des christlichen Glaubens, 1763 — Religion der Vollkommnern, 1792.

[16] (E. Jak., geb. 1741, † 1782 als Professor zu Jena.) Theol. dogm. instit. libb. II, Jen. 1772. 1776. Von ihm sagt der (Bahrdtsche) Ketzeralmanach von 1781: «*er trage einen Oberrock wie die regulirten Theologen, darunter aber stecke eine Uniform vom Freicorps.*»

[17] (Joh. Friedr., geb. 1723, † 1778 als Prof. zu Halle.) Institutionum theologiæ dogmat. libb. III, Hal. 1777. 8. — «*ein Mann von selbstständigem Genie und historischer Gelehrsamkeit, dessen Bestreben besonders dahin ging, ähnlich wie Semler den spätern Ursprung und die vielfache Wandlung des orthodoxen Lehrbegriffs nachzuweisen, nur dass bei Gruner die Platonizantes alles erklären mussten, bei Semler die Judaizantes*», *Tholuck* a. a. O. S. 106. Vgl. *Heinrich* S. 482. Durch das ganze Buch herrscht der Hauptgedanke, dass schon gegen Ende des ersten Jahrhunderts die christliche Religion in ihren Hauptlehren durch die alexandrinische, platonisch-orientalische Philosophie verdorben worden sei.

[18] (J. Casp. Rud., geb. 1751, † 1836 als Professor in Kiel.) Compend. theol. christ. theor. bibl. hist. 1794 — Handb. für das systemat. Studium der christlichen Glaubenslehre, 1801. 1803. IV.

[19] (Conr. Phil., geb. 1752, † 1809 als Prof. in Helmstädt und Abt zu Michaelstein.) Lineamenta institutt. fidei christ. histor. criticar. Helmst. 1793. Ed. 2. 1795. Der Verfasser bezeichnet in der Vorrede dreierlei Arten des Aberglaubens (superstitio), die er zu bekämpfen habe: 1) die Christolatrie, 2) die Bibliolatrie, 3) die Onomatolatrie, und redet zugleich mit hoher Achtung von Morus und Döderlein.

[20] (Eberhard Heinr. Daniel, geb. 1716, † 1781 als Prof. der Theologie zu Frankfurt a. d. O.) Introductio in theol. dogm. Frcf. ad Viadr. 1778 — Institutt. theol. dogm. ibid. 1779. 8. (*Heinrich* S. 551.)

[21] (Samuel, geb. 1717, † 1795 als Professor zu Halle; nach Bahrdts Ketzeralmanach «*der Stabsfourier des reformirten Freicorps*».) Comp. theol. dogmat. Hal. 1777. 8. *Heinrich* S. 549: «*Er hat das, was in den neuern Zeiten zur Berichtigung des theologischen Lehrbegriffs von andern geschrieben ist, fleissig genutzt; dabei aber hat er die Meinungen älterer Theologen nicht übergangen, sondern sie mit ihren gewöhnlichen Gründen angeführt, doch so, dass er nicht allezeit darüber geurtheilt, sondern oft dem Leser die Wahl zwischen dem Alten und Neuen gelassen hat.*»

Populäre Dogmatiken erschienen in einem Altes und Neues vermittelnden Sinne von *Less* (1779. 1789) und *Griesbach* (1786. 1789).

§. 277.

Gegenwirkung. Religionsedict. Der orthodoxe Pietismus.

Dem unaufhaltsam vorwärts dringenden Strome der Aufklärung von aussen einen Damm zu setzen, war ein gewagtes Unternehmen, wie sich dies an dem nutzlosen Erfolg des im Jahr 1788 erlassenen preussischen Religionsedicts und der Errichtung eines Glaubenstribunals zeigte[1]. Von innen heraus sollten sich die entgegengesetzten Elemente von selbst geltend machen. War auch der Halle'sche Pietismus in seinem zweiten Stadium ermattet und in todten Formalismus ausgeartet[2], so stellte sich doch auch jetzt der demonstrativen, wie der negativen Verstandesrichtung eine positive, mit pietistisch-mystischen Elementen versetzte Glaubensrichtung entgegen, als deren Vertreter wir die Würtemberger *J. A. Bengel*[3] und *F. Ch. Oetinger*[4] zu betrachten haben, und an welche auch *Ch. A. Crusius*[5] sich anreiht. Zu Stützung des positiven Glaubens im Volke wurden auch jetzt fromme und gelehrte Vereine errichtet[6]: und so erhielt sich nicht nur bei Vielen der Glaube der Väter als todtes Erbgut, sondern nahm hier und da, meist in der Form des Pietismus, der verflachenden Zeitrichtung gegenüber, seine feste und bewusste Stellung ein[7].

[1] Friedrich Wilhelm II., vom Minister *Wöllner* veranlasst, erliess dasselbe unterm 9. Juli; s. Acten, Urkunden und Nachrichten zur neuesten Kirchengeschichte, Bd. I, S. 461 ff. — Censuredict — Immediat-Examinations- und Visitationscommission (*Hermes*, *Hillmer*, *Woltersdorf*) — Proceduren derselben — Zopfprediger *Schulz* zu Gielsdorf (1791). Schriften für und wider das Edict, in *Henke's* Beurtheilung aller Schriften, welche durch das preuss. Rel.-Edict veranlasst sind, Kiel 1793. Ueber den schlechten Erfolg der Maassregel sprach sich *Hermes* (in Halle) aus: «*Man hält uns für mächtig, und doch haben wir noch nicht einen neologischen Dorfprediger absetzen können; so arbeitet uns alles entgegen.*» S. *Tholuck* II, S. 126. Vgl. Das preuss. Religionsedict, Halle 1842.

[2] S. *Semlers* Biographie I, S. 48 ff. «*Viele fromme und in vieler Beziehung ehrenwerthe Männer, welche der zweiten Generation der Halleschen Schule angehörten, hatten ein gedrücktes, scheues und peinliches Wesen*» *Tholuck* II, S. 8. Uebrigens hatte auch das Benehmen in der Wolfischen Streitigkeit den Halle'schen Pietismus in Misscredit gebracht.

[3] Geb. 1687, erst Klosterpräceptor und Prediger, † als Prälat und u. Doctor der Theologie in Stuttgart 1752. S. *J. Ch. F. Burk,* Dr. J. A. Bengels Leben und Wirken, Stuttg. 1832. — Seine Verdienste um Kritik — Chiliasmus — seine dogmatischen Ueberzeugungen (als Frucht exegetischer Untersuchungen, *Burk* S. 353 ff.).

[4] Geb. 1702, † 1782 als Prälat des Klosters Murrhard: Theologia ex idea vitæ deducta, in VI locos redacta, quorum quilibet 1) secundum sensum communem, 2) sec. mysteria scripturæ, 3) sec. formulas theticas nova et experimentali methodo pertractatur, Francof. et Lips. 1765. 8. Der Verfasser sucht die ganze Glaubenslehre aus der Idee des Lebens dynamisch-genetisch zu entwickeln. Im Gegensatz gegen Wolfs mathemat. Methode bemerkt er præf. p. 3: Ordo geometricus incipit ab una aliqua idea abstracta; ordo generativus, ut in seminibus patet, incipit a toto idque per minima explicat æquabiliter, quod nos nonnisi simulacris imperfectis imitari possumus. Er ertheilt daher den Rath, erst überall den sensus communis, cujus præceptor est ipse Deus (Ps. 94, 10), dann die Schriftlehre zu befragen und darauf die Kirchenlehre zu bauen. Er beklagt an der Wolfischen Philosophie vor allem das, dass sie die bezeichneten Worte der Schrift von Leben, Reich, Geist u. s. w. in blosse Abstracta verwandelt habe, woraus ein unwahrer, alles in blosse symbolische Redensarten verflüchtigender Idealismus entstehe; mischt aber dann freilich eine Menge Kabbalistisches ein und verweist dabei auf sein durch und durch kabbalistisches Buch: Oeffentliches Denkmal der Lehrtafel der Princessin Antonia u. s. w. Tüb. 1763. Es durchkreuzen sich bei ihm das Mystisch-Speculative Jak. Böhms und das Pietistisch-Praktische Speners zu *einem* Ganzen. Ueber seine Stellung zu Swedenborg s. den folg. §. Vgl. «Die Theologie aus der Idee des Lebens abgeleitet und auf 6 Hauptstücke zurückgeführt» von M. *Friedr. Chr. Oetinger,* deutsch von *Jul. Hamberger*, Stuttg. 1852. u. * *C. A. Auberlen*, die Theosophie Friedr. Chr. Oetinger's nach ihren Grundzügen; ein Beitrag zur Dogmengesch. und zur Gesch. der Phil. mit Vorw. v. *Rich. Rothe,* Tüb. 1848.

[5] Ein Schüler Bengels und Gegner der Leibnitz-Wolfischen Philos., geb. 1715, † 1775 als Professor der Theologie und Philos. zu Leipzig: Opuscula philosophico-theologica, Lips. 1750 — die wahre Gestalt der

Religion, 1754 — Hypomnemoneumata ad theolog. propheticam, Lips. 1764—1771. II. 8. — Vorstellung von dem eigentlichen schriftmässigen Plan des Reichs Gottes, Lpz. 1768. 8. — Moraltheologie, ebend. 1772. 1773. Vgl. *Schröckh* VI, S. 106 ff. VII, S. 647. VIII, S. 41 u. 108. *Buhle*, Bd. V, S. 589 ff. *Reinhard*, Geständn. S. 68 ff.

[6] Zu Stockholm (1771) — im Haag (1785) — die deutsche Christenthumsgesellschaft, *ohne Rücksicht auf Confessionsunterschied*, gestiftet von dem lutherischen Theologen *J. A. Urlsperger* (seit dem J. 1779; Basel, London und Berlin werden als die Hauptsitze bezeichnet), s. *J. A. Urlsperger*, Beschaffenheit und Zweck einer zu errichtenden *deutschen Gesellschaft* thätiger Beförderer reiner Lehre und wahrer Gottseligkeit. Basel 1781.

[7] *Bretschneider*, die Grundlage des evangelischen Pietismus, Lpz. 1833. *Binder*, der Pietismus und die moderne Bildung, Stuttg. 1839. *Märklin*, Darstellung und Kritik des modernen Pietismus, ebend. 1839. Vgl. *Dorner* in den Studien und Kritiken 1840, 1.

§. 278.

Zinzendorf und die Brüdergemeinde. Wesley und die Methodisten. Swedenborg.

Aus dem grossentheils verkommenen Pietismus[1] hervorgegangen, aber von ihm in Einzelnem abweichend, mehr auf Organisation eines besondern Gemeindewesens, als auf die Reformation der Kirche (und deren Lehre) im Grossen hinsteuernd, übte die von dem *Grafen von Zinzendorf*[2] zu Herrnhut gegründete Brüderunität mit ihren Verzweigungen[3] einen bedeutenden Einfluss auf die Zeit und das christliche Leben in ihr; und wenn auch Zinzendorf für seine Person sich an die Augsburgische Confession anschloss (ohne darum die Mitglieder anderer christlicher Bekenntnisse auszuschliessen)[4], so drückte er doch der altlutherischen Theologie durch das Urgiren gewisser Lehrpunkte und durch die Art ihrer Behandlung ein eignes modern-sentimentales Gepräge auf. Eine auf die Person des Heilandes concentrirte feurige Liebe zu ihm und das gläubige Umfassen seines Verdienstes, mit vorwiegender sinnlicher Färbung, bildet das Eigenthümliche der herrnhutischen Theologie[5], die, im Gefühl ihres höhern Berufes, sowohl den Spott der Welt, als die missbilligenden Urtheile gelehrter und frommer Theologen[6] ruhig über sich ergehen liess. — Der Stifter der Methodistensecte, *John Wesley*, ging bei seinen strengen Busspredigten mehr von praktischen, als wissenschaftlichen Gesichtspunkten aus, und

wirkte in seiner Zeit mehr auf England, als auf Deutschland ein[7]. Mehr Anklang fand dagegen neben der pietistisch-mystischen Richtung in Deutschland auch noch die theosophische, wie diese in einem eigenen Gemisch von rationalistischen Ideen bei *Swedenborg*, dem Stifter der Kirche des neuen Jerusalems, hervortrat, und auch in weitern Kreisen sich Bahn machte[8].

[1] Der Pietismus war zu Anfang des 18. Jahrhunderts entweder in todten Formalismus ausgeartet oder es hingen sich demselben allerlei schwärmerische Richtungen an, die mehr von der Kirchen- als von der Dogmengeschichte zu würdigen sind; vgl. *F. W. Krug*, kritische Geschichte der protestantisch-religiösen Schwärmerei, Sectirerei und der gesammten un- und widerkirchlichen Neuerungen im Grossherzogthum Berg, Elberfeld 1851. 8. *W. Barthold*, die Erweckten im protestantischen Deutschland, während des Ausgangs des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts (in Raumer's Taschenb. 1852). *Göbel* a. a. O.

[2] 1700—1760, s. die Biographien von *Spangenberg*, *Schrautenbach* (Gnadau 1851), *Varnhagen von Ense* (biograph. Denkmale, Bd. V), *Tholuck* (vermischte Schriften I, S. 433), *G. Müller* (Selbstbekenntnisse merkwürdiger Männer, Bd. 3), *Herder*, Adrastea (Werke zur Phil. X, S. 71), *Knapp*, in der Vorr. zur Ausg. seiner Lieder.

[3] Stiftung der Gemeinde 1722. Ueber die Geschichte derselben: *Cranz*, alte und neue Brüderhistorie; Barby 1772, fortges. von *Hegner*, 1794—1804; *Schaaf*, die evangel. Brüdergem. Lpz. 1825. Vgl. die Litt. bei *Niedner*, KG. S. 763.

[4] Die (relative) Indifferenz gegen den Confessionsunterschied hat namentlich bei Vielen Anstoss erregt. Zinzendorf selbst bekannte sich zur Augsburgischen Confession, und so ward auch seine Gemeinde 1748 vom chursächsischen Kirchenrathe als eine der Augsburgischen Confession verwandte Gemeinde angesehen. Indessen schlossen sich auch reformirte Gemeinden (in der διασπορᾷ) unbedenklich der Unität an (z. B. in Basel).

[5] Ausdrücke, wie *Bluttheologie*, *Wunden-Litanei*, *Wunden-Homilien* u. s. w. wählten Zinzendorf und seine Anhänger selbst; häufiges Spiel mit dem Blut und den Wunden, der Seitenhöhle, in den Zinzendorfischen Liedern. Vgl. indessen: Die *altlutherische Bluttheologie* in einem Auszuge aus des sel. Dr. Ahasveri Fritzschens sogenannten Himmelslust und Weltunlust, mit dem Motto: Pasce me vulneribus, mens dulcescet, Lpz. u. Görlitz 1750 — woraus erhellt, dass diese Sprache auch schon vor Zinzendorf von andern geführt wurde. (Ahasv. Fritzsche † 1701.) — Eine keuschere Sprache führte jedoch schon der Bischof *A. G. Spangenberg* (geb. 1704, † 1792) ein, s. dessen Idea fidei fratrum oder kurzer Begriff der christlichen Lehre, Barby 1779. 1783, worin sich (mit Ausnahme dessen, was die Einrichtungen der Gemeinde betrifft) nichts findet, das nicht auch schon von andern evangel. Theologen gelehrt worden wäre.

[6] *Carpzov* zu Dresden, *Siegmund Jak. Baumgarten* zu Halle, *Joh. Phil. Fresenius* zu Frankfurt a. M. (1747—1749), *J. A. Bengel* (1751), Abt *Steinmetz* im Kloster Bergen, *J. G. Walch* u. a.

[7] Geb. 1703, † 1791. Vgl. *Southey*, the life of John W. and the rise and progress of methodism, ed. 2. Lond. 1820. II.; ins Deutsche übers. von *F. A. Krummacher*, Hamb. 1828. *H. Moore*, the life of J. W. Lond. 1824. II. *Watson*, Leben des J. W., mit Vorr. von *Bonnet*, Frkf. 1839. *Burckhardt*, vollst. Gesch. der Methodisten in England, Nürnb. 1795. II. *Baum*, der Methodismus, Zür. 1838. *Jackson*, Gesch. der Methodisten, Berlin 1840. — Neben W. wirkte *J. G. Whitefield* († 1770). — Beide zerfielen in der Folge mit einander in Beziehung auf die Gnadenlehre, da Wesley arminianisch, Whitefield streng calvinisch lehrte. Auch mit den Pietisten und Herrnhutern waren sie nicht ganz eins. Man kann sagen, dass der Herrnhutismus durch das einseitige Hervorheben der schon geschehenen Versöhnung und des Gefühls der schon erlangten Gnade mehr beruhigend, aber auch leicht verweichlichend, der Methodismus durch das beständige Fordern des Busskampfes heilsam sittlich aufregend, aber auch leicht beängstigend nach innen und verdammungssüchtig nach aussen wirkt. Beide Richtungen haben in dem Pietismus ihre gemeinsame Wurzel und finden auch in ihm wieder ihre Ausgleichung.

[8] Immanuel von, geb. 1688, † 1777, seit 1743 göttlich inspirirt (vgl. *Herder*, Adrastea IX, S. 502): Arcana cœlestia, Lond. 1749 ss. 8. T. IV. Ed. *Tafel*, Tüb. 1833 — Vera christ. rel. complect. univ. theol. novæ eccles. Amst. 1771. II. 4. In Deutschland (namentlich Würtemberg) verwendete sich *Oetinger* für Swedenborg (seit 1765), späterhin *Tafel* (1838). In unserer Zeit hat die Swedenborgsche Lehre wieder einen neuen Schwung erhalten und auch in Frankreich Anhang gefunden (*Oegger*). Vgl. die neueste Litteratur in Rheinw. Repert. 1834. Bd. IX, S. 216 ff. Ueber die Lehre: *Hauber*, in der Tüb. Zeitschr. 1840, 4. Dagegen: Swedenborgs Lehre, mit Rücksicht auf die Einwürfe gegen sie (Swedenborg und seine Gegner, 3. Thl.) Stuttg. 1844. Vgl. die weitere Litteratur bei *Niedner*, KG. S. 766.

Die *eine* Seite des Swedenborgianismus (das Geistersehen) hat *Jung Stilling* aufgenommen (1740—1817), und mit ihm zugleich hat *J. Casp. Lavater* (1741—1801) dazu mitgewirkt, die tiefern christlichen Interessen, mit dem magischen Schimmer des Wunderbaren in der Gegenwart umgeben, unter einer grossen Zahl auch der gebildeten Zeitgenossen aufrecht zu erhalten und zu steigern. Will man diese Richtung als eine theosophisch-mystische bezeichnen, so darf man doch dabei den Unterschied zwischen dieser in die Prosa des 18. Jahrhunderts hineinverschwemmten, durch die breiteste Reflexion desselben hindurchgegangenen Mystik und der an der Poesie der frühern Jahrhunderte erstarkten eines Tauler u. s. w. nicht übersehen. Vgl. *Baumg.-Crus.* Comp. I, §. 185.

§. 279.

Die Kantische Philosophie. Rationalismus und Supranaturalismus.

Die unbestimmte Aufklärerei des 18. Jahrhunderts, die schon lange auf eine Verflachung des Religiösen in ein blos Moralisches, oder doch wenigstens auf eine Auflösung des Specifisch-Christlichen in allgemeine, abstracte Vernunftideen (von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit), mit gelegentlicher Berücksichtigung der einmal gegebenen Bibellehre hingearbeitet hatte, erhielt nun ihren bestimmtern Aus-

druck und zugleich mit der strengen wissenschaftlichen Form auch eine heilsame Beschränkung durch den Kantianismus oder die kritische Philosophie. Indem *Immanuel Kant*[1], nach Hume's Vorgange, das menschliche Erkenntnissvermögen einer genauern Prüfung und Sichtung unterwarf, entdeckte er, dass dieses nicht in die Tiefen der Gottheit hinabreiche, sondern, gebunden an Zeit und Raum, nur Endliches zu erkennen, mithin auch wohl blos für das sittliche Leben eine genügende Norm zu geben im Stande sei. Wenn nun Kant auf der einen Seite der reinen Vernunft das Vermögen absprach, über Göttliches Gewisses auszusagen[2], so brachte er auf der andern Gott, Freiheit und Unsterblichkeit dadurch in Sicherheit, dass er sie zu Postulaten der praktischen Vernunft stempelte[3]. Von Bibel und Christenthum sprach der ernste Weise mit hoher Achtung, und erkannte es als deren Bestimmung an, jenen praktischen Ideen auf populärem Wege zur allgemeinen Anerkenntniss zu verhelfen. Schlossen sich auch nur wenige Theologen in streng methodischer Weise an die kritische Philosophie an[4], wie *Tieftrunk*[5] und (eine Zeitlang) *Stäudlin*[6] und *Ammon*[7], so ruhte doch im Ganzen das, was sich jetzt als System des *Rationalismus*[8], dem des *Supranaturalismus*[9] gegenüber, aufstellte, auf den Resultaten der Kantischen Kritik. Als Vertreter eines formellen, von der alten Orthodoxie wohl zu unterscheidenden Offenbarungsglaubens (Supranaturalismus) erscheinen seit der Kantischen Periode *Storr*[10] und *Reinhard*[11], als Vertreter des Rationalismus *Wegscheider*[12], *Paulus*[13], *Röhr*[14], während noch andere, wie *Schott*[15], *Bretschneider*[16], *Tzschirner*[17], durch Aufstellung eines sogenannten rationalen Supranaturalismus eine Vermittlung der Extreme herzustellen oder vorzubereiten suchten.

[1] Geb. 1724, † 1804. (Seit 1740 hatte *Kant* Theologie studirt.) Sämmtliche Werke herausgegeben von *Rosenkranz* und *Schubert*, Lpz. 1837 ff. XII.

[2] Kritik der reinen Vernunft, Riga 1781. 2. Ausg. 1787. Die spätern Auflagen sind nur unveränderte Abdrücke der zweiten.

[3] Kritik der praktischen Vernunft, Riga 1788 — Kritik der Urtheilskraft, 1790. Für die *Theologie* besonders wichtig: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Königsb. 1793. 2. verm. Aufl. 1794.

[4] Vgl. *Flügge*, Versuch einer historisch-kritischen Darstellung des bisherigen Einflusses der Kantischen Philosophie auf alle Zweige der wis-

senschaftl. und praktischen Theologie, Hannover 1796. 1800. II. 8. *Reinhard*, Vorr. zur 3. Ausg. der christl. Moral, 1797. *J. F. Flatt*, obss. ad comparandam doctr. Kant. cum christiana, 1792 (Opusc. Nr. 7). *Kessler*, Darstellung und Prüfung des Kantischen Rationalismus in der Religion, besonders in der Exegese, Würzb. 1818.

[5] Joh. Heinrich, Privatdocent der Philosophie zu Halle, am Ende des 18. Jahrh.: Versuch einer Kritik der Religion, 1790 — Censur des christlich-protestantischen Lehrbegriffs, mit besonderer Hinsicht auf die Lehrbücher von Döderlein und Morus, Berlin 1791—1795. 2. Aufl. 1796 — Dilucidationes ad theoret. christ. rel. part. 1793. II. — Religion der Mündigen, 1800.

[6] K. F., geb. 1761, † 1826 als Professor zu Göttingen: Ideen zur Kritik der christlichen Religion, Gött. 1791 — Lehrb. der Dogmatik und Dogmengesch., ebend. 1800. 3. Ausg. 1809. 4. Ausg. 1822.

[7] C. F., geb. 1766, erst Prof. in Erlangen, † 1850 als Oberhofprediger in Dresden: Entwurf einer wissenschaftlich-praktischen Theologie nach Grundsätzen der Vernunft und des Christenthums, 1797 — Abhandlungen zur Erläuterung einer wissenschaftlich-praktischen Theologie, 1798 — Summa theol. christ. 1803 (deutsch 1805); ed. 4. 1830 — Ausführlicher Unterricht in der christlichen Glaubenslehre, für Freunde der evangelischen Wahrheit, 1807. 8.

[8] Die Benennung *Rationalismus* ist freilich älter, als die Kantische Periode, und häufig galt sie gleich mit Naturalismus und Deismus, vgl. die Rationalistensecte in England (§. 238, Note 3) und die von *Tholuck* (II, 26) angeführte Disputation von *Sucro* vom J. 1706 (Rationalistæ, Naturalistæ, Libertini, Sceptici, quin imo Athei); und noch jetzt herrscht bei Vielen eine bald unabsichtliche, bald absichtliche Verwechslung der Begriffe. Schon Kant trennte beides (Rel. innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, S. 216. 217). Wir sind aber überdies geschichtlich berechtigt, den Rationalismus, wie er sich in Deutschland zum System ausgebildet und wie er durch ein Menschenalter hindurch in der Kirche, gewiss nicht ohne Frucht, wenn auch einseitig, gewirkt hat und zum Theil noch fortwirkt, zu unterscheiden vom wilden und frivolen Naturalismus, der in der ausserkirchlichen Welt wuchert. Der Rationalismus hat sich doch immer an das geschichtliche und biblische Christenthum angeschlossen und im Verein mit den kirchlichen Instituten, z. B. auf homiletischem Wege, zur Aufrechthaltung sittlich-religiöser Gesinnung gewirkt, namentlich auch im Gegensatz gegen einen das sittliche Bewusstsein verwirrenden Pantheismus. Und so mag denn wohl von einem *christlichen* Rationalismus, mit voller Anerkennung seiner Verdienste, geredet werden. Im Gegensatz gegen die neuern Entwicklungen, gegen die er sich abgeschlossen hat, haben Einige angefangen, ihn Rationalismus vulgaris zu nennen. Vgl. *Bretschneider*, histor. Bemerkk. über den Gebrauch der Ausdrücke Rationalismus u. Supranaturalismus (Oppositionsschr. VII, 1. 1829). *A. Hahn*, de rationalismi qui dicitur vera indole, Lips. 1827. *K. Hase*, die Leipz. Disputation, ebend. 1827. Dessen Streitschriften I, S. 28. Dogm. S. 16. 36. Treffliches über die Sache selbst bei *Baumg.-Crus.* Compend. I, S. 176.

[9] Nach *einer* Seite hin konnte auch der Supranaturalismus an Kant sich anlehnen, insofern ja eben dieser die Unzulänglichkeit der Vernunft,

über göttliche Dinge zu forschen, dargelegt hatte. So *Storr*, Bemerkungen über Kants philos. Religionslehre, aus dem Lat. von *Süsskind*, Tüb. 1794 (bei *Baumg.-Crus.* I, S. 466). Allein die Consequenz, dass, *weil* die Vernunft nicht ausreiche, eine Offenbarung nothwendig sein müsse, hat Kant nicht gezogen, vielmehr dieselbe dadurch abgelehnt, dass er der Vernunft auch das Vermögen absprach, ein anderes als moralisches Kriterium aufzustellen, wonach man wissen könne, dass etwas geoffenbart sei. Ihm blieb die Offenbarung etwas Problematisches, und die positive Religion blosses Vehikel der praktischen Vernunftwahrheiten. Vgl. die spec. DG.

[10] Gottl. Chr., geb. 1746, † 1805 als Professor zu Tübingen: Doctrinæ christ. pars theoretica, 1793 — Lehrbuch der christl. Dogmatik, ins Deutsche übers. mit Erläuterungen von *C. Ch. Flatt*, 1803. Ueber die conservative Richtung der Tübinger Schule überhaupt s. *Tholuck* II, S. 145—147.

[11] Franz Volkmar, geb. 1753, † 1812 als Oberhofprediger in Dresden. S. dessen Geständnisse, Sulzb. 1810 — Epitome theol. christ. e F. V. Reinhardi acroasibus acad. descript. atque obss. auct. (ed. *Hoepfner*) 1805 — Vorlesungen über Dogmatik, mit litterar. Zusätzen herausgeg. von *F. B. Berger* (1801) und *H. A. Schott*, Sulzb. 1818. Der Supranaturalismus Reinhards ist ein rein ethisch-verständiges Product einer zarten Gewissenhaftigkeit auf der einen und einer streng logischen Consequenz auf der andern Seite. Die Grundanschauung, die durch das Ganze hindurchgeht, ist von der rationalistischen nicht sehr verschieden, wie denn auch Reinhards Predigten, in ihrer überwiegend moralisirenden Textbehandlung, die Vorläufer vieler rationalistischen Predigten geworden sind. — Mit Verzichtleistung auf jedes kirchlich-traditionelle oder philos. Princip haben den biblischen Supranaturalismus dargestellt: *A. Hahn*, Lehrb. des christlichen Glaubens, Lpz. 1828. *G. Ch. Knapp*, Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre, nach dem Lehrbegriff der evang. Kirche, herausgegeben von *G. Thilo*, Halle 1827. Biblische Glaubenslehre, vornehmlich für den prakt. Gebrauch, herausgeg. von *Guericke*, Halle 1840.

[12] J. A. L., geb. 1771, † 1849 als Professor zu Halle: Institutiones theol. christ. dogm. 1813. Ed. 8. 1844. Dagegen: *W. Steiger*, Kritik des Rationalismus in Wegscheiders Dogmatik, Berlin 1830.

[13] H. E. G., geb. 1761, anfangs in Jena, † 1851 als Prof. u. Kirchenrath in Heidelberg — mehr auf exegetischem Wege (Commentar über das N. Test. — Leben Jesu) und als Organ des Liberalismus — Sophronizon, 1818 ff. — Der Denkgläubige, 1825. 1829.

[14] J. F., geb. 1777, † 1848 als Generalsuperint. in Weimar: Briefe über den Rationalismus, zur Berichtigung der schwankenden und zweideutigen Urtheile, die in den neuesten dogmatischen Consequenzstreitigkeiten über denselben gefällt worden sind, Sondersh. 1813 — Kritische Predigerbibliothek seit 1820 — Grund- und Glaubenssätze der evang.-protestantischen Kirche, Neust. 1832. 1834 — Predigten.

[15] H. A., geb. 1780, † 1835 als Professor in Jena: Epitome theolog. dogmaticæ, Lips. 1811. 1822.

[16] K. G., geb. 1776, † 1848 als Generalsuperintend. in Gotha: Handbuch der Dogmatik der luther.-evangel. Kirche, Lpz. 1814. 1818. II. 4. Ausg. 1838. — Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommen-

den Begriffe, nach den symbol. Büchern der protestant.-luther. Kirche, ebend. 1805; neueste Aufl. 1841. (Ueberwiegend histor. Richtung.)

[17] H. G., geb. 1778, † 1828 als Professor und Superintendent in Leipzig: Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre nach dem Lehrbegriffe der evang.-protest. Kirche, herausgeg. von *K. Hase*, Lpz. 1829. (Nebeneinanderstellung beider Systeme.)

Uebrigens stand mit dem Kantisch-rationalistischen System, so gut wie früher mit dem Wolfischen, der Gang der Litteratur überhaupt in auffallender Parallele. Die Schillerperiode (Worte des Glaubens), *Tiedge's* Urania (1801). Auch auf populärem Gebiete (in der Predigtlitteratur u. den Erbauungs- u. Jugendschriften) spiegelte sich diese Richtung ab. Stunden der Andacht und ihre Wirkung, *Dinters* Schullehrerbibel.

§. 280.

Die neuere speculative Philosophie. Fichte. Schelling.

C. M. Michelet, Geschichte der Philosophie von Kant bis Hegel, Berlin 1837. II. *H. M. Chalybäus*, historische Entwicklung der speculativen Philos. von Kant bis Hegel, Dresden 1837. 1839. *C. Fortlage*, genetische Geschichte der Philosophie seit Kant, Lpz. 1852.

Sowohl der Rationalismus als der Supranaturalismus der Kantischen Periode standen auf dem gemeinsamen Boden einer verständig-abstracten, in beschränkten Kategorien sich bewegenden Denkweise; und erst der neuern speculativen Philosophie, wie sie durch den *Fichte*'schen *Idealismus*[1] hindurch zur *Schelling*'schen Philosophie des Absoluten[2] sich hindurcharbeitete, blieb es vorbehalten, auf das Tiefe und Bedeutungsvolle der kirchlichen Dogmen, d. h. zunächst auf ihren speculativen Gehalt, wieder aufmerksam zu machen und so den denkenden Geist von der blossen Peripherie des religiösen Lebens wieder in das Centrum desselben hineinzuweisen. War aber dort das tiefere speculative Interesse in dem empirisch-praktischen untergegangen, so zeigte sich nun sofort das Gegentheil. Die esoterische Gnostik bemächtigte sich einer dem damaligen Geschlechte noch räthselhaften Hieroglyphensprache, welche mit orthodox klingenden Formeln einen von der Kirchenlehre verschiedenen, ja der praktisch-religiösen Denkweise nicht selten zuwiderlaufenden Sinn verband. Nicht nur ward so das Historische zur blossen mythischen Hülle des Speculativen, sondern auch die Kantische Trias von *Gott, Freiheit* und *Unsterblichkeit*, an welcher die Rationalisten in ihrer ehrlichen Nüchternheit festgehalten, ging jetzt nur allzu leicht in einem die Persönlichkeit Gottes und des Menschen vernichtenden, Gott und Welt vermengenden Pantheismus unter: so dass, während die Einen zur Wie-

derkehr einer christlichen Philosophie sich Glück wünschten, die Andern bedenklich fragten, ob mit diesem Tausche viel gewonnen sei?[3]

[1] *J. G. Fichte*, geb. 1762, † 1814 als Professor der Philosophie in Berlin. Es sind die verschiedenen Perioden bei Fichte zu unterscheiden. Der Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792), welcher erst anonym erschien und für eine Kantische Arbeit galt, steht auch noch ganz auf Kantischem Standpunkte. Die Wissenschaftslehre (1794 ff.) ist dagegen rein speculativ-idealistisch, und (ob wirklich oder scheinbar atheistisch?) in dieser Gestalt nicht geeignet, auf die Theologie angewandt zu werden. Erst die spätern (mehr populär gehaltenen) Schriften befleissigen sich einer christlichen Ausdrucksweise und legen es darauf an, die Uebereinstimmung mit dem Christlichen nachzuweisen. Dahin gehört vor allem die Anweisung zum seligen Leben oder die Religionslehre (Berlin 1806), wo, ganz im Gegensatz gegen den moralisirenden Rationalismus, das vierte Evangelium wieder als das Hauptevangelium herausgehoben und auf das Einssein von Vater und Sohn (den im Menschen sich bewusst werdenden Gott) alles gebaut wird. Vgl. des Benedictiners von Banz, *Joh. Bapt. Schad*, gemeinfassliche Darstellung des Fichte'schen Systems und der daraus hervorgehenden Religionstheorie, Erf. 1800—1802. Ill. *Baumg.-Crusius* I, S. 455—457.

[2] *F. W. Jos. von Schelling*, geb. 1775 (1841 von München nach Berlin berufen), versöhnte den Idealismus Fichte's mit dem Realismus (Subject und Object) durch die beides (spinozistisch) vermittelnde Identitätsphilosophie: Vorlesungen über die Methode des akadem. Studiums, Stuttg. u. Tüb. 1803. 1813; besonders Vorles. 8 (über die histor. Construction des Christenthums) u. Vorles. 9 (über das Studium der Theologie). Ganz im Gegensatze gegen den Kantischen Rationalismus wird hier das eine Mal (S. 180) die Lehre «*vom Menschgewordenen Gotte*», das andere Mal (S. 184) die «*Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen*» als erster Gedanke des Christenthums bezeichnet, der zugleich seine Vollendung erhalte in der Lehre von der *Dreieinigkeit*, welche Lehre dann auch freilich wieder, «wenn sie nicht *speculativ* gefasst wird, eine *sinnlose* ist» (S. 192). Die ganze 9. Vorles. enthält eine eben so bestimmte Polemik gegen den (empirischen) Supranaturalismus, wie gegen den Rationalismus (Kants), sowie gegen die *historische* Fassung des Christenthums. — Philos. u. Religion, Tüb. 1804. — Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn F. J. Jacobi (vgl. §. 281), Tüb. 1812. — In der spätern Periode seines Lebens hat sich Schelling mehr der positiv christlichen und theistischen Ansicht genähert, s. Vorr. zu *V. Cousin*, aus dem Franz. von *Beckers*, Stuttg. 1834. — Die Schelling'sche Schule äusserte sich erst mehr auf dem naturphilosophischen, als auf dem religionsphilosophischen und theologischen Gebiete. Auf letzterm: *Heinr. Blasche* († 1832), das Böse, im Einklange mit der Weltordnung dargestellt, Lpz. 1827 — Philosophie der Offenbarung, Gotha 1829. Ueber *Eschenmayers* Stellung zu dieser Philosophie s. *Reinhold*, Gesch. der Philos. II, 2 S. 388. Dass auch *Schleiermachers* philos. Bildung mit der Schellingschen zusammenhänge, wird nicht geleugnet werden können, obwohl gerade die Anwendung

auf Religion und Theologie eine ganz verschiedene, weit mehr an *Jacobi* sich anlehnende war (vgl. §. 281).

[3] Vgl. den Streit mit Jacobi. *F. Köppen*, Schellings Lehre, oder das Ganze der Lehre vom absoluten Nichts, Hamb. 1803. *G. F. Süsskind*, Prüfung der Schellingschen Lehre von Gott, Weltschöpfung, moralischer Freiheit u. s. w., Tüb. 1812.

Auch hier wieder die Parallele auf dem Gebiete der Litteratur und Kunst. Die Romantik (Gebr. *Schlegel*, *Tieck*, *Novalis*), *Goethe* (im Gegensatz zu *Schiller* aufgefasst), *Creuzer* und *Voss*, Symbolik und Antisymbolik.

§. 281.

Herder und Jacobi. — De Wette und Schleiermacher.

Wenn nun so die speculative Philosophie bereits eine Vermittlung der Gegensätze herbeizuführen schien, so entstand doch noch die Frage, ob überhaupt von ihr die rechte Vermittlung zu erwarten sei? Hatte schon der Dichtergeist eines *Herder*[1], der Kantischen Kritik gegenüber, auf die historische Natur der christlichen Dogmen und auf den Unterschied von Religion und Lehrmeinungen hingewiesen, hatte er, im Zusammenhange mit der modernen Bildung, zu einer lebenswarmen, aus der Tiefe orientalisch-biblischer Weltanschauung geschöpften Behandlung christlicher Gegenstände die Bahn gebrochen, so suchte, im Gegensatz gegen die Philosophie des Absoluten, der fromme Weise *Friedrich Jacobi*[2] dem Glauben, den er vom Wissen unterschied, seine stille Heimath zu sichern in der Brust des Menschen; und wenn er auch damit weder den Kirchenglauben noch den streng biblischen Glauben meinte (im supranaturalistischen Sinne), so fand doch seine glaubens- und ahnungsvolle Lehre auch bei denen Anklang, die nach Positiverem Verlangen trugen. Auf dem Grunde dieser, das religiöse Gefühl vor allem berücksichtigenden Philosophie, und im Anschluss an die neuere philosophische Bildung überhaupt[3], erhob sich sonach eine theologische Schule, die eben so sehr auf kritisch-historischem, als philosophischem, und mehr auf psychologisch-anthropologischem, als auf dem objectiven Wege speculativer Forschung die Extreme zu vermitteln bemüht war. Als Gründer derselben sind, obwohl in verschiedener Weise, *de Wette*[4] und *Schleiermacher*[5] zu betrachten, von denen der erstere mehr auf psychologisch-synthetischem Wege die religiös-symbolische Bedeutung der geschichtlich gewordenen Dogmen

für das gläubige und ahnende Gemüth nachwies, während der letztere mehr analytisch-dialektisch das Specifisch-Christliche in seiner Eigenthümlichkeit aufzufassen und die kirchlichen Dogmen als den jedesmaligen Ausdruck des Gesammtgefühls aller Gläubigen zu begreifen suchte.

[1] Geb. 1744, † 1803 als Generalsuperintendent in Weimar: Werke zur Religion und Theologie, Tüb. 1805 ff. XII. Herder hat zwar keine Dogmatik geschrieben, aber durch die ganze Richtung, die er der Theologie (von Vielen unverstanden) zu geben suchte, ist er von der höchsten Bedeutung: Briefe über das Studium der Theologie, Brief 29 ff. — Christliche Schriften (vom Erlöser der Menschen; von Gottes Sohn, der Welt Heiland; vom Geist des Christenthums; von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen). Zusammengestellt findet man Herders dogmatisch-theologische Ansichten in: J. G. v. Herders Dogmatik, aus dessen Schriften dargestellt und mit litterarischen und kritischen Anmerkk. versehen von einem Freunde der Herderschen Gnosis (*Augusti?*), Jena 1805. 8. Vgl. Herder-Album, Jena 1845. Herders Lebensbild, von seinem Sohne, Erl. 1846. II. (Aphoristischer Charakter der Herderschen Theologie.)

[2] Geb. 1743, seit 1804 Präsident der Akademie der Wissenschaften zu München: † 1819: Sämmtl. Werke, Lpz. 1812. VI. — Briefwechsel, ebend. 1825—1827. II. — Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, ebend. 1811. Vgl. *J. Kuhn*, Jacobi u. die Philosophie seiner Zeit, Mainz 1824.

[3] Schleiermacher gestand, dass er von Jacobi seine Anregung empfangen habe (*Baumg.* I, S. 468); aber auch Schelling hatte auf ihn gewirkt. De Wette schloss sich dagegen an *Fries* an, der im Sinne Jacobi's die Kantische Philosophie vervollkommnete. Wissen, Glauben, Ahnung.

[4] W. M. Leberecht, geb. 1780, 1810—1819 Prof. in Berlin, seit 1821 Prof. in Basel, † 1849. Seine Grundansichten finden sich entwickelt in den Erläuterungen zum Lehrbuch der Dogmatik, über Religion u. Theologie, Berlin 1821 — Lehrb. der christl. Dogmatik in ihrer histor. Entwicklung, ebend. 1821. 3. Aufl. 1840. II. — Christl. Sittenlehre, ebend. 1819—1824. III. 8. Populär: Ueber die Religion, ihr Wesen, ihre Erscheinungsformen und ihren Einfluss auf das Leben (Vorlesungen), Berlin 1827. 8. — Theodor, oder des Zweiflers Weihe, 1821. 1828. II. — *Das Wesen des christl. Glaubens, vom Standpunkte des Glaubens dargestellt, Basel 1846 — Predigten. Vgl. *Schenkel*, de Wette u. die Bedeutung seiner Theologie für unsere Zeit; *Hagenbach*, W. M. L. de Wette, eine akadem. Gedächtnissrede, Lpz. 1850; *Lücke*, W. M. L. de Wette, Hamb. 1850.

[5] Friedrich, geb. 1768, † 1834 als Prof. in Berlin: Ueber Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1799 (in dieser ersten Gestalt wenig Beziehung auf das positive Christenthum darbietend, vielmehr den Verdacht des Pantheismus weckend, aber schon jetzt die Religion als Gefühl fassend, im Gegensatz gegen Wissen und Thun; die spätern Auflagen [4te 1829] haben durch Anmerkungen die Uebergänge aus den Reden in die christliche Dogmatik angedeutet) — Darstellung des theol. Studiums, Berlin 1811. 1830 — Der christliche Glaube, nach den

Grundsätzen der evangel. Kirche im Zusammenhange dargestellt, ebend. 1821. 1830. II. — Predigten. (Sämmtliche Werke, seit 1834 in 3 Abth.) — Vgl. *Braniss*, über Schleiermachers Glaubenslehre, Berlin 1822. *H. Schmid*, über Schleiermachers Glaubenslehre, Lpz. 1835. *K. Rosenkranz*, Kritik der Schleierm. Glaubensl. Königsb. 1836. *G. Weissenborn*, Darstellung und Kritik der Schleiermacherschen Dogmatik, Lpz. 1849. *Baumg.-Crus.*, Schleiermachers Denkart u. Verdienst, Jena 1834. *Lücke* (Studien und Krit. 1834. 4.). *Strauss*, Schleiermacher und Daub, in den Halle'schen Jahrbüchern 1834. Nr. 20 *).

§. 282.

Reactionsversuche. Die praktische Frömmigkeit und die neuere theologische Bildung.

Aber auch mit *dieser* nur dem gebildeten Geiste zusagenden Vermittlung war der Menge nicht gedient, und wenn der Gegensatz von Rationalismus und Supranaturalismus erst nur das Ansehen einer Schuldifferenz hatte, so zeigte sich's nur zu bald, dass der den kirchlichen Interessen auf längere Zeit entfremdete Sinn des Volkes nun wieder, durch die Zeichen der Zeit belehrt, nach einer kräftigen Speise verlange. An der Stelle eines schüchternen und selbst von rationalistischen Elementen nicht unberührten Supranaturalismus der Schule liess sich nun wieder der Glaube der Väter in strengern Formen und im Gegensatze gegen die neuere Bildung vernehmen. *Claus Harms* forderte bei dem Wiedergedächtniss der Reformation den alten lutherischen Glauben in Thesen zurück, indem er bewies, dass es mit der Vernunftreligion nichts sei[1]. *Sartorius* wies auf die Verwandtschaft des *Rationalismus* mit dem Romanismus[2]. An leidenschaftlicher Aufregung und an Verdächtigung von beiden Seiten fehlte es nicht[3], und nur das überwiegend praktische Interesse, das sich in Verbreitung der Bibel und des Christenthums und in Gründung frommer Anstalten bethätigte[4], liess über die vielfachen Störungen hinwegsehen, welche diese Parteikämpfe herbeiführten. Mit dem praktischen Interesse hielt aber auch das wissenschaftliche Schritt, und erfreulich ist es, zu sehen, wie bei allem Kampfe der Parteien die edlere Wissenschaft sich über demselben erhielt. Exegese und Kirchen-

---

*) Für die Genesis der Schleiermacherschen Theologie: Fr. Schleiermachers Briefwechsel mit *J. Ch. Gass*, mit einer biographischen Vorrede von Dr. *W. Gass*, Berlin 1852.

geschichte erkannten immer mehr ihre Aufgabe, nach der einen Seite sich frei zu halten von dogmatischen Vorurtheilen, nach der andern aber in das Wesen der Dinge tiefer einzudringen und an die Stelle todter Schematismen lebendige Gestalten zu setzen[5]. Auch die aus Indifferentismus lange vernachlässigten Unterscheidungslehren der Kirchen fanden in der Symbolik ihre rein wissenschaftliche Erörterung[6]. Die Sittenlehre ward in nähere Verbindung mit der Glaubenslehre gebracht[7], das Ganze der theologischen Wissenschaften nach neuen Gesichtspunkten betrachtet[8], und auch die praktische Theologie einer totalen Umgestaltung entgegengeführt[9].

[1] *Claus Harms*, in Kiel (geb. 1778, vgl. über ihn Rheinw. Rep. XXX, S. 54): Das sind die 95 Theses oder Streitsätze Dr. Luthers, zum besondern Abdruck besorgt, und mit andern 95 Sätzen vermehrt, Kiel 1817. Ueber den Thesenstreit vgl. evang. KZ. 1829. Nr. 45—48. 58—60. 80 ff. 88 ff. (Schriften von *Ammon* und *Schleiermacher*.) «Dass es mit der Vernunftreligion nichts ist.» Lpz. 1819. Wogegen *Krug:* «Dass es mit der Vernunftreligion doch etwas ist.»

[2] E. W. Ch., geb. 1797, Prof. in Dorpat: Die Religion ausserhalb der Grenzen der blossen Vernunft, nach den Grundsätzen des wahren Protestantismus gegen die eines falschen Rationalismus, Marb. 1822. Vgl. auch *Heinr. Steffens*, von der falschen Theologie und dem wahren Glauben, eine Stimme aus der Gemeinde, Breslau 1823.

[3] Die Rationalisten beschuldigten die Supranaturalisten (Pietisten, Mystiker) antiprotestantischer Tendenzen, die Supranaturalisten verlangten von jenen, dass sie aus der Kirche schieden, oder forderten auch wohl zu ihrer Vertreibung auf. — Lpz. Disputation 1827. — *Hengstenbergs* evang. KZ. — Halle'sche Denunciationen und weitere Geschichten, bei *Hase* KG. §. 466.

[4] Bibel- und Missionsanstalten, von England aus auf den Continent verpflanzt: Basel 1816; Berlin 1823. Die beredtesten Apologeten! — Die blosse Negation baut und schafft nichts, kritisirt nur.

[5] Wenn die Exegese sich bald nach *Ernesti* wieder aufs Neue (oft willkürlich genug) in den Dienst der theol. Richtungen begeben hatte, (*Storr* und *Paulus*), so sicherte *Winer* abermals der grammatisch-historischen Interpretation ihre Rechte, während *Lücke* (mit seinem Joh.) einer dynamisch eindringenden Auslegungsweise Bahn machte; und wenn früher die Kirchengeschichte als Geschichte der menschlichen Thorheiten war betrachtet worden, so ward sie von *Gieseler* in würdiger Unbegenheit behandelt, und *Neander* wies an ihr den Entwicklungsgang des göttlichen Reiches nach. Merkwürdig ist auch der mit der neuen historischen Richtung erwachte Sinn für Monographien. Dies alles wirkte auf eine energischere Behandlung der Dogmen zurück, und half die Gespenster nach beiden Seiten hin verscheuchen.

[6] *Marheineke* und *Winer*, s. oben S. 24. 25.

[7] In seiner kritischen Uebersicht der Ausbildung der theologischen Sittenlehre seit Calixt (theol. Zeitschr. Berlin 1819, S. 247 ff.) hatte *de Wette* auf manche Gebrechen aufmerksam gemacht. — In Verbindung mit der Dogmatik behandelten die Sittenlehre, jedoch von verschiedenen Standpunkten aus: *C. J. Nitzsch*, System der christlichen Lehre, Bonn 1829. 6. Aufl. 1852. und *J. T. Beck*, die christliche Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden, Stuttg. 1840. I. 1. 1841. I. 2.

[8] Seit *Schleiermacher* erhielt die theologische Encyklopädie eine wissenschaftliche Gestalt, was auch auf die Dogmatik zurückwirkte.

[9] So haben auch wieder *Schleiermacher* und nächst ihm *Nitzsch*, *Marheineke* u. a. die praktische Theologie zur Wissenschaft erhoben. Das praktisch-dogmatische Interesse musste dadurch unstreitig gewinnen.

§. 283.

Die Hegel'sche Philosophie und die Junghegelianer.

J. H. Fichte, über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heut. Philosophie, Heidelberg 1832. *Leo*, die Hegelingen, Halle 1838. *Zellers* theol. Jahrbb. (seit 1842). *C. A. Thilo*, die Wissenschaftlichkeit der modernen speculativen Theologie in ihren Principien beleuchtet, Lpz. 1851.

Aber auch die Philosophie blieb nicht stehen. Die erst mehr der Naturseite zugekehrte, mit überwiegender Phantasie behandelte Schelling'sche Lehre wurde durch *Hegels*[1] methodisch-dialektische Behandlung noch bestimmter auf das historisch-ethische Gebiet verpflanzt und dadurch auch zur deutsch-protestantischen Theologie in ein engeres Verhältniss gesetzt. Dem Begriffe wurde auch auf dem religiösen Gebiete die Alleinherrschaft eingeräumt, Gefühl und Vorstellung als niedere Formen zurückgewiesen. Darin der Hauptgegensatz zur Schleiermacher'schen Schule. Während zu des Stifters Lebzeiten vorerst nur zwei Theologen, *Daub*[2] und *Marheineke*[3], sich entschieden dieser Lehre zugewandt hatten, tauchte nach des Meisters Tode eine bedeutende Schülerzahl aus dem jüngern Geschlechte der Theologen auf, die indessen in Beziehung auf die wichtigsten Lebensfragen der Kirche bald in zwei Fractionen sich theilten, wovon die eine (die rechte)[4] eine supranaturalistische oder doch theistisch-conservative, die andere (linke)[5] eine (immer sichtbarer heraustretende) kritisch-destructive Tendenz an den Tag legte. Ausserdem sind von Andern, mit Berücksichtigung der neuesten Vorgänge, andere und selbstständige Wege eingeschlagen worden, sowohl auf rein-philosophischem[6], als theologischem Gebiete[7]. So weit indessen noch immer die Richtungen aus einander gehen, deren nähere Bezeichnung und Würdigung

der Dogmatik (in Verbindung mit der Religionsphilosophie) zu überlassen ist, so ist doch den meisten neuern Darstellungen des christlichen Glaubens das gemeinsam, dass sie, über den frühern Gegensatz von Rationalismus und Supranaturalismus bereits hinaussehend, auf die tiefern Anforderungen des forschenden Geistes und gläubigen Gemüthes, wie auf den gegebenen Inhalt der Kirchenlehre sinnig eingehen und weder mit blossen Machtsprüchen fremder Autorität, noch mit oberflächlicher Halbheit des eigenen Urtheils sich zufrieden stellen. Und eben darin liegt die Bürgschaft für den weitern Erfolg dieser Bestrebungen.

[1] Geb. 1770, seit 1818 Professor der Philosophie zu Berlin, † 1831: Sämmtliche Werke, seit 1832 — Phänomenologie des Geistes, Bamb. 1807 — Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Heidelb. 1817, 3. Ausg. 1831 — Vorlesungen über die Philosophie der Religion, herausgegeben von *Marheineke*, Berlin 1832. II. — Merkwürdige Vorrede zu *Hinrichs* Religionsphilosophie, 1822 (in Beziehung auf das religiöse Gefühl). — Neueste Streitigkeiten: *H. Leo*, die Hegelingen, Halle, 1838. 1839. *Kahnis*, Ruge und Hegel, Quedl. 1838. *Rheinwald*, Repertorium, XXXI, S. 28 ff.

[2] K., geb. 1765, † 1836 als Professor und Kirchenrath in Heidelberg. Daub hatte die ganze philosophische Entwicklung von Kant bis Hegel in sich selbst durchgemacht. Werke, herausg. von *Marheineke* und *Dittenberger*, Berl. seit 1838 — Theologumena s. doctrinæ de relig. christ. ex natura Dei perspecta repetendæ capita potiora, Heidelb. 1806 — Einleitung in das Studium der Dogmatik, aus dem Standpunkte der Religion (ebend. 1810) — Judas Ischariot, oder das Böse im Verhältnisse zum Guten betrachtet, 3 Hefte in 3 Abth. (ebend. 1816—1819) — Die dogmatische Theologie jetziger Zeit, oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens (ebend. 1833) — System der christlichen Dogmatik (erster Thl.), herausg. von *Marheineke* und *Dittenberger*, Berlin, 1841. — Vgl. (*Strauss*) Daub und Schleiermacher in den Charakteristiken und Kritiken, Lpz. 1839. *Rosenkranz*, Erinnerungen an K. Daub, Berlin, 1837. *Strauss* (s. oben §. 281, Note 5). Unter den Schülern Daubs (theilweise Schleiermachers) hat eine neue Bahn in der theol. Wissenschaft gebrochen Dr. *Richard Rothe* in seiner theol. Ethik, Wittenberg 1845. II.

[3] Phil., geb. 1780, † 1846 als Professor der Theol. in Berlin: Grundlinien der christlichen Dogmatik als Wissenschaft, Berlin, 1819. 1827.

[4] *Gabler*, *Göschel*, *Rosenkranz*, *Rothe* u. a. Vgl. *Thilo* a. a. O.

[5] *D. F. Strauss*, die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt, Stuttg. 1840. 1841. II. — Vgl. *K. Ph. Fischer*, die speculative Dogmatik von *Strauss*, erster Band, geprüft, Tüb. 1841. Vgl. *Thilo* a. a. O.

[6] Aus der Kant-Fichte'schen Periode: *Reinhold*, *Herbart*, *Fries*, *Krug*, *Bouterweck* u. a. Aus der neuern Zeit: *G. Ritter*, *J. H. Fichte*, *C. H. Weisse*, *K. Ph. Fischer*, *Billroth*, *Erdmann*, *Drobisch* u. a. (vgl. die Litt. für Religionsphil. in meiner Encyklopädie).

[7] So haben sich im Wesentlichen, jedoch mit grösserer Hinneigung zur kirchlichen Orthodoxie, an die Schleiermacher'sche Schule angeschlossen: *Nitzsch* (vgl. §. 282, Note 7) und *A. D. Ch. Twesten*, Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, Hamb. 1826; 3. Aufl. 1834. II.; während *K. Hase* sowohl dem kritischen, als dem speculativen Elemente einen grössern Einfluss auf Beurtheilung der kirchlichen Dogmen gestattet hat, s. dessen: Lehrbuch der evangelischen Dogmatik, Stuttg. 1826. 2. umgearb. Aufl. Lpz. 1838 — Gnosis, oder evangelische Glaubenslehre für die Gebildeten in der Gemeinde, Lpz. 1827. II. — — Die neuesten Dogmatiker, *J. T. Beck* (1840), *Rothe* (Ethik 1845 ff.), *Julius Müller*, *Liebner* (1849), *J. P. Lange* (1849—1851), *Martensen* (1850), *Ebrard* (1851. 1852) u. A., gehen, jedoch wieder unter sehr verschiedenen Modificationen, darauf aus, dem biblisch und kirchlich orthodoxen Lehrsystem eine wissenschaftliche Begründung zu geben und dadurch den Rationalismus geistig zu überwinden.

Die vermittelnde Richtung hatte ihr hauptsächliches Organ erst in der von *Schleiermacher*, *de Wette* und *Lücke* herausgegebenen theologischen Zeitschrift, Berlin 1819—1822, und dann in den von *Ullmann* und *Umbreit* herausgegebenen Studien u. Kritiken (seit 1828). — Seither mehrere andere, namentlich die (Berliner) Zeitschrift für christliche Wissenschaft u. christliches Leben (seit 1850).

§. 284.

Neueste rationalistische Reaction.

Nachdem die destructive Tendenz bis zur gänzlichen Auflösung des religiösen Selbstbewusstseins in Selbsttäuschung fortgeschritten war[1], trat der modern-vulgäre Rationalismus mit der Forderung auf, die den Bedürfnissen der Zeit entsprechende, aller Dogmen möglichst entledigte Volksreligion zu werden, wie er bisher die Religion eines grossen Theiles der Gebildeten gewesen war. Dahin zielte der in Köthen gegründete Verein der „protestantischen Freunde" (Lichtfreunde)[2], der in verschiedenen Gegenden, besonders des nördlichen Deutschlands, Anhänger fand und in mehrere Zweigvereine und freie Gemeinden sich spaltete[3], für die Entwicklung der Dogmengeschichte aber von keiner andern, als negativen Bedeutung sein konnte, und daher auch mehr der flüchtigen Tagesgeschichte, als der ernsten Dogmengeschichte anheimfällt.

[1] *Ludw. Feuerbach*, das Wesen des Christenthums, Lpz. 1841 «Beförderung der pneumatischen Wasserheilkunde!»; — Das Wesen der Religion, 2. Aufl. 1850.

[2] *Uhlich* und *Wislicenus*. — Versammlung in Köthen 29. Mai 1844. — Ob Schrift? ob Geist? Lpz. 1845. — Die 13 Artikel. — *Uhlichs* Reformationsthesen. S. *Niedner*, KG. S. 890 ff., wo auch die Litteratur. — *Dulon* und der Bremer Kirchenstreit; vgl. Gutachten der Heidelberger Facultät (von *Schenkel*) 1852.

[3] Vereine in Breslau und Königsberg. *Rupp* — seit seinem Austritt aus der Staatskirche Prediger der freien evangel. Gemeinde in Königsberg. S. *Niedner* a. a. O.

§. 285.

Die protestantische Kirche und Kirchenlehre ausserhalb Deutschland.

Alles Bisherige (§. 279—284) gilt jedoch fast ausschliesslich vom protestantischen Deutschland und theilweise von Dänemark und der deutsch-reformirten Schweiz[1]. Die meisten der übrigen protestantischen Länder nahmen entweder von diesem Principienkampfe keine Notiz oder beurtheilten ihn schief und ungerecht[2]. In Schweden erhielt sich im Ganzen die lutherische Orthodoxie[3]. In den Niederlanden kämpfte mehr eine gemässigte (arminianische) Gesinnung gegen die starre Dordrechter Orthodoxie[4]. In England fanden hier und da partielle Abweichungen von den 39 Artikeln statt[5], oder es machte der Sectengeist in neuen Formen sich geltend[6]. Die auf der Schule zu Oxford gepflegte Theologie des *Puseyismus* lenkte, wie im Cultus, so auch im Dogma zum Katholicismus zurück, der indessen als der ächt kirchliche vom römischen sich unterscheiden sollte[7]. — Ein grossartiger Versuch, der kirchlichen und dogmatischen Zerrissenheit aufzuhelfen, ist die in London (1846) aufgerichtete evangelische Allianz, mit deren starren Artikeln aber die deutsche Wissenschaft sich kaum befreunden wird[8]. In Frankreich blieb (mit Ausnahme des deutschen Strassburg)[9] die Theologie der Protestanten hinter der deutschen Bildung grossentheils zurück, und erst von den Laien aus wurde der Sinn für tieferes Forschen auf religiösem Gebiete geweckt[10]. Auch die Bewegungen in der Genfer und der Waadtländer Kirche lassen sich weder nach Inhalt noch Form zusammenstellen mit dem Gegensatze des deutschen Rationalismus und Supranaturalismus[11]; doch fangen überhaupt die Schranken, welche die auswärtigen Kirchen von der deutschen Bildung abschlossen, immer mehr zu sinken an, und begieriger wird vernommen, was aus dem Mutterlande der Reformation herübertönt.

[1] In Dänemark ward der Streit zwischen Rationalismus und Supranaturalismus geführt durch *Clausen* und *Grundtvig* (s. ev. KZ. 1827 u. folgg.; Studien u. Kritiken 1834, Hft. 4; *Hase*, KG. §. 466). Von den deutsch-reformirten Kirchen der Schweiz hat im vorigen Jahrh. die Zür-

chersche am meisten dem Einfluss der damaligen neuern deutschen Theologie sich hingegeben. (*Hess* und *Lavater*, obwohl in verschiedener Weise, waren Vertreter des Supranaturalismus, *Häfeli, Stolz, Schulthess* des Rationalismus.) Ebenso hat in diesem Jahrhundert die Schleiermacher'sche Theologie daselbst ihre Vertreter an *L. Usteri* (Verfasser des paul. Lehrbegriffs) *) und *A. Schweizer*. — Schaffhausen hatte an *Georg Müller* († 1819: vom Glauben der Christen, Winterthur 1815. II.) einen im Sinne Herders, jedoch mit überwiegender orthodoxer Tendenz, wirkenden Theologen. — In Bern erhielt sich noch lange die Orthodoxie im Bunde mit der aristokratischen Verfassung. — Basel hat den Rationalismus in seinen ersten Anfängen mit *Wettstein* vertrieben (1730) und seither nicht in sich aufkommen lassen. Lange Zeit galt es (mit Uebertreibung) als der Sitz des Pietismus. — Durch die Erneuerung und Stiftung der schweiz. Hochschulen (Basel 1817—1835, Zürich 1833, Bern 1834) und die Berufung deutscher Lehrer (*de Wette's* nach Basel 1821) wurde die schweizerische Theologie mit der deutschen Wissenschaft in eine engere und bleibende Verbindung gebracht.

[2] *J. H. Rose*, der Zustand der protestantischen Religion in Deutschland, 4 Reden an der Univ. Cambridge, 1825; a. d. Engl. Lpz. 1826.

[3] S. *Guericke*, KG. II, S. 1084. 1087.

[4] Ueber das Neueste: Die Unruhen in der niederländisch-reformirten Kirche während der Jahre 1833—1839, von X., herausg. von *Gieseler*, Hamb. 1840. — Unter den holländischen Theologen haben *Heringa, Clarisse, Royaards* u. a. den Entwicklungsgang der deutschen Theologie verfolgt.

[5] So fand zu Anfang der Periode der Arianismus *Sam. Clarke's* († 1729) noch einige Anhänger. *Howe* wurde des Tritheismus beschuldigt. — Unter den englisch-amerikanischen Theologen zeichnet sich *Edwards* aus. Hauptwerke: über die Freiheit des Willens und die Erbsünde.

[6] Das Auftauchen neuer Secten sowohl hier als in Nordamerika, ist für die Dogmengeschichte, als solche, gleichgültig. — Am meisten Aufsehen hat *Irving* erregt, der auch auf dem Continent Anhänger gefunden (1792—1834), s. *Hohl*, Bruchstücke aus dem Leben und den Schriften *Ed. Irvings*, St. Gallen 1839.

[7] Seit etwa 1820 zeigten sich die ersten Spuren der Richtung. Seit 1832 British Magazine und 1833 Tracts for the times, mit steigender katholisirender Richtung bis 1841. Hauptvertreter: Dr. *Pusey* zu Oxford (geb. 1800), *T. Kebble, J. H. Newman*, welcher letzterer förmlich zur röm.-kath. Kirche übertrat. Vgl. *Weawer*, der Puseyismus in seinen Lehren und Tendenzen; a. d. Engl. von *Amthor*, Lpz. 1845. *Fock* in den Schwegler'schen Jahrbb. der Gegenwart, Aug. 1844. Repertorium von *Bruns* und *Häfner* (Mai und Juli 1846). Allg. Berliner KZ. 1846, Nr. 12. 32. (*Niedner*, KG. S. 867.) Allg. Augsb. Zeit. 1847, Nr. 46 Beilage.

[8] Vgl. d. evangel. Bund, von *K. Mann* und *Theod. Plitt*, Basel und Frankfurt 1847.

[9] *Blessig, Hafner, Redslob, Emmerich, Bruch, C. Schmid, Reuss, Kienlen.*

[10] *Benj. Constant, Cousin, Guizot.* Als Theologen: *Vincent* zu Nismes

*) In der letzten Auflage neigte sich der Verfasser zu *Hegel* und *Rosenkranz* hinüber.

(méditations et discours, 1830 ff.), *Vinet* (+ 1847), *Merle d'Aubigné, Gaussin, Sardinoux.* Zeitschriften: *Ami de la religion, Semeur, Lien* (Organ der gemässigt liberalen Richtung), *Espérance* (Organ der gemässigten kirchl. Orthodoxie), *Archives du christianisme* (Organ der Dissidenz), *Avenir* (Organ der freien Kirche) u. a. Vgl. *Ullmann*, polemische Erörterungen, Stud. u. Kr. 1852. *H. Reuchlin*, das Christenthum in Frankreich, Hamb. 1837.

[11] Der formelle Offenbarungsstreit kam hier gar nicht zur Sprache. Auch die Gegner der sogenannten Momiers (*Chénevière* u. a.) nehmen insofern den supranaturalistischen Standpunkt ein, als sie von dem Dogma der Schriftinspiration und der Integrität des Kanons ausgehen, freilich dann (in socinianischer Weise) *ihre* Dogmen in der Schrift finden. Schon dass hier der Arianismus (!) noch sich aufthun konnte, deutet auf die Verschiedenheit des französischen und deutschen Rationalismus. Vgl. die Schriften von *Chénevière, Bost, Mallan.* Histoire véritable des Momiers, Par. 1824. Basel 1825. Dazu *de Wette*, einige Bemerkungen über die kirchlichen Bewegungen in Genf; und «Genfs kirchliche und christl. Zustände» von einem Theologen der franz. Schweiz, in der Zeitschr. für christl. Wiss. u. christl. Leben, 1850. Nr. 31—34. — Das Erscheinen der Darbysten und Irvingianer. Vgl. über die ersteren: *J. Herzog*, les frères de Plymouth et John Darby, Laus. 1845; über die letztern unten §. 302, Anm. 4. — Der von *Scherer* angeregte Streit wegen Schriftinspiration, und die sich daraus entwickelnde neufranzösische Schule, deren Organ die Zeitschrift von *Colany*, Revue de Théologie et de Philosophie, Strasb. (seit 1850).

§. 286.

Der Confessionsunterschied.

Es gehört zum Charakteristischen der Theologie des 18. Jahrhunderts, dass der Confessionsunterschied, der in der vorigen Periode mit aller Schroffheit sich geltend machte, nun gegen die neuen und frischen Gegensätze zurücktrat. Daran hatte nicht blos der rationalistische Indifferentismus, sondern eben so sehr die auf das Eine Nothwendige gerichtete praktische Frömmigkeit des Pietismus und verwandter Richtungen Antheil[1]. Ob nun auch gleich die Vereinigung des Katholicismus mit dem Protestantismus im Bereiche frommer, aber unausführbarer Wünsche blieb[2], so wurde dagegen die Union von Lutheranern und Reformirten in mehrern Ländern Deutschlands factisch durchgeführt[3]. Aber eben diese Union rief auch zugleich den Gegensatz wieder hervor, der nicht nur zu wissenschaftlichen Erörterungen[4], sondern auch zu kirchlichen Unruhen und Absonderungen hinführte[5]. Und so fanden denn nicht nur der strenge biblische Supranaturalismus, sondern auch das alte Lutherthum[6] sowohl, als der strenge

Calvinismus[7] des 16. und 17. Jahrhunderts ihre standhaften Vertheidiger wieder im neunzehnten. Das Werk der Union ist durch den dogmatischen Parteihass vielfach erschüttert worden.

[1] Vgl. oben *Urlsperger* (§. 277, Note 6); *Zinzendorf* (§. 278).

[2] Ob *Lavater* und *Sailer* dahin gearbeitet? — Zusammenhang der Romantik mit der katholisirenden Richtung innerhalb der protestantischen Kirche. — Uebertritte und Proselytenmacherei. Vgl. die Kirchengeschichte.

[3] 1817—1830: Preussen, Nassau, Baden, Churhessen, Hessen-Darmstadt, Würtemberg. Vgl. die Kirchengeschichte.

[4] Unter den Dogmatikern war es *Augusti*, der lange vor der Union wieder auf die wissenschaftliche Nothwendigkeit hinwies, das System der lutherischen Kirche, das schon Lessing für mehr «als ein Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen» gehalten, den Studirenden wieder zur genauern Kenntniss zu bringen: System der christlichen Dogmatik nach dem Lehrbegriff der lutherischen Kirche im Grundrisse dargestellt, Lpz. 1809. Auch die Bemühungen um Symbolik (vgl. §. 282) zielten dahin ab. — Ueber die speciellen Erörterungen, Abendmahl und Prädestination betreffend, s. die spec. DG.

[5] *Steffens*, wie ich wieder ein Lutheraner wurde und was mir das Lutherthum ist, Breslau 1831. *Scheibel*, Geschichte der luther. Gemeinde in Breslau, Nürnb. 1832 u. m. a. Ueber die daraus erfolgenden Unruhen, Suspensionen, Auswanderungen u. s. w. s. die Kirchengesch. S. auch *H. Olshausen*, was ist von den neuesten kirchlichen Ereignissen in Schlesien zu halten? Lpz. 1835. Vgl. *Niedner*, KG. S. 888 ff.

[6] *Rudelbach* und *Guericke*, Zeitschrift für die gesammte *lutherische* Theologie und Kirche, seit 1840. *Rudelbach*, Reformation, Lutherthum und Union, Lpz. 1839.

[7] Dieser trat zum Theil bei den sogenannten Momiers in der Genfer Kirche (vgl. 285, Note 9), in den Niederlanden, in der Elberfelder Diöcese in seiner Stärke heraus; doch kann man nicht sagen, dass dem Altlutherthum ein förmliches Altcalvinthum entsprochen hätte (*Niedner*, S. 885).

§. 287.

Die katholische Kirche. Deutschkatholicismus.

Verschieden war der Entwicklungsgang dieser Kirche in *Deutschland* und in *Frankreich*, welche beiden Länder hier allein in Betracht kommen können[1]. Auch der deutsche Katholicismus blieb nicht unberührt von dem Einfluss der philosophischen Systeme und der herrschenden Denkweise des Jahrhunderts; und wenn nun auch, besonders durch die Regierung Josephs II. begünstigt, die reformatorischen Tendenzen sich mehr der Verfassung zuwendeten[2], so fehlte es doch nicht an solchen, welche theils *auf*klärend[3], theils *ver*klärend (idealisirend)[4] auf die Lehre zu wirken

trachteten. Auch hier führte aber die neuere Speculation aus dem unbestimmtern Aufklärungstreben hinaus zu tieferer philosophischer Begründung des Dogma's in seinem bewussten Unterschiede vom protestantischen, wie sich dies (freilich mit verschiedenem Erfolge) bei *Hermes*[5] und *Möhler*[6] gezeigt hat. In Frankreich setzte sich zu Anfang der Periode der jansenistische Streit fort in der Constitutionsstreitigkeit[7]; seit der Revolution aber erscheint der theologische Kampf so sehr in den politischen verflochten, dass auch von den grossen Talenten, die in diesem Kampfe sich hervorthaten[8], wenig für eine ruhige wissenschaftliche Entwicklung des Dogma's erwartet werden konnte. Am meisten wissenschaftliches Interesse gewährt, dem deutschen Hermesianismus gegenüber, die Theologie von *Bautain*, welche auf speculativem Wege die Unzulässlichkeit der Speculation in dogmatischen Dingen nachwies und auf den Glauben sich zurückzog[9], während Hermes eben den Glauben *durch* Philosophie zu begründen suchte. Der päpstliche Stuhl hat beider Lehren, als auf extremen Ansichten beruhend, verdammt. — Weniger bemühte sich um die dogmatischen Principien der sogenannte *Deutschkatholicismus*, der, hervorgerufen durch das Extrem römisch-katholischer Superstition[10], sich auf einen rationalistischen Eklekticismus zurückzog[11], während eine Fraction desselben positivere Elemente zu retten suchte, jedoch ohne tiefere wissenschaftlich-theologische Begründung[12].

[1] Unter den Leistungen italienischer Theologen zeichnet sich indessen das dogmatische Werk des Jesuiten *Perrone* aus (Prof. am Colleg. rom. in Rom): prælectiones theologicæ, Romæ 1835; deutsch von einem kathol. Geistl., Landshut 1852.

[2] Joseph II. (seit 1780) war für die katholische Kirche, was Friedrich II. für die protestantische, nur mit dem Unterschiede, dass Joseph mehr religiöses Interesse an den Tag legte, dabei aber auch mehr positiv dictatorisch verfuhr. Ueber *Justinus Febronius* (Nic. von Hontheim) und die Emser Punctation (1786), über *Scipio Ricci* (Bischof v. Pistoja und Prato) unter Leopold von Toskana, s. die Kircheng. — Dahin (nicht in die Dogmengesch.) gehört auch der weitere Kampf über Hierarchie, Cölibat, Klosterwesen u. s. w.

[3] *Isenbiehl* (1774) erregte durch seine Erklärung der messianischen Weissagungen grossen Widerwillen gegen sich. — Später hat die freiere wissenschaftliche Forschung auf dem kritisch-exegetischen Gebiete an *Jahn*, *Hug* und *Scholz* würdige Vertreter erhalten. *Dereser* und die Gebr. *van Ess* übersetzten die heil. Schriften ins Deutsche. *Blau* († 1798) unter-

grub die Lehre von der kirchlichen Unfehlbarkeit (Frankf. 1791). — *Jos. Muth* untersuchte das Verhältniss des Christenthums zur Vernunftreligion (Hadamar 1818). *Anton Michl* behandelte die Kirchengesch. im Geiste der Aufklärung (1807. 1812).

[4] Aesthetisch idealisirend nach innen, und tolerant nach aussen, stellte sich die *Wessenbergische* Schule dar. — [*Keller*] Katholikon, für Alle unter jeder Form das Eine, Aarau 1827. — Von dieser (dem Rationalismus verwandten) Richtung verschieden ist die mehr mystische Verklärung des Katholicismus, wie *Sailer* sie versuchte (1751—1832); und davon wieder merklich verschieden das Bestreben, den strengern Evangelismus (und Pietismus) auch dem Dogma nach in die katholische Kirche hinein zu verpflanzen, wie dies *Martin Boos, Al. Henhöfer, Joh. Gossner* versuchten, wovon zwar die letztern zur protestantischen Kirche übergetreten, der erstere aber im Verbande mit der Mutterkirche geblieben ist, s. *Gossner*, Selbstbiographie, Lpz. 1826. — Allen diesen in verschiedener Weise reformirenden Richtungen gegenüber hat *Görres* (geb. 1776), nicht ohne Aufwand von Geist und Kraft, den mittelalterlichen Katholicismus aufrecht zu halten gesucht, dem in der Münchner Schule neue Stützen erwuchsen.

[5] Georg, geb. 1775, Professor in Münster u. Bonn, † 1831. Durch die Behauptung, dass sich das katholische Dogma auf dem Wege philosophischer Demonstration erweisen lasse, brachte er den Autoritätsglauben in Gefahr, gegen welche er in seiner Philosophie keine hinreichenden Garantien darbot. Schriften: Einleitung in die christ-kathol. Theol. Münster 1819. 1831. Bd. II. 1829. Christ-katholische Dogmatik, herausgeg. von *Achterfeldt*, Münster 1834. III. — Seine Lehre ward von Gregor XVI. (1835) verdammt; vgl. *P. J. Elvenich*, Acta Hermesiana, Götting. 1836. *Zell*, Acta antihermesiana, Sittard, 1836. *Braun* et *Elvenich*, Meletemata theol. Lips. 1838. Acta Romana, Han. 1838. *Rheinwald*, Repertor. XXXII—XXXIV. Eine neue Verdammung der Hermesianischen Lehre erfolgte 1847 durch Papst Pius IX.

[6] Geb. 1796, † 1838. Vom Protestantismus (*Schleiermacher*) aus angeregt, wandte er die an ihm geschärften Waffen gegen denselben. Durch seine Symbolik (Mainz 1832) ward die Polemik zwischen beiden Kirchen wieder (in der Form wissenschaftlicher Erörterung) erweckt und der Protestantismus zu neuer Prüfung seiner Sätze veranlasst. — Vorzügliche Theologen und Religionsphilosophen der katholischen Kirche: *Franz Baader* († 1841); *F. A. Staudenmaier* (Encyklopädie, 1834; Philosophie des Christenthums, 1839; Metaphysik der heiligen Schrift, 1840); *J. B. Hirscher* (über das Verhältniss des Evangeliums zu der theologischen Scholastik der neuesten Zeit im katholischen Deutschland, Tüb. 1823; die kath. Lehre vom Ablasse, ebend. 1829); u. a.

[7] *Zinzendorfs* Verhältniss zum damaligen Jansenismus. «*Der Jansenismus war das Salz, ohne welches schon damals* [zu Anfang des 18. Jahrhunderts] *die katholische Kirche jener Zeit sich in Verwesung aufgelöst hätte*» *Tholuck*, Schriften II, S. 33. — Ueber die verschiedenen Gestaltungen desselben vgl. *Hase*, Kirchengesch. §. 437.

[8] Vorübergehende anti-kirchliche Erscheinungen des Theophilanthropinismus (1796—1802), und später des St. Simonismus. — Verschiedene Anwendung des Katholicismus aufs Politische bei *Chateaubriand* (geb.

1769) und *Lamennais*. — Die (rationalistische) Kirche des *Abbé Châtel* (Aug. 1830).

[9] Philosophie du christianisme, Strasb. 1835. *Rheinwald*, Acta histor. eccles. 1835 p. 305 ss. 1837 p. 68 ss. *F. Jünge*, in Illgens Zeitschrift für historische Theologie, 1837. VII. Hft. 2. — Päpstl. Verurtheilung 20. Dec. 1834. Vgl. †*Kuhn*, über Glauben und Wissen, in der theolog. Quartalschrift, 1839. 3.

[10] Geschichte des Trierer Rocks. S. KG. und die Litt. bei *Niedner* S. 926.

[11] *Joh. Ronge* in Laurahütte in Schlesien. Sein Brief an den Trierer Bischof Arnoldi, Oct. 1844. — Leipziger Concil 23—26. März 1845. Glaubenslehre b. *Niedner*, S. 927 Anm.

[12] *Joh. Czerski* in Schneidemühl (preuss. Prov. Posen). Offenes Glaubensbekenntniss der christl.-apostolisch-kathol. Gemeinde zu Schneidemühl, in ihren Unterscheidungslehren von d. röm.-kath. Kirche, Stuttg. 1844. *Czerski*, Sendschreiben an alle christl.-apostol.-kathol. Gemeinden, vom Juni 1845. — Berliner Protest-Gemeinde, Mai bis August 1845. — Zusammenkunft Ronge's, Theiners und Czerski's in Rawicz, Febr. 1846. — Synode in Schneidemühl, Juli 1846, und schliessl. Glaubensbekenntniss daselbst. Dr. *F. F. Kampe*, das Wesen des Deutschkatholicismus, Tüb. 1850. Das Weitere (auch die Litt.) bei *Niedner* S. 926 ff.

§. 288.

Die (russisch-) griechische Kirche.

In der russisch-griechischen Kirche endlich haben *Theophanes Procopowicz* [1] und *Platon* [2] den orthodoxen Lehrbegriff dargestellt, welchen später auch der kaiserlich russische Etatsrath *Alexander von Stourdza* gegen die Angriffe der Jesuiten vertheidigte[3], ohne dass dies auf den Entwicklungsgang des christlichen Dogma's im Grossen von einigem Einfluss gewesen wäre.

[1] Geb. 1681 zu Kiew, † 1736 als Erzbischof von Nowgorod. Nach seinem Tode: Christiana orth. theol. T. I—VII. 1773—1776 ff. S. *Schröckh*, KG. (Forts. von *Tzschirner*) IX, S. 207 ff.

[2] Geb. 1737, ward Erzbischof von Moskau, † 1812: Rechtgläubige Lehre, oder kurzer Auszug der christlichen Theologie, zum Gebrauch Sr. Kön. Hoh. des Grossfürsten Paul Petrowitsch, Riga 1770 (deutsch übersetzt). Vgl. *Schröckh* a. a. O. S. 212 ff. *Schlegel*, Kirchengesch. des 18. Jahrhunderts, Bd. II, S. 59 ff.

[3] Considérations sur la doctrine de l'esprit de l'église orthodoxe, Stuttg. 1816; deutsch 1817 (von *Kotzebue*).

Ueber das Sectenwesen der griech. Kirche: Nestorianer, Monophysiten, Monotheleten (Maroniten), sowie über die aus der russischen Kirche (seit 1666) hervorgegangenen Staroverzi (Raskolniken) und die spätern Duchoborzen (russische Quäker) vgl. die Kirchengeschichte.

B. Specielle Dogmengeschichte der fünften Periode.

ERSTER ABSCHNITT.

Die Prolegomenen. Religion. Offenbarung. Bibel und Tradition.

(Wunder und Weissagungen.)

§. 289.

Religion.

Nachdem man zu Wolfs Zeiten aufgehört, das Christenthum als die Religion schlechthin zu betrachten, und dagegen angefangen hatte, die natürliche Religion von der geoffenbarten zu trennen, war es um so nöthiger, Definitionen von ihr aufzustellen. Lange Zeit galt die geläufige Definition eines *modus Deum cognoscendi et colendi*[1] bei den Rationalisten sowohl als bei den Supranaturalisten, nur dass erstere vorwiegend die Religion in die Moral setzten[2]. *Semler* trennte zwischen Religion und Theologie[3], und auch *Herder* unterschied die erstere von Lehrmeinungen und Gebräuchen[4]. Nach *Schleiermacher* ist die Religion weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Neigung und Bestimmtheit des Gefühls, das sich als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl von Gott kundgiebt[5]: und von dieser Ansicht gehen auch die meisten vermittelnden Systeme aus[6], während die speculative Schule auf der Erkenntniss und dem Wissen fusst[7], die praktische dagegen an das *Gewissen*, als die letzte religiöse Instanz, appellirt[8].

1 Vgl. darüber *Twesten* I, S. 2, und *Nitzsch* §. 6. Die Formel ist etwas erweitert durch *Ammon*, Summ. theol. chr. §. 1: Conscientiæ vinculum, quo cogitando, volendo et agendo numini nos obstrictos sentimus.

2 Nach *Kant* besteht alle Religion darin, dass wir Gott für alle unsere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber ansehen: Rel. innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, S. 139.

3 Doch so, dass auch *ihm* bereits schon Religion mit der Moral (Ausbesserung des Lebens) zusammenfällt. Siehe *Tholuck* II, S. 111.

4 In der unter diesem Titel verfassten Schrift.

5 Christliche Glaubenslehre §. 3 ff.; vgl. Reden über die Religion S. 56—77.

[6] So *Twesten* und *Nitzsch* a. a. O., und mit einigen Modificationen *Hase* §. 2—6; *de Wette,* Vorl. über die Rel., Vorl. 4. Auch *Wegscheider* (Instit. §. 2) definirt sie als æquabilis et constans *animi affectio* u. s. w. — Dass diese Theorie die Erkenntniss darum nicht ausschliesst, geht aus jenen Stellen selbst hervor. Vgl. *Elwert*, über das Wesen der Religion, Tüb. Zeitschr. 1835, 3.

[7] Hegels Vorr. zu *Hinrichs* Rel.-Phil. Nach *Hegel* und *Vatke* ist die Rel. der Process des Geistes (*Nitzsch* S. 9). *Feuerbach* hat wieder das Subjective der Religion geltend gemacht, aber zugleich darin den Beweis gefunden, dass sie auf Selbsttäuschung beruhe; die Theologie ist blosse Anthropologie, Gott nur ein Reflex des Menschen, s. das Wesen des Christenth. S. 20: «Die Religion ist das Verhalten des Menschen zu sich selbst, oder richtiger zu seinem Wesen, aber das Verhalten zu seinem Wesen als zu einem andern Wesen.» Dagegen s. *Zeller*, über das Wesen der Rel., in dessen theol. Jahrbb. 1845, S. 26 ff. 393 ff. *Biedermann*, die freie Theologie, Tüb. 1844, S. 31—45.

[8] *J. T. Beck*, christliche Lehrwissensch. I, S. 230 ff. *Ebrard* I, S. 11. Vgl. auch *J. P. Lange* I, S. 185 ff.

§. 290.

Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums. Perfectibilität. Vernunft und Offenbarung.

Dass das Christenthum unter allen geschichtlichen Religionen die gotteswürdigste, den Bedürfnissen der menschlichen Natur angemessenste Religion sei, das blieb auch bei allen Differenzen das gemeinsame Bekenntniss aller Christen. Nur stand für die Rationalisten der Ausweg offen, entweder anzunehmen, dass die geschichtliche Religion, als blosses Vehikel der natürlichen, einst in diese werde aufgelöst werden[1], oder dass jene das Locale und Temporäre, das ihr noch anhafte, mehr und mehr abstreifen und sich so nach dem Vernunftideal allmählig vervollkommnen werde[2], während die Supranaturalisten die Offenbarung als eine auf alle Zeiten abgeschlossene betrachten mussten. Was die Vorstellungen vom Wesen der Offenbarung und ihrem Verhältniss zur Vernunft betrifft, so räumten die ältern Supranaturalisten dieser Periode der Vernunft selbst ein bedeutendes Recht ein[3], indem sie die Offenbarung mehr als eine Ergänzung zu dieser ansahen, deren Möglichkeit und Nothwendigkeit nachzuweisen selbst wieder eine Aufgabe der ihrer Grenzen sich bewusst werdenden Vernunft blieb[4]. Nachdem aber *Kant* der letztern die Competenz streitig gemacht, ein sicheres Kriterium über das zu finden, was *geoffenbart* sei oder nicht, sank für die Ratio-

nalisten der Begriff einer geoffenbarten Religion zu dem einer positiven (geschichtlichen) herab, deren moralischer Werth von der praktischen Vernunft zu würdigen sei[5]. Im Gegensatze gegen beide Systeme fingen Andere an, den Begriff der *Offenbarung* weiter zu fassen[6], und entweder (speculativ) ihn aus der blossen Region vereinzelter und abstracter Gedankenmittheilung in das der intellectuellen Anschauung zu erheben[7], oder (praktisch) die Offenbarung mehr als Erweisung göttlicher Kraft (Manifestation) zu fassen, wobei die erkennende Thätigkeit zwar auch in Anspruch genommen ist, aber doch nur als eine secundäre erscheint[8]. Jedenfalls ist der Offenbarungsbegriff der heutigen Theologie beweglicher und lebendiger, als der frühere, bei aller noch herrschenden Verschiedenheit des Sprachgebrauchs.

[1] *Henke*, Lineam. I, 2: Quo magis adolescunt homines . . . eo minus ponderis apud illos habet . . . . auctoritas aliorum. Hinc et omnis revelata religio paullatim in rationalem transit, et eo eniti potest homo, ut alienæ institutioni non amplius fontis, sed canalis, non lucis, sed lucernæ (!) beneficium tribuat.

[2] Den Gedanken an eine Perfectibilität des Christenthums hatte schon *Lessing* angeregt, in seiner (?) Schrift «über Erziehung des Menschengeschlechts». Auch *Semlers* Ansichten von dem Temporären und Localen, und seine Unterscheidung von öffentlicher und Privatreligion deuten dahin; so auch die von *Teller*, in seiner «Religion der Vollkommnen». Vgl. *W. T. Krug*, Briefe über die Perfectibilität der geoffenbarten Religion, Jena u. Lpz. 1795, und *Ch. F. v. Ammon*, die Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion, Lpz. 2. Aufl. 1836—1840. IV.

[3] Gegen die Socinianer, welche (hierin streng supranaturalistisch) von keiner natürlichen Religion etwas wissen wollten, sowie gegen die «Fanaticos, qui dicunt, rationem esse cæcam, corruptam, hominem a Deo magis abducere, quam ad Deum adducere» — vertheidigten die alten Orthodoxen gar wacker den Vernunftgebrauch: so z. B. *Beck* in den Fundam. p. 35 ss. *J. L. Frey* (Prof. zu Basel, † 1759), de officio doctoris christiani, p. 33. 34: Cum enim lumen naturæ æque ac revelationis Deum patrem luminum auctorem agnoscat, nihil a Deo naturæ lumini repugnans revelari censendum est, nisi Deum sibi ipsi adversari blaspheme statuere in animum inducamus. Imo ne ipsius quidem revelationis divinitas credi posset, si quidquam rationis lumini repugnans in illa inveniretur. Vgl. *Baumgarten*, Glaubensl. Einl. — Unterscheidung der articuli puri et mixti. — Erst der neuevangelische Supranaturalismus hat wieder (im Gegensatz gegen den Rationalismus) die gänzliche Blindheit der Vernunft in göttlichen Dingen behauptet.

[4] Vgl. *Bretschneider*, Entwicklung (neue Auflage 1841) §. 30, und die meisten dogmatischen Lehrbücher.

[5] S. *Fichte's* Kritik u. s. w. *Tieftrunk*, Censur, S. 66 ff. S. 245 ff.

[6] So *Herder*, nach welchem Offenbarung überhaupt so viel heisst als Enthüllung, Bekanntmachung, Aufhellung, klarer Begriff, Einsicht, Ueberzeugung. S. die gesammelten Stellen in Herders Dogmatik, S. 20 ff.

[7] Die ganze Geschichte ist nach *Schelling* eine Offenbarung Gottes, Methode S. 196. Nach *Blasche* (Phil. der Offenb.) ist Offenbarung = Erscheinung (§. 5). Und so gehört (nach §. 22) nicht nur die Geschichte, sondern auch die Naturgeschichte in den Bereich der göttlichen Offenbarung. Bestreitung der gewöhnlichen (supranaturalistischen) Ansicht, wonach die Offenbarung eine übernatürliche ist, §. 43 ff. Die Offenbarung ist dem Geheimniss entgegengesetzt: die Enthüllung des Geheimnisses; während nach der gewöhnlichen Ansicht die Offenbarung selbst Geheimnisse enthält, §. 55 ff.

[8] So versteht *Twesten* §. 24 (Bd. I, S. 340) unter Offenbarung die «Aeusserungen der Gnade zum Heile des Menschen», vgl. den ganzen Abschnitt, und *Nitzsch* §. 23 ff. Auf die Unterscheidung von Offenbarung und Schriftinspiration dringt *de Wette*, Dogm. §. 26, a. Ueber das Schwierige der Bestimmungen s. *Schleiermacher* §. 10. Unter den Neuern vgl. *J. P. Lange* I, S. 385 ff. *Martensen* S. 23 ff.

Ueber *Hermes* und *Baudain* in der kathol. Kirche s. oben §. 287.

§. 291.

Wort Gottes. Schrift und Tradition. Schrift und Geist.

Wenn die frühere protestantische Theologie die heil. Schrift selbst in ihrer Totalität das Wort Gottes nannte, so ward man jetzt aufmerksam auf den Unterschied zwischen dem in der Schrift *enthaltenen Wort Gottes* und der Schrift selbst[1]. Dass übrigens die heil. Schrift eine reinere Quelle sei als die Tradition, an diesem negativen Grundsatze des Protestantismus hielt auch der Rationalismus im Ganzen fest[2]. Nur machte *Lessing* darauf aufmerksam, dass die Tradition älter sei als die Schrift[3], und auch die neuere Theologie suchte das Verhältniss von Schrift und Tradition tiefer zu fassen, wobei sich ein mehr relativer als absoluter Unterschied beider herausstellen musste[4]. Im altkatholischen Sinne suchte dagegen der *Puseyismus* wieder das Ansehen der Tradition geltend zu machen[5], während von Seiten der «protestantischen Freunde» die Frage: ob Schrift, ob Geist? in einem Sinne entschieden wurde, welcher der Subjectivität den unbeschränktesten Spielraum liess[6].

[1] Ansätze dazu fanden sich allerdings schon im Reformationszeitalter, s. *Schenkel* I, §. 13. Den Unterschied hob zuerst heraus: *J. G. Töllner* († 1774): Der Unterschied der heil. Schrift und des Wortes Gottes, in dessen vermischten Aufsätzen, Frankf. a. d. O. 1767. S. 85 ff. — Er zeigt aus dem Sprachgebrauch der heil. Schrift selbst, dass diese unter dem

Wort Gottes nicht die Schrift verstehe; umgekehrt giebt es in der heiligen Schrift Dinge, die nicht zum Wort Gottes gehören, wenn sich auch gleich in ihr alles auf das Wort Gottes bezieht (rein historische Dinge); womit auch zusammenhängt, dass nicht alle Theile der Schrift gleich reich sind an Wort Gottes. — Ja, Töllner geht noch weiter, zu behaupten, dass das Wort Gottes nicht an die Schrift allein gebunden sei, und dass es auch Wort Gottes gebe ausser ihr; denn wer göttliche Wahrheit vorträgt, trägt Gottes Wort vor. Auch in der Vernunft ist Wort Gottes, und in allen Religionsparteien der Welt findet sich solches; obwohl der Christ das Wort Gottes *in* und *mit* der heiligen Schrift am reichsten, vollkommensten und klarsten besitzt. — Auf die *menschliche* Seite der Schrift, die schon Luther gewürdigt hatte, machte *Herder* aufmerksam (Briefe über das Studium der Theologie, Brief 1; Geist der hebr. Poesie; vom Geist des Christenthums, und sonst).

[2] Häufig nahm sogar der Rationalismus das Prädicat der *Schriftmässigkeit* für seine Lehre in Anspruch, da er die kirchliche Entwicklung und die symbolischen Bestimmungen als Unprotestantisches von der Hand wies.

[3] *Lessing* (gegen Götze) verwies auf die regula fidei im alten Sinn, die früher sei als das geschriebene Wort, vgl. sämmtl. Schriften VI. VII. Theol. Nachlass S. 115 ff. Später nahm *Delbrück* die Sache wieder auf: Phil. Melanchth. der Glaubenslehrer, Bonn 1826. Gegen ihn: *Sack*, *Nitzsch*, *Lücke*, Bonn 1827.

[4] *Pelt*, im ersten Heft der theologischen Mitarbeiten, Kiel 1830. *Schenkel*, über das ursprüngliche Verhältniss der Kirche zum Kanon, Basel 1838. Vgl. damit die neuern Dogmatiker, z. B. *Twesten* I, S. 115—119. 128—130. 288. *Marheineke*, Symbolik II, S. 187 ff. — Die kritischen Forschungen über Entstehung des Kanons (seit Semler) mussten die Grenze zwischen Schrift und Tradition fliessend machen.

[5] Vgl. *Kebble*, on primitive Tradition. *Weawer-Amthor* a. a. O. S. 10 ff. 40 ff. Die Tradition der 6 ersten Jahrhunderte wird als die ungetrübte angenommen. Dem puseyitischen Princip nähert sich unter den deutschen Theologen *Daniel*, in den «Kontroversen», Halle 1843; wogegen *Jacobi*, die kirchl. Lehre von der Trad. und heil. Schrift, Berlin 1847.

[6] *Wislicenus*, ob Schrift, ob Geist? 2. Aufl. 1845, und die dadurch hervorgerufenen Streitschriften (*Bruns* und *Häfners* Repertor. VI. und anderwärts). — *Scherer* in mehrern Artikeln der Revue (vgl. §. 285, 11); *Tholuck*, in der Zeitschrift für christl. Wiss. und christl. Leben, 1850, Nr. 16—18. 42—44. Dagegen *Stier* ebend. 1850, Nr. 21.

§. 292.

Schriftinspiration. Schrifterklärung. Wunder und Weissagungen.

Durch die kritische Behandlung der heil. Schrift ward der ältere, strenge Inspirationsbegriff immer mehr erschüttert; und wenn auch die Accommodationstheorie[1] eine Zeitlang die Zweifel zu beschwichtigen, oder eine willkürliche Exegese[2] manche Schwierigkeiten zu verdecken gesucht hatte, so nöthigte doch die unbefangenere Schrift-

erklärung dem Rationalismus das Bekenntniss ab, dass auch Christus und die Apostel, in *den* Dingen wenigstens, die nicht das Wesentliche der Religion betreffen, sich könnten geirrt haben. Dies zeigte sich namentlich auch bei den Wundern und Weissagungen, auf welche sich die frühere Apologetik gestützt hatte. Nachdem man erst an beiden gekünstelt, sah man sich zuletzt genöthigt, den Standpunkt der biblischen Schriftsteller als einen von dem unserer Zeit verschiedenen anzuerkennen, dann aber auch freilich auf eine unbedingte Autorität jener Schriften zu verzichten[3]. Die vermittelnde Theologie der neuern Zeit suchte sich dadurch aus der Verwicklung zu helfen, dass sie sowohl den Begriff der *Inspiration*[4], als auch den *Wunder-*[5] und *Weissagungsbegriff*[6] freier, weiter und geistiger fasste, wodurch sie aber auch manches Schwankende in die Bestimmungen brachte, das noch nicht gehoben ist.

[1] Besonders wurde diese angewandt in Beziehung auf das Dämonische, Wunderbare: ein Herablassen Christi und der Apostel zu den Schwächen und Vorurtheilen der Zeitgenossen. Vgl. *Senf*, Versuch über die Herablassung Gottes in der christlichen Religion, Halle 1792. *P. van Hemert*, über die Accommodation im N. Test.; aus dem Holl. Dortm. und Lpz. 1797. *Vogel*, Aufsätze theologischen Inhalts, Nürnb. 1799. 2. St. u. a. m. Gegen diese Theorie: *Süsskind*, über die Grenzen der Pflicht, keine Unwahrheit zu sagen, im Magazin St. 13. *Heringa*, über die Lehre Jesu und seiner Apostel; a. d. Holl. Offenb. 1792. Vgl. die weitere Litt. *für* und *wider* bei *Bretschn.* Entwicklung, S. 138 ff.

[2] Mit Unrecht giebt man diese Willkür blos dem Rationalismus Schuld (natürliche Wundererklärungen v. Paulus u. a.). Auch supranaturalistische und bibelgläubige Theologen, wie Storr, künstelten an den Worten, um Widersprüche in den Relationen u. s. w. wegzubringen, die dem strengen Inspirationsbegriff schadeten. (Man denke z. B. nur an den Vorschlag, das ἵνα ἐκβατικῶς zu fassen, bei den Berufungen auf messianische Stellen, die es streng genommen nicht sind.) — Einen eigenen Weg, dem Rationalismus aus der Verlegenheit zu helfen, versuchte *Kant* durch die moralische Interpretation, wonach der Prediger und Volkslehrer, unbekümmert um den ursprünglichen historischen Sinn, nur das Brauchbare aus der Bibel herausheben und auch wohl in die Stellen hineinlegen soll, wo es nicht darin liegt; s. Relig. innerh. der Grenzen d. V., S. 149 ff. Dagegen: *Rosenmüller* (Erl. 1794. 8.). Neben der grammatisch-historischen Interpretation, die sich in neuerer Zeit immer mehr Geltung verschaffte, suchten die panharmonische (von *Germar*), die allegorische (von *Olshausen* und *Stier*), Boden zu gewinnen.

[3] *Henke*, Lineament. c. 15. *Wegscheider*, Inst. §. 44. *Tschirner*, Dogmatik, C. II §. 6.

[4] Auch mehrere Supranaturalisten hatten bereits zugegeben, dass in

ausserwesentlichen, nicht zur Religion gehörigen Dingen die heil. Schriftsteller die Sachen so gut darstellten, als sie es eben vermochten, s. *Reinhard*, Dogm. S. 59 (56); *Storr*, Dogm. §. 11. Und in eben diesem Sinne hielt auch die vermittelnde Ansicht mit den Rationalisten die Negative fest gegen die starre Buchstäblichkeit. So namentlich schon *Herder*, der auf der andern Seite wieder sehr das Begeisterte mit eigener Begeisterung heraushob, vgl. vom Geist des Christenthums, von der Gabe der Sprachen u. s. w. (Dogmatik, S. 91 ff.); *Twesten* I, S. 414. 415. Wenn hingegen der Rationalismus mit dem unbedingten Autoritätsglauben an die Schrift auch *den* Glauben aufgab, wonach die Schrift im *Religiösen* normatives Ansehen hat, so wurde dieses nur dadurch aufrecht erhalten, dass man die heiligen Schriften des N. Test. als die primitiven Erzeugnisse des christlichen (heil.) Geistes fasste, zu denen sich alle spätern Erzeugnisse doch nur verhalten, wie ein späterer Abdruck zum Original, s. *Schleiermacher*, christlicher Glaube, Bd. II, S. 340 ff. *De Wette* (Dogm. S. 40) bezeichnet als das Wesentliche der Interpretation «die religiöse Ahnung der göttlichen Naturwirkung oder des göttlichen Geistes in den heil. Schriftstellern, und zwar lediglich in Ansehung ihres Glaubens, ihrer Begeisterung, nicht ihrer Begriffsbildung» u. s. w. Vgl. *Hase*, §. 455. Aus der speculativen Schule: *Billroth* (Vorr. zum Comment. über die Cor.-Briefe, S. VII): «Die Dogmatik will das wahrhaft *Vernünftige*, *den Geist*, der sich im Christenthum geoffenbart hat, erkennen. Da aber dieser Geist eben in der Offenbarung in *eine zeitliche Erscheinung* eingetreten ist, so wurde er auch von Menschen einer durch eine bestimmte Zeit bedingten Bildung erfasst. Diese Menschen waren zunächst die Apostel» u. s. w. Vgl. *Marh.* Dogm. S. 358 ff. — Wer aber dann freilich mit *Strauss* (Bd. I, S. 179 Anm.) die Zurückführung des Christenthums auf die erste Erscheinung als ein Zurückdrängen desselben auf den Standpunkt der Geistlosigkeit betrachtet (vgl. *Schelling*, Meth. S. 198): für den hat die Geschichte des Dogma's hier ein Ende.

[5] Schon von *Spinoza* (Tract. theol. pol. c. 6: de miraculis) und *Hume* an bildete der Rationalismus eine fortgesetzte Opposition gegen die Wirklichkeit und Beweiskraft der Wunder, während gerade der neuere (formale) Supranaturalismus auf *sie* vorzüglich den Offenbarungsglauben stützte, was z. B. *Luther* nicht gethan hatte; vgl. *Hase*, Dogm. S. 207. Die *Bonnet*'sche Präformationstheorie (wonach Gott auch die Wunder mit in den Naturlauf a priori eingerechnet habe) fand wenig Beifall, s. dessen philosophische Untersuchungen u. s. w. herausgeg. v. *Lavater*, Zürich 1768; doch hat die in neuerer Zeit (von *Olshausen* aufgestellte) von einem beschleunigten Naturprocess einige Aehnlichkeit mit ihr. *Lavater* glaubte an fortdauernde Wunder in der Gegenwart. Der Kantianismus zeigte, wie man weder die *Wirklichkeit* der Wunder absolut beweisen, noch *ihre Möglichkeit* absolut leugnen könne (Unterschied zwischen logischer, physischer und moralischer Möglichkeit), s. *Tieftrunk*, S. 245 ff. (*Kant*, Religion innerhalb der Grenzen d. V., S. 107 ff.) Wenn nun aber der gewöhnliche Rationalismus das Wunderbare als ein Natürliches zu begreifen suchte, so fasste die Naturphilosophie das Natürliche in seiner Verklärung durch den Geist (das Einswerden beider) als das einzige ächte Wunder, wobei dann freilich der empirische Begriff des (biblischen) Wunders aufgehoben und als der symbolische Ausdruck einer speculativen Idee ge-

fasst wurde, s. *Schelling*, Meth. S. 181. 203, und vgl. *Bockshammer* und *Rosenkranz* bei *Strauss* Dogm. S. 244 ff. Dem Rationalismus diente mehr die *natürliche* Wundererklärung, während die *mythische* Auffassung des Wunderbaren sich mehr der neuern Speculation empfahl, sofern diese mit der negativ-kritischen Richtung sich verband — am vollständigsten durchgeführt von *Strauss* im Leben Jesu. Die vermittelnde theologische Ansicht lässt der Geschichte und den historischen Berichten der Schriftsteller ihr Recht widerfahren durch freie], aber auch besonnene und vorsichtige Kritik. Auch *sie* lässt mythische Bestandtheile zu (*de Wette, Schleiermacher*). An dem Wunderbegriff selbst unterscheidet sie Objectives und Subjectives, und hält sich im Ganzen an Augustin, der bereits das Wunder nicht als ein schlechthin Uebernatürliches gefasst hatte (s. oben §. 118, Note 1): *Schleiermacher* I, S. 120; *de Wette*, S. 34. Mehr zum Wunder hinneigend: *Twesten* I, S. 357 ff.; *Nitzsch*, S. 64. Die Litteratur bei *Bretschneider*, Entw. S. 235 ff. Vgl. die poetische Wunderansicht bei *Herder*, Dogm. S. 60. Die neuesten Streitigkeiten über die Inspiration s. §. 294, Anm. 6.

[6] Von orthodoxer Seite haben *Bengel* und *Crusius* die prophetische Theologie besonders bearbeitet und damit nicht nur den Weissagungen im A. Test., sondern auch den Typen eine grosse Bedeutung zugeschrieben (vgl. oben §. 277). — Der spätere Supranaturalismus liess hierin manches nach, und die biblische Kritik, welche das Alter mancher Weissagungen (z. B. des Daniel) in Anspruch nahm, verbunden mit der historischen Exegese, welche die sogenannten messianischen Aussprüche auf historische Zustände bezog, arbeitete dem Rationalismus in die Hände, der zuletzt gar keine eigentlichen Weissagungen mehr von Christo im A. Test. finden wollte, geschweige denn Typen; s. *Eckermann*, theol. Beitr. I, 1 S. 7 ff. und vgl. die Litter. bei *Bretschneider*, Entw. S. 207 ff. — Die vermittelnde Ansicht richtete ihren Blick weniger auf die Vorausverkündung des Einzelnen, Zufälligen, als auf die innere Nothwendigkeit des geschichtlichen Ganges, in welchem die frühern Zustände eine Weissagung der spätern sind, und wonach in Christo, als dem Mittelpunkt der Weltgeschichte, alles seine höhere Erfüllung findet. S. *Herder*, Dogm. S. 196 ff. *Schleiermacher*, Darst. des theol. Studiums, §. 46; Glaubensl. I, S. 105. Indessen ist auch hier noch ein Unterschied zwischen *Twesten* I, S. 372 ff. und *Nitzsch* S. 66 auf der einen, und zwischen *de Wette* S. 36 (§. 24 b) und *Hase* S. 209 auf der andern Seite. — Tiefer (im Sinne speculativer Mystik) hat den Weissagungsbegriff in neuerer Zeit zu begründen gesucht *Hoffmann*, Weissagung und Erfüllung (Nördlingen 1841—1844. II. 8.), und Schriftbeweis (1852). Vertreter einer besonnenen Hermeneutik: *Lutz*, (1849); vgl. besonders den 2. Abschnitt C. 1. u. 2.

Eine eigenthümliche Ansicht über das Wesen und die Bedeutung der *Schrift* findet sich bei *Swedenborg*, s. *Hauber*, Swedenborgs Ansicht von der h. Schrift (Tüb. Zeitschr. 1840, 4 S. 32 ff.). — Auch er verehrt (supranaturalistisch) die Schrift als göttliches Wort; aber diese Schrift ist ihm nicht, wie dem eigentlichen Supranaturalismus, die empirische Schrift, sondern eine Schrift vor der Schrift, die Engelschrift, vor und über der irdischen. Rücksichtlich der empirischen Schrift hat er seinen eigenen Kanon (vgl. *Hauber* S. 80), und auch in den von ihm als kanonisch angenommenen Büchern unterscheidet er wieder die Stellen, wo Gott der Herr selbst redet (quando e cathedra loquitur), von denen, wo Engel in seinem Namen sprechen. Aber auch da wird erst noch eine *neue Offenbarung* nothwendig, damit der *geistige* Sinn der Schrift dem Leser sich aufschliesse. Auch dieser

geistige Sinn ist ein Sinn *vor* dem Sinne, zu dem man nicht von unten nach oben emporsteigt, sondern der von oben herab mitgetheilt wird. — Spiel mit Aehnlichkeiten. — Uebrigens stand Swedenborgs Schriftlehre in genauem Zusammenhange mit seiner Christologie. Ueber *Oetingers* «massive» Schriftansichten vgl. die Präliminarien zu seiner Theologie (Stuttg. 1842) u. *Auberlen* S. 338 ff. u. an andern Stellen.

Rücksichtlich des Verhältnisses zwischen dem Alten u. Neuen Testament zeigt sich uns die Beobachtung, dass diejenigen Rationalisten, welche, im strengern Anschluss an *Kant*, die h. Schrift überhaupt nur als ein Vehikel der Erbauung betrachteten, weniger zwischen beiden Sammlungen schieden. Fand sich doch im Gegentheil im A. Test. (den Sprüchwörtern) viel moralischer Stoff. Ja selbst an der Trennung von Kanonischem und Apokryphischem konnte den Rationalisten nicht viel gelegen sein (Jesus Sirach war manchem lieber, als Paulus und Johannes). — Aber auch idealistisch und poetisch gestimmte Gemüther konnten leicht eine Vorliebe für das A. Test. fassen. So ist *Herder* offenbar supranaturalistischer im Alten Testament als im Neuen. Auch *de Wette* zeigt sich geneigt, dem A. Test. (insofern die Religion in ästhetischer Form erscheinen soll) wegen seiner heiligen Poesie einen Vorzug vor dem N. Test. einzuräumen (Religion und Theologie, S. 212 ff.). — Dagegen finden wir auch wieder (im Anschluss an den Socinianismus) eine Bevorzugung des N. Test. von rationalistischer Seite. Vgl. *Wegscheider* T. I, c. 1, §. 32. Im Zusammenhange mit seiner sonstigen Theologie hat auch *Schleiermacher* nur dem N. Test. normale Dignität zugeschrieben, dem A. T. blos historische Bedeutung (Glaubenslehre II, §. 132). Dagegen hat der strengere Supranaturalismus der neuern Zeit gerade wieder das A. T. hervorgehoben und es besonders in christologischer Hinsicht bearbeitet (*Hengstenberg*, *Hävernik*). Neueste Untersuchungen von *Ewald*, *Hitzig*, *Vatke*, *George*, *Stähelin*, *Kurtz*, *Hoffmann*, *Delitzsch* u. a.; s. meine Encyklopädie.

ZWEITER ABSCHNITT.

Theologie. Schöpfung und Vorsehung. Angelologie und Dämonologie.

§. 293.

Deismus. Theismus. Pantheismus.

In der Lehre von Gott und seinem Verhältniss zur Welt hat sich der Gegensatz zwischen Rationalismus und Supranaturalismus weniger ausgesprochen, indem jener blos formale Supranaturalismus mit dem Rationalismus zugleich an dem theistischen Unterschiede von Gott und Welt festhielt, dabei aber auch leicht in einen todten mechanischen Deismus ausartete, wobei nur *der* Unterschied war, dass der Supranaturalist momentane Eingriffe Gottes in die von selbst ablaufende Maschine zugab[1], während der consequentere Rationalist diese leugnete. Weit bedeutender ist der Gegensatz, welchen diese theistisch-deistische Weltansicht zu der sogenannten pantheistischen[2] bildet, die bald als eine rein pantheistische (mithin atheistische), bald aber auch in der

That als eine theistische sich dargiebt, die nur im Gegensatz gegen jenen todten Deismus einen pantheistischen Schein erhält[3].

[1] So namentlich bei Gebetserhörungen und Wundern. Vgl. die mechanische Wundertheorie bei *Reinhard* S. 230 ff.

[2] Die Definitionen des Pantheismus sind gar sehr von einander abweichend. Nach *Wegscheider* (Inst. §. 57) wäre Pantheismus: ea sententia, qua naturam divinam mundo supponunt et Deum ac mundum unum idemque esse statuunt. — Gegen diesen Pantheismus, ja auch oft nur gegen den Schein desselben, hat sich der Rationalismus aus sittlichem Interesse eben so tapfer gewehrt, als der Supranaturalismus, obgleich die speculative Philosophie stets gegen die populäre Definition Einsprache gethan hat: *Hegel*, Encykl. 2. A. S. 524. Die Schule selbst bezeichnet ihr System am liebsten als das der Immanenz.

[3] Schon von Spinoza hatte *Herder* gesagt: er war ein Architheist vor allen Theisten (Dogm. S. 129, vgl. die Gespräche: Gott). — Streit über den *Schleiermacher*'schen Pantheismus (besonders in den Reden über Religion). Anklagen von *Röhr*. Gegen dieselben: *Karsten* (Bostock 1835). — Günstiger hat über die theistisch-pantheistische Richtung *Henke* geurtheilt, lineam. §. XXXI: Summa autem injuria omnes illi Atheorum numero accensentur, qui summum Numen ab hoc universo secretum ac disparatum cogitare nesciunt maluntque Deum rerum omnium causam *immanentem* quam *transeuntem* dici, nec tamen id, quod perpetuo *est*, commiscent cum illo, quod perpetuo *fit*. Quorum error, profecto magis fanaticus quam impius, *Pantheismus* et *Spinozismus* vocatur, si modo error est Numinis omnibus rebus præsentissimi cogitatio, a qua neque ipse Paulus admodum abhorruisse videtur (Act. 17, 27—29) et quæ amice satis conciliari potest cum Numinis moribus intelligentium naturarum providentis notione. Vgl. *Hase*, Dogm. S. 150. — Die neuere Theologie und Religionsphilosophie ist noch in der Arbeit begriffen, die Lehre von einem selbstbewussten (persönlichen) Gott so darzustellen, dass er weder (deistisch) als *ausserweltlich* und *von der Welt geschieden*, noch (pantheistisch) als *rein inweltlich* und *mit der Welt verwachsen*, sondern (theistisch) als *überweltlich* und *inweltlich* zugleich, *von der Welt unterschieden*, uns zum Bewusstsein kommt. — Ganz nackt und unverhüllt tritt dagegen der Atheismus hervor in *Feuerbach*, Wesen des Christenthums S. 20: «Das göttliche Wesen ist nichts anderes, als das menschliche Wesen, oder besser das Wesen des Menschen, gereinigt, befreit von den Schranken des individuellen Menschen, verobjectivirt, d. h. angeschaut und verehrt als ein anderes, von ihm unterschiedenes eigenes Wesen. Alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum menschliche Bestimmungen.»

§. 294.

Dasein und Eigenschaften Gottes.

Bis auf *Kant* wurden die Beweise für das Dasein Gottes nach gewohnter Weise geführt und bald der eine, bald der andere hervorgehoben[1]. Nachdem aber Kant den bis-

herigen Beweisen ihre Beweiskraft abgesprochen[2], und dafür den moralischen an ihre Stelle gesetzt hatte[3], verschwanden sie allmählig aus der deutschen Wissenschaft, obwohl der physico-theologische noch immer durch seine Anwendbarkeit im Volks- und Jugendunterrichte sich empfahl[4]. *Schleiermacher* ging auf das vor allem Beweis vorhandene Selbstbewusstsein zurück[5], und an dieses ursprüngliche Gottesgefühl hat sich die neuere Theologie grossentheils gehalten, während die speculative Schule wieder an die tiefere Bedeutung jener Beweise gemahnt hat[6]. Dasselbe gilt von den göttlichen Eigenschaften[7], die Schleiermacher subjectiv fasste, als den Reflex unseres Gottesbewusstseins[8], während die speculative Schule ihnen, doch in anderm Sinne als die populäre Vorstellung, Realität beilegt[9].

¹ *Fénelon,* démonstration de l'existence de Dieu, Par. 1712 u. ö. Den *ontologischen* Beweis wiederholten *Mendelssohn*, Morgenstunden, Berlin 1785, u. a.; den *kosmologischen: Baumgarten,* Glaubenslehre I. Anh. zum 1. Art. §. 13, S. 923; den *physico-theologischen: Derham*, Physico-theologie, or a demonstration of the being and attributes of God from his works, Lond. 1714 u. ö. *Sander, Bonnet* u. a. m.

² Kritik der reinen Vernunft, III, 3 S. 611 ff. (3. Ausg. Riga 1790). Es sind (nach Kant) nur drei Beweisarten vom Dasein Gottes aus speculativer Vernunft möglich: der physico-theologische, der kosmologische und der ontologische. Mehr giebt es ihrer, kann es ihrer nicht geben. — *Gegen den ontologischen Beweis:* Verwechslung eines logischen Prädicats mit einem realen. «Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das mindeste mehr, als hundert mögliche.... Aber in meinem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Thalern, als bei dem blossen Begriff derselben (d. i. ihrer Möglichkeit).» ... «Der Begriff eines höchsten Wesens ist eine in mancher Hinsicht sehr nützliche Idee; sie ist aber eben darum, weil sie *blos Idee* ist, ganz unfähig, um vermittelst ihrer allein unsere Erkenntniss in Ansehung dessen, was existirt, zu erweitern»; denn «ein Mensch möchte wohl eben so wenig aus blossen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte» (vgl. Gaunilo gegen Anselm oben S. 356). *Gegen den kosmologischen:* «Er begeht eine Ignoratio elenchi, d. h. er verheisst uns einen neuen Fusssteig zu führen, und führt auf den alten (ontologischen) zurück, indem er gleichfalls auf dialektischem Schein ruht.» *Ueber den physico-theologischen:* «Dieser Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, klärste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, sowie er selbst von diesem sein Dasein hat und dadurch immer neue Kraft bekömmt. Er bringt Zwecke und Absichten dahin, wo sie unsere Beobachtung nicht von selbst entdeckt hätte, und erweitert unsere Natur-

kenntnisse durch den Leitfaden einer besondern Einheit, deren Princip ausser der Natur ist. Diese Kenntnisse wirken aber wieder auf ihre Ursache, nämlich die veranlassende Idee zurück, und vermehren den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Ueberzeugung. . . . Gleichwohl ist auch diesem Beweis die apodiktische Gewissheit abzusprechen, und die dogmatische Sprache auf den Ton der Mässigung und Bescheidenheit herabzustimmen. Der Beweis könnte höchstens einen *Weltbaumeister*, aber nicht einen *Weltschöpfer* darthun.»

[3] (Vgl. Raymund v. Sabunde oben S. 358.) Kritik der reinen Vernunft, S. 832 ff. Kritik der prakt. Vern. S. 223 ff. Sittlichkeit und eine ihr angemessene Glückseligkeit sind die beiden Elemente des höchsten Gutes. Letztere wird aber dem Sittlichen nicht immer zu Theil. Es muss eine Ausgleichung jenseits stattfinden (daher derselbe Beweis auch für die Unsterblichkeit gilt). Nun muss aber zugleich ein Wesen sein, das Intelligenz und Willen hat, diese Ausgleichung zu vollziehen. Sonach ist Gott ein Postulat der praktischen Vernunft.

[4] Besonders in England. *W. Paley*, Natural theology or evidences of the existence and attributes of the Deity, 16. Aufl. 1817; deutsch Mannh. 1823. Mit Zusätzen von Lord *Brougham* und *Charles Bell;* deutsch von *Hauff*, Stuttg. 1837. — Bridgewaterbücher, seit 1836. — Vgl. *W. Müller*, Kritik des physico-theologischen Beweises in Röhrs Magazin, Bd. IV, St. 1. 1831. S. 1—35.

[5] Glaubenslehre I, §. 32 ff.

[6] *Hegel*, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes: Anhang zum 2. Band der Phil. der Religion. *Strauss*, Dogmatik I, S. 400: «Wie das kosmologische Argument Gott als das Sein in allem Dasein, das physico-theologische als das Leben in allem Lebendigen, das historische und moralische als sittliche Weltordnung erwies, so erweist ihn das ontologische als den Geist in allen Geistern, als das Denken in allen Denkenden.«

[7] Bei *Reinhard*, Dogmatik S. 90 ff. findet sich noch die Eintheilung in ruhende und thätige Eigenschaften u. s. w. Eine neue Bearbeitung derselben hat *Bruch* unternommen: die Lehre von den göttlichen Eigenschaften, Hamb. 1842.

[8] Glaubenslehre I, §. 50.

[9] *Hegel*, Encyklopädie I, §. 36, S. 73 (bei *Strauss* I, S. 542). Vgl. *J. P. Lange* II, 1 S. 60 ff. *Ebrard* I, S. 219 ff.

§. 295.

Die Trinitätslehre.

Lücke, die immanente Wesenstrinität, in den Stud. u. Krit. 1840, 1. Dagegen *Nitzsch*, ebend. 1841, S. 332 ff.

Wenn die kirchliche Trinitätslehre durch die Reformation keine Erschütterung erlitten hatte, so war sie in dieser Periode den verschiedensten Angriffen ausgesetzt. Nicht nur zeigte sich der Arianismus in England als vereinzelte Erscheinung, sondern auch der Socinianismus schlich sich

unter verschiedenen Modificationen auch in die deutsche Theologie ein[1]. Der Rationalismus war seiner Natur nach rein unitarisch[2]; aber auch entschiedene Supranaturalisten liessen, je mehr sie auf dem *biblischen* Standpunkt fussten, vieles von der Strenge der *kirchlichen* Bestimmungen nach[3]. *Swedenborg* fand die Trinität in der Person Christi[4]; und auch die Herrnhut'sche Theologie zog sich wenigstens den Vorwurf zu, dass sie durch die einseitige Verehrung des Sohnes das Verhältniss der Personen störe[5]. Die neuere Theologie hat den tiefern speculativen Grund der Lehre wieder eingesehen: nur mit dem Unterschied, dass die Einen (nach *Schleiermacher*) mehr im Anschluss an den Sabellianismus die Offenbarungstrias[6], die Andern (sowohl die rein Speculativen als die streng kirchlich Positiven) mehr die Wesenstrias herausheben[7]. Damit steht auch der Ort in Verbindung, den beide der Trinität im System anweisen, und der religiöse Werth, den sie diesen Bestimmungen beilegen[8].

[1] *Sam. Clarke* wurde wegen seiner Schrift über die Dreieinigkeit (1712) von der Königin Anna seiner Hofpredigerstelle entsetzt, 1714. Er hatte gelehrt, dass der Sohn dem Vater untergeordnet sei, und ebenso der Geist wieder dem Vater und dem Sohn, und behielt diese Meinung auch weiterhin. Vgl. *Schlegel*, KG. des 18. Jahrh. II, S. 746 ff. — *J. J. Wettstein* verglich den Sohn Gottes einem Premierminister, und sein Verhältniss zum Vater dem des Premierministers zum Monarchen oder eines Diakons zum Pfarrer; s. m. Abh. über *Wettstein* in Illgens Zeitschr. Auch weiterhin erhielt der Subordinatianismus in Deutschland Beifall. S. *Töllner*, theologische Untersuchungen, 1762. Bd. I, St. 1. Derselbe bestritt auch, dass die Lehre von der Dreinigkeit eine Grundlehre des Glaubens sei; s. vermischte Aufsätze II, 1.

[2] *Wegscheider* (Inst. §. 93) zählt das Dogma von der Trinität unter diejenigen Lehren, quæ justa auctoritate certoque fundamento destituta sunt; vgl. *Henke*, lineam. LXIX.

[3] So *J. A. Urlsperger*, kurzgefasstes System seines Vortrags von Gottes Dreinigkeit, Augsb. 1777. — Der Verfasser behauptet, dass die Prädicate Gottes, *Vater*, *Sohn* und *Geist*, blos die ökonomische (Offenbarungs-) Trinität betreffen; er leugnete nicht die Wesens-Trinität an und für sich, die er vielmehr als ein Geheimniss ehrte, leugnete aber, dass Vater, Sohn und Geist die nothwendigen und persönlichen Prädicate derselben seien.

[4] Statt einer Dreieinigkeit der *Personen* (wie das kirchliche Symbol sie lehrt) muss man eine Dreinigkeit der *Person* verstehen, und zwar so, dass das Göttliche des Herrn (Christi) der *Vater*, das göttliche Menschliche der *Sohn*, und das ausgehende Göttliche der *heil. Geist* ist. Dass die ersten Christen *drei* Personen lehrten, geschah aus Einfalt, weil sie alles zu buchstäblich fassten. Die orthodoxen Trinitarier können auch in

den Himmel kommen, wo sie dann über das rechte Verhältniss werden belehrt werden. Aber niemand, der sich drei Götter denkt, kann in den Himmel kommen, wenn er auch schon mit dem Munde *Einen* nennt; denn das Leben des ganzen Himmels und die Weisheit aller Engel gründet sich auf die Anerkennung und das aus ihr stammende Bekenntniss *Eines* Gottes und auf den Glauben, dass jener *Eine* Gott auch Mensch sei, und dass Er der Herr (Jehovah, Zebaoth, Schaddai)' sei, der zugleich Gott und Mensch ist. S. göttl. Offenb. I (die Lehre des n. Jer. vom Herrn, Ausg. von *Tafel* 1823), S. 118 ff.

[5] S. *Bengel*, Abriss der sog. Brüdergem. S. 74. 75: «Wird man es ihm (Zinzendorf) jemals irgendwo gutheissen, dass er dem Vater das Werk der Schöpfung abspricht, als welcher ministrirt und die Hand geboten, oder zugesehen, oder göttlich geschlafen habe, da sein Sohn die Welt erschuf? *dass er so vieles andere, das auch dem Vater zukommt, dem Sohn alleine zuschreibet?* dass er dem heil. Geist eine Mutterschaft als einen Personal-Charakter aufdringet? und in Summa, dass er eine solche verwegene Dictatur über die himmlische Lehre von der hochgelobten Gottheit ausübet?» S. 119: «Man soll den Sohn mit nichten überhüpfen, aber auch den Vater nicht. Das letztere ist vor dem erstern eine neue und folglich eine grosse Lust für den Teufel.» — Auch wird von Bengel die *familiäre* Sprache gerügt, mit der Zinzendorf dieses Mysterium behandle. Vgl. weitere Schriften hierüber S. 78 ff. *Wackernagel,* Lesebuch III, Sp. 1063. In der Idei fidea fratrum findet sich kein besonderer locus von der *Dreinigkeit*; wohl aber von Vater, Sohn und h. Geist (§. 84), wo die Lehre rein biblisch abgehandelt und hinzugefügt wird: «In die Tiefen der Gottheit und in die unbegreifliche Ewigkeit hineinzudenken, wovon uns nichts offenbar gemacht worden, ist nicht nur vergeblich und thöricht, ... sondern es ist auch gefährlich. Wenn wir also dergleichen Dinge, welche zu den Tiefen der Gottheit gehören, unberührt lassen, so ist solches nach unserer Einsicht besser, als wenn wir bestimmen wollen, was die Schrift nicht bestimmt hat. Aus derselben ersehen wir deutlich: Gott hat einen einigen Sohn, und den hat er für uns hingegeben; und es ist nur ein einiger Geist, der nicht erschaffen worden, sondern vom Vater ausgehet und durch Christum zu uns gesendet wird.»

[6] *Schleiermacher*, Abhdl. über Sabell. in d. Berl. Zeitschr. Glaubensl. II, §. 170 ff. (S. 574 ff.). *De Wette*, kirchl. Dogm. §. 43. 44. (S. 81. 82.) *Twesten*, Dogm. II, S. 179 ff. *Lücke*, in den Studien und Kritiken, 1840, 1 S. 91. Dagegen wieder: *Nitzsch*, ebend. 1841, 2.

[7] Schon *Lessing* hatte gefragt, Erziehung des Menschengeschl. §. 73: «Wie wenn diese Lehre (der Dreinigkeit) den menschlichen Verstand auf den Weg bringen sollte, zu erkennen, dass Gott in dem Verstande, in welchem endliche Dinge *Eins* sind, unmöglich *Eins* sein könne? dass auch seine Einheit eine transcendentale Einheit sein müsse, welche eine Art von Mehrheit nicht ausschliesst?» *Schelling*, Meth. des akad. Stud. S. 192: «Von der Idee der Dreieinigkeit ist es klar, dass sie, nicht speculativ gefasst, überhaupt ohne Sinn ist. ... Die Menschwerdung Gottes ist eine Menschwerdung von Ewigkeit. ...» Vgl. S. 184. S. auch *Blasche*, das Böse u. s. w. S. 106. 107. — *Hegel*, Religionsphilosophie, Bd. II, S. 230 ff.: «Gott ist dies als lebendiger Geist, sich von sich zu unterscheiden, ein Anderes zu setzen und in diesem Andern mit sich identisch zu bleiben....

Dieses Anderssein ist das ewig sich Aufhebende, ewig sich Setzende.» S. 261: «Das Erste war die Idee in ihrer einfachen Allgemeinheit für sich, das zum Urtheil, Anderssein, noch nicht Aufgeschlossene, der *Vater*. Das Zweite ist das Besondere, die Idee in der Erscheinung, der *Sohn*, ... die Idee in der Aeusserlichkeit, so dass die äusserliche Erscheinung umgekehrt wird zum Ersten, gewusst wird als göttliche Idee, die Identität des Göttlichen und Menschlichen. Das Dritte ist dies Bewusstsein, Gott als *Geist*, und dieser Geist als existirend ist die Gemeinde.» — *Daub* unterscheidet zwischen *Deus a quo, in quo, et cui satis est Deus*, Theologumena p. 110. *Marheineke*, Dogm. S. 260: «Unmittelbar und abstract ist Gott nur die Identität, das Sein, welches nicht Denken ist, oder nur *an sich* Geist [Vater]. Um dies wirklich zu sein, unterscheidet er sich von sich, stellt sich als ein Anderes sich gegenüber; und indem er in diesem Anderssein für *sich* ist, ist er der Sohn. Indem er aber sich auf sich selbst bezieht, den gesetzten Unterschied wieder ausgleicht, ist er *an und für sich Seiender*, oder Geist.» — Ueber das Verhältniss dieser speculativen Trinität zu der biblisch-kirchlichen s. *Strauss*, Dogm. I, S. 492.

[8] *Schleiermacher* und *Hase* weisen ihr die letzte (Hase als Summa und Beschluss der Christologie), die Anhänger *Hegels* die erste Stelle im System an; erstern ist sie der Schlussstein, letztern das Fundament des Gebäudes. Es hängt dies wieder zusammen mit der Ansicht über Religion. Am richtigsten hat *Rothe* gesehen, wenn er den trinitarischen Gottesbegriff, wie ihn die christliche Speculation aufstellt, als einen von dem Trinitätsbegriff der Kirchenlehre durchaus verschiedenen bezeichnet, und eben so offen eingesteht, dass die biblischen Termini *Vater*, *Sohn* und *heil. Geist* ganz andere Verhältnisse Gottes bezeichnen, als die seines immanenten Seins (Theol. Ethik 1, S. 77). Vgl. unter den Neuern *Lange* II, 1 S. 123 ff. *Liebner* I, S. 67 ff. (mit Berücksichtigung der neuesten Verhandlungen). *Martensen* S. 122. *Ebrard* I, S. 141 ff.

§. 296.

Weltschöpfung. Erhaltung. Vorsehung. Theodicee.

Nachdem sich Wolfianer und ihres Gleichen vergebens abgequält hatten, die mosaische Schöpfungssage in Uebereinstimmung zu bringen mit den Resultaten und den Hypothesen ihrer Naturforschung und Metaphysik[1], entriss *Herder* durch genielle Deutung der «ältesten Urkunde des Menschengeschlechts» diese Sage ihren Händen und gab sie, ihre innere Wahrheit anerkennend, der heiligen Poesie zurück[2]. Seitdem haben wohl nur wenige mehr die buchstäbliche Fassung derselben vertheidigt[3]. Was aber den *Schöpfungsbegriff* selbst betrifft und die damit verbundenen Begriffe von *Erhaltung, Vorsehung, Weltregierung,* so hängen die Bestimmungen darüber genau zusammen mit den oben (§. 293) bezeichneten Systemen des *Deismus, Theismus* und *Pantheismus*[4]. Auch die Art, das Böse in der Welt-

ordnung[5] zu fassen und sich zu erklären (die Theodicee), hängt mit diesen Grundanschauungen zusammen, und greift zugleich *mit* ein in die nachher zu behandelnden Lehrstücke der Dämonologie und Anthropologie.

[1] Vgl. die Meinungen (von *Michaelis* u. a.) bei *Herder* selbst (vgl. Note 2) u. d. weitere Litt. bei *Bretschn.* Entwicklung, S. 450 ff. *Silberschlag*, Geogonie, oder Erklärung der mosaischen Schöpfungsgeschichte, Berl. 1780—1783. III. 4. — Neue Rettungsversuche, vom Standpunkt der Naturwissenschaft aus, von *Buckland*, *Wagner* u. a. Vgl. *Ebrard*, die Weltanschauung der Bibel und die Naturwissenschaft, in der «Zukunft der Kirche», Jahrg. 1847.

[2] *Herder* in der im § genannten Schrift (vgl. die Recens. in der allg. deutschen Bibl. XXV, S. 24; XXX, S. 53). Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Bd. II, S. 303 ff. Geist der hebr. Poesie I, S. 46 ff.

[3] Vgl. *Bretschneider*, S. 451. Auch Supranaturalisten, wie *Reinhard* (S. 167 ff.) u. a., liessen sich manches abdingen. In neuerer Zeit hat jedoch wieder die Theorie von 6 Perioden (statt Tagen) warme Anhänger gefunden.

[4] *Die Schöpfung aus Nichts* beruht auf einer theistischen Weltanschauung. Sie wird deistisch, wenn Schöpfung und Erhaltung aus einander gerissen und in einer starren Spannung gehalten werden; pantheistisch, sobald die Schöpfung als ein blosses Moment der Erhaltung erscheint. Vgl. die Stellen aus *Fichte*, *Hegel*, *Marheineke* bei *Hase*, S. 179; und *Schleiermachers* christliche Glaubensl. I, §. 40. Ebenso ist die *Vorsehung* eine theistische Idee, wesentlich zusammenhängend mit der Idee eines überweltlichen persönlichen Gottes; während der Deismus und der Pantheismus sie entbehren und auf die eine oder andere Weise dem Fatalismus verfallen.

[5] *C. H. Blasche*, das Böse im Einklange mit der Weltordnung dargestellt, Lpz. 1827. Es wiederholen sich hier die frühern Ideen, dass das Böse nothwendig sei, um des Gegensatzes zum Guten willen u. s. f. So auch bei den Anhangern der neuesten Schule. Unter den Neuern vgl. *Rothe* II, S. 170. *Martensen* S. 137 ff. *Ebrard* I, S. 201 ff.

§. 297.

Engel und Teufel.

Dem prosaischen Zeitalter war der Glaube an das Dasein und die Wirksamkeit der Engel fremd geworden, und auch die Supranaturalisten, die der Bibel zu Liebe an ihre Existenz glaubten, wussten gleichwohl nichts mit ihnen anzufangen[1]. Um so kühnere Blicke that der begeisterte *Swedenborg* in die Engelwelt, wobei er aber nichtsdestoweniger den biblischen Engelbegriff willkürlich umdeutete in den verherrlichter Menschen, und die persönliche Existenz des Teufels leugnete[2]. Der Teufel war es aber auch,

an dem sich der Aufklärungswitz am meisten zu reiben pflegte. Im Anschluss an Bekker hatte *Semler* die dämonischen Krankheiten auf das Gebiet der empirischen Psychologie gezogen[3]; und auch die Supranaturalisten, welche aus exegetischer Gewissenhaftigkeit an das Factische der Teufelsbesitzungen im Neuen Testament glaubten, dachten nicht von ferne daran, die Möglichkeit derselben in unsern Zeiten zu behaupten[4]. Erst mit der neuesten Zeit kehrte der Glaube an leibliche Teufelsbesitzungen, den die Aufklärung aus den dunkeln Regionen des Volksglaubens nie zu verdrängen vermocht hatte, auch wieder in die Vorstellung hochgebildeter Protestanten zurück, meist in Verbindung mit den Erscheinungen des thierischen Magnetismus und des Hellsehens[5]. Aber auch die *dogmatische* Bedeutung des Teufels trat wieder mehr hervor; und wenn *Schleiermacher* ihm nur zunächst sein poetisches Recht vindicirte in Beziehung auf die Kirchenlieder[6], so suchte dagegen *Daub* (nicht ohne manichäische Beimischung) dem Urbösen eine Art von persönlicher Existenz zu sichern[7]. Ein grosser Theil der Theologen hat einsehen gelernt, dass bei einer richtigen Fassung der Lehre vom Bösen der Glaube an die metaphysische Existenz des Teufels von untergeordneter Bedeutung ist, da er nach der streng biblischen Fassung in die Reihe der endlichen Wesen tritt, über deren Versuchung (in welcher Gestalt sie sich auch zeige) der Christ seine Herrschaft behaupten soll[8]. — Auch die *Engellehre* ist von den neuesten Dogmatikern wieder zu Ehren gezogen, und bald mehr in philosophisch-idealistischem Sinn aufgefasst[9], bald mehr einfach auf die Schrift zurückgeführt worden[10].

[1] S. z. B. *Reinhard,* S. 176 ff. Was sie für die Gegenwart seien, bleibt ihm ungewiss (S. 191). *Storr* §. 49 (bei *Hase,* Dogm. S. 237).

[2] Göttl. Offenb. I, S. 87: «Bei dem Menschen sind beständig Geister und Engel Gottes, und diese verstehen, weil sie geistig sind, alles geistig. Auch nach dem Tode werden die Menschen von Engeln unterrichtet.» S. 102. Vgl. II, S. 102. 126. 178. 226. An vielen Stellen erzählt Swedenborg von seinen Unterredungen mit den Engeln, die ihm menschliche Wesen sind. Bei den Engeln findet ebenso, wie bei den Menschen, ein Athmen und Klopfen des Herzens statt: sie haben ein Athmen nach Maassgabe der Aufnahme der göttlichen Weisheit vom Herrn, und ein Klopfen oder Schlagen des Herzens nach Maassgabe der Aufnahme der göttlichen Liebe vom Herrn (S. 112 vgl. S. 220). Auch die Engel und Geister sind

Menschen; denn alles Gute und Wahre, das vom Menschen ausgeht, ist seiner Form nach Mensch. Der Herr aber ist das Göttlich-Gute und das Göttlich-Wahre selbst, mithin ist er der Mensch selbst, aus welchem jeder Mensch Mensch ist (II, S. 112). Weil der Engel aus der bei ihm befindlichen Liebe und Weisheit Engel ist, und ebenso der Mensch, so ist offenbar, dass das mit dem Wahren verbundene Gute macht, dass der Engel ein Engel des Himmels und der Mensch ein Mensch der Kirche ist (S. 157). Die Weisheit der Engel besteht darin, dass sie sehen und begreifen; was sie denken (S. 213). Alles, was in der geistigen Welt geschieht, ist Correspondenz; denn es entspricht den Neigungen der Engel und Geister (S. 250). — Im Gegensatz gegen die kirchliche Lehre, dass die Engel im Anfang geschaffen worden und der Teufel ein gefallener Engel sei, lehrt Swedenborg (S. 180), aus dem Munde der Engel selbst unterrichtet, dass im ganzen Himmel kein einziger Engel sei, der im Anfang erschaffen, und auch in der ganzen Hölle kein Teufel, der als Engel des Lichts erschaffen u. s. w., sondern *dass alle*, sowohl im Himmel, als in der Hölle, *aus dem menschlichen Geschlechte* sind. Hölle und Teufel sind Eins, ebenso Engel und Himmel, vgl. S. 303. Das Innere des Menschen, sein Geist, ist seinem Wesen nach ein Engel (S. 287), und darum ist der Mensch dazu erschaffen, ein Engel zu werden (S. 289). Hier und da findet Swedenborg in dem biblischen Ausdruck «Engel» auch wieder nur ein Symbol (Bd. II, S. 6. 16. 18. 52. 307).

[3] De dæmoniacis, 1760 (4. Aufl. 1779). Versuch einer biblischen Dämonologie, Halle 1776.

[4] Bei *Reinhard* (Seite 195 ff. 206) ist nur von den Krankheiten die Rede, die der Teufel zu den Zeiten Christi und der Apostel bewirkt haben soll. Vgl. S. 211: «Dass wir dergleichen leibliche Besitzungen in der evangelischen Geschichte einräumen, geschieht *blos* wegen des Zeugnisses Jesu und seiner Apostel. So lange also ein solches authentisches Zeugniss bei einem neuern Kranken fehlt, ist kein Mensch berechtigt, ihn für wirklich besessen zu erklären.» Vgl. *Storr* §. 52 (bei *Hase* S. 238).

[5] Die *Gassner*'schen Teufelsbeschwörungen in der katholischen Kirche (seit 1773); s. *Walch*, neueste Religionsgeschichte Bd. VI, S. 371. 541 ff. — *Justinus Kerner* in der protestantischen Kirche: Seherin von Prevorst, Stuttg. 1832. II. Ueber das Besessensein, Heilbr. 1833. Geschichte Besessener neuerer Zeit, nebst Reflexionen, von *Eschenmayer*, Karlsruhe 1836.

[6] Glaubenslehre I, §. 45 S. 243.

[7] Judas Ischariot, oder das Böse im Verhältniss zum Guten betrachtet; 2 Hefte in 3 Abth. Heidelb. 1816—1819. Vgl. *Kant*, Religion innerhalb der Grenzen d. V. S. 99 ff. In neuerer Zeit hat u. a. *Martensen* die Existenz des Teufels biblisch und speculativ zu begründen gesucht, Dogm. S. 211. Dagegen *Lücke*, in der Zeitschrift für christl. Wissensch. u. Leben, Febr. 1851. Scheidung der biblischen Vorstellung von den spätern Entstellungen bei *Ebrard* I, S. 292. Vgl. auch *Lange* II, 1 S. 559 ff.

[8] *Kant* a. a. O. S. 66. *Twesten* II, S. 331 ff. vgl. S. 358—360.

[9] *Martensen*, I, S. 149, denkt sich unter der Engelwelt die «Welt der Ideen»; aber «nicht die Ideen, wie sie vor dem abstracten Denken stehen, sondern die Ideen, sofern sie angeschaut werden als lebendige Mächte, wirkende Geister.» Der Begriff der Persönlichkeit ist ihm ein fliessender.

«Vom Sturmwind an, der die Befehle des Herrn ausrichtet, bis zum Seraph, der vor seinem Thron steht, giebt es eine grosse Mannigfaltigkeit von Engeln», und «keine Speculation wird im Stande sein, zu entscheiden, wie weit in der Schöpfung Kräfte sein können, welche eine solche Geistigkeit an sich selber haben, dass sie mit persönlichem Bewusstsein dem Schöpfer dienen oder widerstreben können.» — *Lange* sieht in den Engeln die Geister der Vorwelt, II, 1 S. 578 ff.

[10] *Ebrard*, Dogm. I, S. 276 ff.

DRITTER ABSCHNITT.

Anthropologie. Christologie. Soteriologie und Heilsordnung.

§. 298.

Lehre vom Menschen, der Sünde und der Freiheit.

Ueber des Menschen Natur, Würde und Bestimmung[1] hatte keine Zeit mehr zu sagen, als die, welche in ihren Schriften von «*Philanthropie* und *Humanität*» überfloss. Da ward, im Gegensatz gegen Augustin, die Trefflichkeit der menschlichen Natur gerühmt und (mit Rousseau) von idealen Naturzuständen geträumt[2]. Während auch die Theologen der Aufklärungspartei die Lehre von der Erbsünde aus dem Systeme wegstrichen[3], machte dagegen *Kant* selber auf das radicale Böse im Menschen aufmerksam, das er aber nicht als Erbsünde (im kirchlichen Sinne) fasste[4]. Auch die spätere speculative Philosophie war weit entfernt, den Naturzustand des Menschen für den normalen zu halten; auch sie sprach von einem Abfall und einer nothwendig gewordenen Versöhnung, und schlug den Werth der pelagianischen Freiheit, auf welche der Rationalismus das grösste Gewicht legte, nur gering an. Aber bei genauerm Nachsehen zeigte sich's, dass diese Erbsünde mit der durch die Nothwendigkeit gebotenen Endlichkeit der menschlichen Natur und des menschlichen Bewusstseins zusammenfalle, wodurch gerade der Begriff des Sündlichen und Zurechenbaren verloren ging, und der ethische Standpunkt, den der Rationalismus im Interesse der praktischen Sittlichkeit festhielt, verrückt wurde[5]. Im Gegensatz gegen beide

Richtungen (die rationalistische wie die speculative) hoben die Pietisten und *die* Theologen, die zum alten Kirchenglauben zurücklenkten, den augustinischen Glauben in seinen wesentlichen Punkten wieder hervor[6]; und auch die *Schleiermacher*'sche Schule, mit den ihr verwandten Richtungen, ging, obwohl unter Modificationen[7], auf denselben zurück. Dagegen trat die idealistische Betrachtung des Menschen, als des zum Bewusstsein erwachenden Gottes (wobei die Sünde nur als verschwindendes Moment gefasst wird), in der linken Seite der *Hegel*'schen Schule mit aller Macht hervor[8]. Aber nur um so deutlicher stellt es sich damit heraus, dass die neueste Zeit hauptsächlich von einer richtigen Fassung der Lehre von der Sünde die Regeneration der Kirche und der Theologie zu erwarten hat[9].

[1] Schon das ist wohl zu beachten, dass die physikalische und psychologische Anthropologie, die man in frühern Zeiten in Verbindung mit der Dogmatik behandelt hatte, sich mehr und mehr von ihr löste. Der *Mensch* ward Gegenstand popular-philosophischer Dichtung und Beschreibung: *Pope*, essay on man, 1733. *Spalding*, Bestimmung des Menschen, Lpz. 1748 u. ö. *J. J. Zollikofer*, Predigten über die Würde des Menschen, Lpz. 1783. *J. Ith*, Anthropologie oder Philosophie des Menschen, Bd. I, Winterthur 1803. (Weitere Litteratur bei *Bretschneider*, Entw. S. 493 ff.) — Besonders schön hat *Herder* die Lichtseite des Menschen (das Reinmenschliche) herausgehoben.

[2] Vgl. die allgem. DG. §. 275. Besonders basirte sich die neuere Pädagogik auf die Lehre von der Trefflichkeit der menschlichen Natur. *Campe*, Theophron 1806, S. 234 ff.

[3] *Steinbart* (im 5. Abschn. seines Systems der reinen Philosophie). *Henke*, lineamenta, LXXXI: Cavendum est, ne hanc peccandi facultatem, hunc vitiorum fomitem cum ipsis vitiis, ignis materiam cum incendio permisceamus, atque propterea totum genus humanum perditum, corruptum, propter hanc suam indolem displicere Deo, vel parvulos adeo recens in lucem editos indignationi divinæ obnoxios esse dicamus, *quod ne de catulis quidem sanus quisquam ausit dicere* etc. Quæ omnia (heisst es dann weiter LXXXIV) ambiguitatis et erroris plena commenta sunt, pro lubitu arrepta, et præter sanæ rationis ac scripturæ sacræ assensum.

[4] Vom radicalen Bösen in der menschlichen Natur (Berliner Monatsschrift Apr. 1792), Religion innerhalb der Grenzen u. s. w. (Gegen die Schwärmereien der Pädagogen S. 4 u. 5.) Der natürliche Hang zum Bösen stuft sich in folgender Weise ab: 1) Gebrechlichkeit (fragilitas), 2) Unlauterkeit (impuritas, improbitas), 3) Bösartigkeit und Verderbtheit (vitiositas, pravitas, perversitas). Der Satz: der Mensch ist böse, heisst: er ist sich des moralischen Gesetzes bewusst und hat doch die (gelegentliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen. Er ist *von Natur* böse, heisst s. v. a.: dies gilt von ihm in seiner *Gattung* betrachtet. (Vitiis nemo sine nascitur, Horaz.) Dieser Hang wurzelt nicht in der

Sinnlichkeit, sondern in der Freiheit des Menschen, und ist mithin zurechenbar. Aber auch die angeborne Schuld (reatus) hat Stufen. Der Gebrechlichkeit und Unlauterkeit entspricht die culpa; der Bösartigkeit der dolus (dolus malus). — Nichtsdestoweniger aber behauptet Kant (S. 37), dass unter allen Vorstellungsarten über die Verbreitung dieses radicalen Bösen die *unschicklichste* sei, es sich als durch Anerbung von den ersten Eltern auf uns gekommen vorzustellen; denn was der Dichter vom Guten sage, gelte auch vom moralisch Bösen: Genus et proavos, *et quæ non fecimus ipsi,* vix ea nostra puto. — Die Geschichte vom Sündenfall ist ihm nur Symbol, das er nach seinen eigenen Principien der moralischen Interpretation behandelt (S. 40—44). Auch hat der Satz vom angebornen Bösen keinen Werth für die moralische *Dogmatik,* sondern blos für die moralische *Asketik* (S. 55). Darum führt auch die Kantische Vorstellung vom radicalen Bösen keineswegs zur Lehre von der Erlösung im kirchlichen Sinne, sondern «was der Mensch im moralischen Sinne *ist* oder werden *soll,* gut oder böse, *dazu muss er sich selbst machen*» (S. 45); s. die Heilsordnung §. 301. Daher sagt *Herder:* «Von diesem radicalen Bösen wisse Niemand, wie es in die menschliche Natur gekommen, noch wie es heraus kann» (von Religion, Lehrm. u. Gebr. S. 204. 205). Die weitere Entwicklung der Kantischen Idee s. bei *Tieftrunk,* Censur III, S. 112 ff. Der spätere Rationalismus begnügte sich damit, das Böse als etwas erfahrungsmässig in der Menschheit sich Vorfindendes zu betrachten, ohne deshalb den Ursprung in der ersten Sünde zu suchen, noch auch zu leugnen, dass der sittlich Strebende sich über die Sünde erheben könne. *Wegscheider* §. 118.

[5] *Schelling,* Methode des akad. Studiums, S. 176. Die neue (christliche) Welt beginnt mit einem allgemeinen Sündenfall, einem Abbrechen des Menschen von der Natur. Nicht die Hingabe an diese selbst ist die Sünde, sondern, so lange sie ohne Bewusstsein des Gegentheils ist, vielmehr das goldene Zeitalter. Das Bewusstsein darüber hebt die Unschuld auf und fordert daher auch unmittelbar die Versöhnung und die freiwillige Unterwerfung, in der die Freiheit als besiegt und siegend zugleich aus dem Kampfe hervorgeht. Am deutlichsten *Blasche* a. a. O. S. 224: «Die ursprüngliche Sünde hat sich nicht vererbt (fortgepflanzt), weil der erste Mensch (Eva, Adam) zufälliger Weise gesündigt hat und weil die andern Menschen von ihm abstammen, sondern weil das erste bewusste Leben des Menschen selbst und die Fortsetzung und das Wachsthum dieses Bewusstseins ein ursprüngliches Sündigen ist. Das Forterben (Fortpflanzung) geschieht nicht sowohl durch die *physische* Zeugung, als durch die *psychische,* und als solche erscheint die Erziehung *), durch welche das Bewusstwerden, von geselliger Seite, bedingt ist. Die biblische Erzählung des Sündenfalls ist eine allegorische Darstellung des eintretenden Bewusstseins beim ersten Menschenpaar. Der dieser Katastrophe vorhergehende Zustand, das Leben im Paradiese, der Stand der Unschuld, war (wie überhaupt der Zustand der frühesten Kindheit) ein unbewusstes Instinctleben; denn alle Geistesentwicklung kann nur mit dem Bewusstwer-

*) «Die Erziehung muss nothwendig den (geistig werdenden) Menschen zuerst *verführen,* bevor sie ihn zum Guten leiten kann.» (!)

den beginnen. Daraus ist klar, dass ebenso, wie in der physischen Schöpfung das Erste (Primäre), Ursprüngliche, keineswegs das Gute *), sondern das Böse ist, dasselbe auch in der höhern, geistigen Schöpfung (Cultur), die mit dem Bewusstsein beginnt, der Fall sei. Auch in der Geisterwelt soll das Gute erst werden, und das Böse muss es begründen.» (Vgl. die Lehre der Ophiten, oben §. 62.) — *Hegel* erklärt die Erbsünde als das natürliche Ansichsein des Menschen, wiefern es ein Gewusstes ist (Philos. der Relig. Bd. I, S. 194 ff. II, S. 208 ff.). *Strauss* II, S. 69—74.

[6] Der Pietismus und Methodismus hoben das Bewusstsein der Sünde stark heraus (vgl. allg. DG. §. 277 u. 278). Auch die Idea fidei fratrum handelt (§. 50 ff.) sehr ernst von dem tiefen Verderben des Menschen; doch nicht trostlos, s. §. 55. — Ueber *Oetingers* Lehre vom Bösen s. *Dorner*, Christologie S. 340. 341. — Von der Kirchenlehre entfernt sich *Swedenborg*, der keine eigentliche Erbsünde annimmt, sondern den Menschen, als freies Wesen, zwischen Himmel und Erde hineinstellt unter den Einfluss der guten und bösen Geister. Sein Gutes hat indessen der Mensch immer nur von Gott. Vgl. göttl. Offenb. II, S. 147 ff. Himmel und Hölle, Nr. 589—596 u. 597—603. — Einen strengern Begriff von der Sünde hat unter den Neuern *Tholuck* gefasst in der zuerst anonym erschienenen Schrift: Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder die wahre Weihe des Zweiflers, Hamb. 1823; 5. Aufl. 1836. Vgl. *Steudel, Korn, Klaiber* (bei *Bretschneider* S. 530).

[7] Die Modificationen bestehen namentlich darin, dass die streng historische Fassung des Sündenfalls, die auch *Tholuck* (Beilage 3) aufgiebt **), verlassen, und eben so wenig über die justitia originalis bestimmt wird. Ueber diese erklärt sich *Schleiermacher* (christl. Glaubensl. I, S. 336) dahin, dass der Begriff derselben nicht dialektisch nachgewiesen werden könne. Dagegen hält Schl. (I, S. 412 ff.) fest an der ursprünglichen Sündhaftigkeit jedes Menschen und an der vollkommenen Unfähigkeit desselben zum Guten, die erst im Zusammenhange mit der Erlösung aufhört. Auch *de Wette* hat einerseits das Uebertriebene der (orthodox) protestantischen Behauptung eingestanden, andrerseits aber sie gegen die Verflachung in Schutz genommen; s. Dogm. §. 56 a u. b. Vgl. *Hase*, Dogm. S. 102. 103.

[8] *Feuerbach*, Wesen des Christenthums S. 49: «Der menschgewordene Gott ist nur die Erscheinung des gottgewordenen Menschen, was freilich im Rücken des religiösen Bewusstseins liegt: denn der Herablassung Gottes zum Menschen geht nothwendig die Erhebung des Menschen zu Gott vorher. Der Mensch war schon *in* Gott, *war schon Gott selbst, ehe Gott Mensch* wurde. Wie hätte sonst Gott Mensch werden können? Ex nihilo nil fit.»

[9] *Tholuck*, die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, 7. Aufl. Hamb. 1851. *Jul. Müller*, die christl. Lehre v. der Sünde, Bresl. 1839. II.

*) Welche Ausdehnung hier dem Wort *Sünde* gegeben wird, geht daraus hervor, dass nun auch die *physische* Krankheit so genannt wurde: *Kieser*, bei *Blasche* a. a. O. — (Aber wo alles Sünde ist, hat auch die Sünde ihre Bedeutung verloren.)

**) *Reinhard* vertheidigte noch die historische Wirklichkeit, aber hielt die verbotene Frucht für eine *giftige*, die eben deshalb den ersten Menschen den Tod brachte (!): Dogm. (3. Aufl.) S. 273.

3. Aufl. 1849. Dazu: *G. Ritter*, über das Böse u. s. w. (theol. Mitarbeiten II, 4), Breslau 1829. *Rothe*, Ethik II, S. 170 ff. (theilweise gegen Müller). Vgl. *Schenkel*, Gespräche über Protestantismus und Katholicismus, Heidelb. 1852. S. 128 ff.

§. 299.

Die Christologie.

Dorner, über die Entwicklungsgeschichte der Christologie, besonders in neuern Zeiten (Tüb. Zeitschr. 1835, 4 S. 81 ff.). *Dess.* Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi, 1. Aufl. S. 250 ff. *Liebner*, Christologie od. die christologische Einheit des dogmatischen Systems (1. Thl. seiner Dogmatik), Gött. 1849.

Je weniger streng die Lehre vom natürlichen Verderben des Menschen genommen und je höher dessen Natur gestellt worden war, desto mehr verschwand der specifische Unterschied zwischen Jesus von Nazareth und den übrigen Menschensöhnen: und so kehrten mit dem Pelagianismus der Aufklärungsperiode auch der Socinianismus und Ebionitismus[1] wieder in die Kirche ein. Indessen behielt auch die menschliche Seite, d. h. die bald höher, bald trivialer gefasste[2] historische Persönlichkeit Jesu ihr hohes Interesse: und dies führte zu neuer geschichtlicher Würdigung derselben[3], von wo aus am leichtesten wieder der Weg gefunden werden konnte zur Ahnung des Höhern, über das gewohnte Maass der Menschlichkeit Hinausgehenden. Bis dahin blieb es bei einer, der Kirchenlehre fremden Spaltung zwischen einem idealen Christus und einem historischen, zu welcher Spaltung *Kant* den Grund gelegt hatte[4]. Nur ein kleines Häuflein von Frommen (worunter die ausgezeichnetsten Geister des Jahrhunderts)[5] hielt mitten in der negirenden Zeit die Gottheit Christi mit der ganzen Gluth einer begeisterten Liebe fest, die bei einigen mitunter sogar an Schwärmerisches und Häretisches streifte, wie bei *Immanuel Swedenborg*[6]. Der christliche Rationalismus hielt sich an die menschlich-historische Persönlichkeit Jesu, wie sie ihm aus den mit Kritik gelesenen evangelischen Relationen (besonders der Synoptiker) entgegentrat. Er unterschied sich von dem unchristlichen Naturalismus aufs bestimmteste dadurch, dass er die höchste sittliche Reinheit bei dem Stifter der Kirche voraussetzte, ohne gerade die absolute Unsündlichkeit als Dogma zu behaupten; und was er Christo von Wunderbarem und Geheimnissvollem entzog, geschah (wenigstens bei den bessern Rationalisten) durchaus

nicht in der Absicht, den Herrn seiner Ehre zu berauben, sondern vielmehr, ihn dadurch den Menschen zugänglicher, seine Lehre verständlicher und sein Beispiel fruchtbarer zu machen [7]. Die speculative Philosophie aber suchte die vom Rationalismus verkannte *Idee* des menschgewordenen Gottes oder die Einheit des Göttlichen und Menschlichen um jeden Preis zu retten, auch auf die Gefahr hin, die historische Erinnerung an die Person Christi aufgeben zu müssen, oder gar die Geschichte in Mythus zu verwandeln [8]. Die neuere Theologie seit *Schleiermacher* erkennt es als ihre Aufgabe, fortwährend dahin zu wirken, dass Göttliches und Menschliches in Christo (Urbildliches und Geschichtliches) in ihrer Zusammengehörigkeit aufgefasst werden; und so verschieden auch die Wege sind, welche die Einzelnen dabei einschlagen [9], so darf doch das als Gewinn einer gemeinsamen Einsicht angenommen werden, dass die altkirchlichen Ausdrücke (von Person und Natur) nicht mehr ausreichen, das Verhältniss zu bezeichnen [10], und dass es nur einer tiefern religionsphilosophischen und religionshistorischen Forschung gelingen werde, die Idee des Gottmenschen eben so wohl vor dem denkenden Geiste zu rechtfertigen, als ihre Verwirklichung *an* und *in* der Person Jesu von Nazareth für die gläubige Geschichtsbetrachtung zum höchsten Grad historischer Gewissheit zu erheben [11].

[1] *Dorner*, S. 255.

[2] Das Bekenntniss: «*Jesus von Nazareth war ein blosser Mensch*», lässt noch sehr verschiedene Stufen zu: vom Betrüger zum Schwärmer, von diesem zum heitern Weisen, und wieder von diesem zum ausserordentlichen Gottgesandten, zum Propheten und Wunderthäter, zum auferstandenen, in den Himmel erhöhten Menschensohn. Die Lehre von Jesu hat alle diese Stufen (in umgekehrter Ordnung) durchgemacht, von dem Socinianismus an bis zu dem Wolfenbüttler Fragmentisten und der natürlichen Geschichte des Propheten von Nazareth, Bethlehem [Kopenhagen] 1800.

[3] Es konnte nur der Wahrheit förderlich werden, dass die Person Jesu immer mehr in den Kreis der *Geschichte* hineingezogen wurde, und dass man ihn selbst wie jeden andern Menschen geschichtlich zu begreifen suchte (daher jetzt das *Leben Jesu* häufiger beschrieben); denn was sollte die Kirchenlehre von der *wahren Menschheit*, ohne die *menschliche* Betrachtung des Herrn? In dieser ist *Herder* einzig; vgl. die christlichen Schriften und die Stellen in der Dogmatik S. 134 ff. 190 ff. 212 ff. Freilich wurde über dem, was Christus mit der Gattung gemein hat, das übersehen, was ihn als den Einzigen über sie emporhebt.

[4] Im Zusammenhange mit der Lehre vom radicalen Bösen fordert *Kant* eine Wiederherstellung des Menschen auf dem Wege der Freiheit. Dazu bedarf der Mensch eines Ideals und zwar eines menschlichen, und da kommt eben die Schriftlehre mit ihrem Christus dem praktischen Glauben entgegen (die personificirte Idee des guten Princips). Die Idee liegt in unserer Vernunft; für die praktischen Zwecke des Beispiels u. s. w. reicht auch eine dem Urbild so viel als möglich sich annähernde Persönlichkeit hin. Eine übernatürliche Zeugung ist dazu eben nicht nothwendig, wenn auch gleich das Factum einer solchen nicht absolut kann abgeleugnet werden. S. Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 67 ff. vgl. S. 183. *Dorner* S. 258 ff. «*Die Incongruenz des geschichtlichen Christus mit dem urbildlichen ist hier zwar möglichst schonend angedeutet; in der That jedoch bildet diese Unangemessenheit der Erscheinung zur Idee eine Grundanschauung der Kantischen Philosophie*» *Strauss* II, S. 202.

[5] *Zinzendorf* (u. die Brüdergemeinde), *Spangenberg* (idea fidei fratr. §. 63—84), *Bengel* (vgl. *Burk* S. 353 ff. 541), *Oetinger* (vgl. *Dorner* S. 305 ff.), *Haller, Gellert, J. C. Lavater, Hamann* (*Dorner* S. 305), *Stilling, Claudius, Klopstock, Novalis* (*Dorner* S. 323 ff.). Ueber Lavater vgl. die Biographien von *Herbst, Gessner* u. a.; *Hegner* (Beiträge, Lpz. 1836) S. 260 ff. «Meine grauen Haare sollen nicht in die Grube, bis ich einigen Auserwählten in die Seele gerufen: *er ist gewisser, als ich bin*» (Handbibel 1791). «*Die Gottheit Christi, diese allherrschende Gewalt im Himmel und auf Erden, in allen möglichen Beziehungen, war sein einziges Thema, das er in Worten und Schriften lehrte und amplificirte*» *Hegner* S. 267; vgl. dagegen den merkwürdigen Brief Goethe's an Lavater vom J. 1781. S. 140. 141.

[6] Swedenborgs Christologie hat viel Aehnliches mit der Schwenkfeldischen. Jesus ist vom heil. Geist und der Maria geboren. Da sein Göttliches das Göttliche des Vaters ist, so wurde auch sein Körper göttlich. Das Menschliche an ihm wurde göttlich gemacht durch Leiden und Versuchungen. Das von Maria angenommene Menschliche wird nach und nach ausgezogen und der himmlische göttliche Leib angezogen. Mit diesem ist er in den Himmel gefahren. (Vgl. seine Trinitätslehre oben §. 295. *Dorner* S. 208 Anm.) Ueber *Oetingers* Christologie s. «Theologie aus der Idee des Lebens» S. 245 ff.; *Auberlen* S. 152. 163. 231. 239 ff. u. andre Stellen.

[7] *Röhr*, Briefe über den Rationalismus (XI), und christologische Predigten, Weimar 1831. *Wegscheider*, Institutt. §. 123. 128. *Paulus*, Leben Jesu. *Dorner* S. 278. 279. (Der Rationalismus kennt nur eine doctrina Christi, nicht eine doctrina de Christo.) — Streit über Anbetung Christi in Magdeburg im J. 1840, s. *Hase*, KG. §. 466.

[8] Ueber die spinozistischen Anfänge dieser speculativen Christologie s. *Strauss* II, S. 199. — *Fichte* (Anweisung zum seligen Leben, S. 166 ff.) unterscheidet zwei Standpunkte, den absoluten und den empirischen. Aus dem ersten Standpunkte wird zu allen Zeiten und jedem ohne Ausnahme, der seine Einheit mit Gott lebendig einsieht, das ewige Wort ganz auf dieselbe Weise Fleisch, wie in Jesu Christo. Zwar gesteht auch Fichte ein, dass die Einsicht in die absolute Einheit des menschlichen

Daseins mit dem göttlichen (die tiefste Erkenntniss, welche der Mensch erschwingen kann) vor Jesu nicht vorhanden gewesen sei; meint aber doch, dass der Philosoph ganz unabhängig vom Christenthum dieselben Wahrheiten finde, ja sie in einer Consequenz und in einer allseitigen Klarheit überblicke, in der sie vom Christenthum aus nicht überliefert sind. Einerseits legt er das Bekenntniss ab (S. 172), dass bis an das Ende der Tage vor diesem Jesus von Nazareth wohl alle Verständigen sich tief beugen, und alle, je mehr sie nur selbst sind, desto demüthiger die überschwängliche Herrlichkeit dieser grossen Erscheinung anerkennen werden; wenn auch gleich Jesus selbst (S. 173), falls er wieder in die Welt zurückkehrte, zufrieden sein würde, das Christenthum in den Gemüthern zu finden, ohne auf Verehrung Anspruch zu machen. Andrerseits aber (S. 173) steht ihm fest, dass nur das *Metaphysische* und nicht das *Historische* selig mache (letzteres macht nur verständig). «Ist jemand wirklich mit Gott vereinigt und in ihn eingekehrt, so ist es *ganz gleichgültig*, auf welchem Wege er dazu gekommen; und es wäre eine sehr unnütze und verkehrte Beschäftigung, anstatt in der Sache zu leben, nur immer das Andenken des Weges sich zu wiederholen.» — *Schelling*, Methode des akad. Studiums S. 175: «Die höchste Religiosität, die sich in dem christlichen Mysticismus ausdrückte, hielt das Geheimniss der *Natur* und das der *Menschwerdung Gottes* für eins und dasselbe.» Ebend. S. 192: «Die Menschwerdung Gottes in Christo deuten die Theologen empirisch, nämlich dass Gott in einem bestimmten Moment der Zeit menschliche Natur angenommen habe, wobei schlechterdings nichts zu denken sein kann, da Gott ewig ausser aller Zeit ist. Die Menschwerdung Gottes ist also eine *Menschwerdung von Ewigkeit.* Der Mensch Christus ist in der Erscheinung nur der Gipfel, und insofern auch wieder der Anfang derselben: denn von ihm aus sollte sie dadurch sich fortsetzen, dass alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibes wären, von dem er das Haupt ist. Dass in Christo *zuerst* Gott wahrhaft objectiv geworden, zeugt die Geschichte; denn wer vor ihm hat das Unendliche auf solche Weise geoffenbart?» Vgl. aber S. 194. 195, wo die Indier mit ihren vielfachen Incarnationen Recht behalten gegen die christlichen Missionarien mit der einmaligen Menschwerdung Gottes, und S. 206: «Ob diese Bücher (des N. Test.) ächt oder unächt, ob die darin enthaltenen Erzählungen wirkliche unentstellte Facta sind, ob ihr Inhalt selbst der Idee des Christenthums angemessen ist oder nicht, kann an der Realität desselben nichts ändern, *da sie nicht von dieser Einzelheit abhängig,* sondern allgemein und absolut ist.» Im Uebrigen vgl. *Dorner* S. 339 ff. — Mehr historisch äussert sich *Blasche*, üb. das Böse S. 300: ...«Christus ist der Vertreter des Gipfelpunktes, welchen das weltgeschichtliche Erlösungswerk erreicht hatte. In ihm war die Menschwerdung Gottes vollendet. Christus hat daher die Bedeutung eines *persönlichen moralischen Weltschöpfers*» (S. 301). «Er war das höchste Erzeugniss der allgemeinen moralischen Weltschöpfung in der Weltgeschichte, welche höhere Schöpfung sich in ihm vorzugsweise personificirt hat» (S. 303). — Ueber die *Hegel*'sche Christologie (Phil. d. Rel. Bd. II, S. 204 ff., bes. 233—256) s. *Dorner* S. 397 ff., und die Kritik derselben S. 406 ff. Ungewiss bleibt (nach Dorner), ob dem historischen Christus (im Hegel'schen System) irgend eine eigenthümliche

Würde bleibe *), oder ob nicht vielmehr Hegel nur darum die Einheit des Göttlichen und Menschlichen *in Christo glaube*, um sie dann *in sich zu wissen* (*Dorner* S. 444). Die beiden Schulen Hegels gehen in der Christologie darin aus einander, dass die einen den *historischen Christus* mit dem *idealen* zu vereinigen suchen (*Marheineke*, *Rosenkranz*, *Conradi*, s. *Dorner* S. 366 ff.), die andern ihn zwar nicht rein als mythische Person fassen, aber doch als nur zufälligen Repräsentanten der Idee, aus welcher Idee sich dann der weitere Mythus erzeugte, von dem die historische Person umsponnen ward: so *Strauss* im Leben Jesu (Schlussabhandlung) und in der Dogm. II, S. 209 ff. **).

[9] *De Wette* (von *Dorner* S. 281 ff. der Fichte-Jacobi'schen Kategorie eingereiht, besser mit *Herder* verglichen) darf durchaus nicht mit denen verwechselt werden, die, unbekümmert um das Geschichtliche, nur die Idee wollen; vielmehr schaut de Wette in dem *historischen Christus* die verwirklichte Idee: freilich mehr mit dem Auge des ahnenden subjectiv-ergänzenden Gemüths, als mit dem des streng nachweisenden und nachgrübelnden Verstandes. Gegen die speculativ-mythische Fassung erklärt er sich aufs bestimmteste, Rel. und Theol. S. 184. Besonders gründete er zuerst wieder die Sittenlehre, die auch von den Orthodoxen abstract genug war behandelt worden, auf die *Person Christi;* vgl. Lehrb. der christl. Sittenl. §. 41 ff. §. 53 ff. Im Uebrigen s. Vorl. üb. die Religion, Vorl. 18: «Alle Strahlen der Wahrheit, welche in der Menschheit hervorgebrochen waren, fliessen in Christus, dem Lichte der Welt, zusammen. Alle Erkenntniss des Wahren und Guten vor ihm ist nur die Vorahnung dessen, was er geoffenbart hat.» Ebend. S. 444: «*Jesu Persönlichkeit*, sein Leben und sein Tod, und der Glaube an ihn machen den *Mittelpunkt des Christenthums* aus. Der Geist der Religion wurde in ihm persönlich und wirkte von ihm aus auf die eines neuen religiösen Lebens bedürftige Welt, um sie neu zu schaffen.» Vgl. kirchliche Dogm. §. 66; Religion u. Theologie S. 115 ff.; Vorwort zum Commentar des Matth. und die Schlussbetrachtung über die historische Kritik der evangelischen Geschichte (zum Johannes): beides gegen *Strauss*. — *Schleiermacher* hat die Sache mehr dialektisch angefasst, und damit allerdings «*unter allen neuern Versuchen bei weitem die entschiedensten Wirkungen auf die Zeit gehabt*» (*Dorner* S. 488 ff.), aber auch wieder den Zweifel aufgereizt und ihm einen neuen Spielraum geöffnet (*Strauss* II, S. 180 ff.): vgl. Weihnachtsfeier; der christl.

---

*) Jedenfalls wies *Hegel* die rationalistische Fassung ab, S. 240: «Wenn man Christus betrachtet wie Sokrates, so betrachtet man ihn als gewöhnlichen Menschen, wie die Muhamedaner Christus betrachten, als Gesandten Gottes, wie alle grosse Menschen Gesandte, Boten Gottes im Allgemeinen sind. Wenn man von Christus nicht mehr sagt, als dass er Lehrer der Menschheit, Märtyrer der Wahrheit ist, so steht man nicht auf dem christlichen Standpunkte, nicht auf dem der wahren Religion.» Doch vgl. das Folgende.

**) In einem so strengen Gegensatz sonst (auf theologischem Gebiete) *Jacobi* zu der speculativen Schule steht, so sehr theilt er mit ihr die Gleichgültigkeit gegen die historische Person des Erlösers, und begnügt sich, wie diese mit der speculativen Idee, so mit dem subjectiv-religiösen Gefühl; s. die bekannten Worte an den Wandsbecker Boten im Eingang zu der Schrift von den göttlichen Dingen (wieder abgedr. bei *Strauss* II, S. 203). Hierin bildet *Herder* einen theilweisen Gegensatz zu *Jacobi*, oder vielmehr eine nothwendige Ergänzung zu ihm. (Aehnlich, wie Jacobi an Claudius, nur in stärkern Ausdrücken, schrieb Goethe an Lavater, vgl. Note 5.)

Glaube II, §. 92—105; Reden über Religion, 1829; Sendschreiben an Lücke (Studien u. Krit. 1829, H. 2 u. 3); mehrere Predigten, und die Auseinandersetzung des Systems bei Dorner und Strauss a. a. O. Von der specul. Schule unterscheidet sich Schleiermacher, wie de Wette, dadurch, dass er von keinem *idealen* Christus etwas weiss, der nicht eben der *geschichtliche* wäre. Geschichtliches und Urbildliches (diese Ausdrücke setzt er an die Stelle von göttlicher und menschlicher Natur) sind in ihm Eins. Das Urbildliche besteht nicht in der Fertigkeit und Geschicklichkeit auf einzelnen Gebieten des Lebens, sondern in der Reinheit und Kräftigkeit des Gottesbewusstseins. Auf den Begriff der Unsündlichkeit (Sündlosigkeit) und der damit zusammenhängenden Irrthumslosigkeit Christi basirt Schleiermacher den Glauben an dessen göttliche Würde. Der Gemeinde wie dem einzelnen Gläubigen wohnt das Bewusstsein davon inne (Schluss von der Wirkung auf die Ursache). Christus ist unsündlich ins menschliche Dasein getreten. Dies schliesst zwar nicht nothwendig den Antheil der männlichen Zeugung aus, ist aber doch als ein übernatürliches, ausser dem Zusammenhange des Sündlichen stehendes Ereigniss, als neue Schöpfung, zu fassen. Gegen die Behauptung von *Strauss*, dass die göttliche Liebe nicht alles an *ein* Individuum verschwendet, haben *Ullmann*, *Schweizer* u. a. die Frage auf den *religiösen* Standpunkt zurückgeführt, von dem Schleiermacher allein ausgegangen. Andere haben mehr speculativ das Verhältniss des Individuums zur Gattung zu bestimmen gesucht und dadurch den alten scholastischen Streit (über Nominalismus und Realismus) erneuert. — Auch *Hase* setzt mit Schleiermacher die göttliche Natur Christi (gegenüber sowohl der kirchlich orthodoxen, als der verfänglich historischen Auffassung) in die ungetrübte Frömmigkeit (Dogm. S. 286. 287) und verbindet damit den Gedanken, dass nach Christi Vorbild jeder Menschensohn, so viel an ihm ist, zum Gottessohn, und jeder Mensch zum Gottmenschen erwachsen soll. Vgl. *Dorner* S. 289 ff.

[10] Indessen hat auch die altkirchliche Theorie in neuerer Zeit wieder unter mannigfachen Modificationen ihre Vertheidiger gefunden: *Steffens*, von der falschen Theologie S. 127. *Sartorius*, die Lehre von Christi Person und Werk, Hamb. 1831. 1834. — Wenn *Schleiermacher* die specifische Verschiedenheit Christi von den übrigen Menschen auf die Unsündlichkeit beschränkte — eine Idee, die namentlich durch *Ullmann* (Sündlosigkeit Jesu, Hamb. 5. Aufl. 1846) ins schärfste Licht gehoben worden ist —, so hat sich gegen diese vorwiegend anthropologische Methode der Construction die metaphysisch-theologische, im Interesse der orthodoxen Kirchenlehre, wieder mehr geltend gemacht. Ausser *Dorner* vgl. besonders *Liebner* a. a. O. S. 12 ff. *Ebrard*, die Gottmenschlichheit des Christenthums, Zürich 1844; dessen Dogmatik II, S. 1 ff. *Lange* II, 1 S. 399 ff.: «*Die Idee des Gottmenschen ist die Concentration aller Anschauung des Göttlichen in dem Menschlichen, des Menschlichen in dem Göttlichen, also auch des gottmenschlichen oder des heiligen Lebens, mithin der eigentliche Grundgedanke des Lebens*»; vgl. auch *Rothe*, Ethik II, 1 S. 279 ff. Nach *Martensen* S. 269 ff. gehört es zum Sohne, «nicht blos im Vater, sondern auch in der Welt sein Leben zu haben.» «Als das Herz Gottes des Vaters ist er zugleich das ewige Herz der Welt,» daher die Bedeutung der Präexistenz.

[11] «*In der That, nicht nur eine Restitutio in integrum irgend eines der frühern Jahrhunderte der kirchlichen Entwicklung, auch nicht des 16. Jahr-*

hunderts, sondern ein Höheres ist uns in Aussicht gestellt. Und auch nicht eine neue, nur geschärfte Einseitigkeit (oder gar eine Mehrheit) derselben soll das Ende [dieser christologischen Studien] *sein, sondern nach den grossen Erfahrungen, die wir in Philosophie und Theologie gemacht haben, eine höhere Einheit.»* *Liebner* (Vorrede zur Dogm. S. X.) — «*Unsre Zeit hat mit Recht die Idee der Gottmenschlichkeit als den Schlüssel zur protestantischen Theologie erklärt; es muss ihre wesentlichste Aufgabe sein, die beiden Gegensätze des Göttlichen und Menschlichen in Christo als aufgehoben zu erkennen, und die in Christo persönlich gewordene Einheit der göttlichen und menschlichen Natur zu ihrem theologischen Wurzelpunkte zu machen. Das heisst: es ist ihre Aufgabe, den historischen Christus eben so sehr als einen wirklich idealen, wie den idealen als einen historischen zu begreifen.»* *Schenkel*, Wesen des Protestantismus I, S. 357. 358.

Eine alte dogmatische Streitfrage (in Betreff der Christologie) ward durch *Menken* (Homilien über das 9. u. 10. Cap. des Briefs an die Hebräer, Bremen 1831) und noch mehr durch *Irving* (human nature of Christ) angeregt: ob nämlich Christus die menschliche Natur an sich genommen, wie sie *vor* dem Falle, oder wie sie *nach* demselben war? Menken und Irving behaupteten das letztere. Irving wurde wegen seiner Behauptung von der schottischen Nationalkirche ausgestossen, und auch innerhalb der evangelischen Schule zu Genf kam es darüber zu Streitigkeiten. S. *Dorner*, Anh. S. 530 ff. *Baur*, Versöhnungslehre S. 664 Anm. *Preiswerk*, lettre adressée à MM. les membres du Comité de la Société évangélique de Genève, 1837 (deutsch und franz.). Evang. KZ. XXI, S. 433 ff.

Auch die scholastische Frage, wie weit die Erscheinung Christi durch die Sünde Adams bedingt gewesen (vgl. §. 182, Anm. 2), ward von der modernen Theologie wieder aufgegriffen und in den Bereich ihrer Untersuchungen gezogen, vgl. *Julius Müller*, ob der Sohn Gottes Mensch geworden sein würde, wenn das menschliche Geschlecht ohne Sünde geblieben wäre (gegen Dorner), in der Zeitschr. für christl. Wiss. u. christl. Leben 1850, Nr. 40—42.

§. 300.

Die Versöhnungslehre.

Baur, Lehre von der Versöhnung, S. 478 ff.

Wenn schon der Pietismus der vorigen Periode den juridischen Begriff der Satisfaction erweicht hatte, so war es jetzt besonders *Zinzendorf*, der die Versöhnungslehre als den Inbegriff des Christenthums von der gemüthlichen Seite auffasste, und ihr damit zugleich ein sinnliches Gepräge aufdrückte, das sie weder bei Anselm, noch in der altlutherischen Dogmatik, wohl aber in dem asketischen Sprachgebrauch der Mystiker gehabt hatte[1]. Dagegen verwarfen *Conrad Dippel* und *Swedenborg* die kirchliche Satisfactionstheorie gänzlich, von dem Standpunkte einer frei kritisirenden Mystik aus[2]. Auf der andern Seite wirkte der Rationalismus zerstörend ein. Nachdem bereits *Töllner*, wie durch anderes, so auch dadurch den Untersuchungsgeist angeregt hatte, dass er die symbolische Lehre vom thätigen Gehorsam Christi (gegen *Ch. W. F. Walch*) bestritt[3], wandte

sich das gesammte Heer der Aufklärer einmüthig gegen die kirchliche Lehre überhaupt, als gegen eine unpraktische, die wahre Sittlichkeit gefährdende Lehre[4]; wogegen jedoch auch wieder bald strengere, bald nachgiebigere Vertheidiger auftraten[5]. *Kant* leitete auch hierin eine neue Entwicklungsreihe ein, dass er, im Zusammenhange mit dem radicalen Bösen, auf die Nothwendigkeit einer Wiederherstellung der menschlichen Natur aufmerksam machte, wobei ihm aber der Tod Jesu nur eine moralisch-symbolische Bedeutung hatte[6]. Negativer als Kant verhielten sich die eigentlichen Rationalisten, indem sie das von Kant hervorgestellte Symbolische hinter das blos Moralische zurücktreten liessen[7]. Dagegen hob *de Wette* wieder das Symbolische in eigenthümlicher Weise heraus[8]. *Schleiermacher* brachte die Lehre vom stellvertretenden Leiden und dem vollkommenen Gehorsam Christi in Verbindung mit dessen Unsündlichkeit und mit der Lehre vom hohenpriesterlichen Amt, hielt aber die beiden Momente des Stellvertretenden und Genugthuenden aus einander, so dass nur das Leiden als ein stellvertretendes, aber nicht genugthuendes, und nur der Gehorsam als ein genügender, aber nicht als ein stellvertretender erschien[9]. Die speculative Schule fand in dem Tode des Gottmenschen ein Aufheben des Andersseins und eine nothwendige Rückkehr des verendlichten Gotteslebens in die Sphäre der Unendlichkeit[10]. Auch strenge Supranaturalisten (*Hasenkamp, Menken, Stier*) nahmen an der anselmisch-kirchlichen Fassung Anstoss und suchten sie gegen eine andere, wie sie glaubten, der biblischen Vorstellung gemässere, zu vertauschen[11]; doch fand auch Anselm seine Vertheidiger, die weit entfernt, dessen Lehre als eine unbrauchbare zu beseitigen, vielmehr sie nur in demselben Geiste weiterzubilden versuchten[12].

[1] Vgl. allg. DG. §. 278. Dagegen *Bengel* a. a. O. S. 84 ff. S. 90: «Auf die Imagination wird desfalls bei der neumährischen Gemeinde fast alles, und auf das Verständniss das Wenigste gewendet.» S. 90: «Daher ist immer die Rede von Blut, Wunden, Nägelmalen, Seitenhöhlchen, Leichengeruch u. s. w., und eine indiscrete Benennung des Lämmleins ist häufig dabei.... Dergleichen Vorstellungen von Geisseln, Kreuz u. s. w. sind für die natürlichen Sinnen und Affecten etwas Bewegliches, sonderlich bei dem gemeinen Haufen, aber sie machen weder die ganze Sache, noch das Vornehmste von der Sache aus.» S. 123: «Wer die Art des menschlichen Gemüths kennet, der kann es unmöglich gut befinden, wann man

in Gedanken und Reden von dem ganzen Schatz der heilsamen Lehre einen einigen Artikul zur steten Betrachtung, entweder für sich, oder auch Andern zufolge, aussondert. Es giebt eine Battologie, ein leeres, mattes Geschwätze, welches nicht nur mit dem Munde, sondern auch in Gedanken vorgehen kann; und mit einer eigenwillig erzwungenen und übertriebenen Blutandacht möchte Einer wieder in die blosse Natur hineinversenken....» Man soll «den edelsten Saft nicht unaufhörlich umrühren und ihn gleichsam verriechen lassen.» S. 124: «Wann einer von einer Uhr ein Stücklein, welche nicht die Stunde selbst weiset und ihm folglich als entbehrlich vorkommt, nach dem andern bei Seit thäte, so würde ihm der Zeiger selbst keinen Dienst mehr thun. Wer alle Theile an einer Sache auflöset und trennet, der verderbt das Ganze. Zerstücken ist Zerstören.» S. 126: «Viele machen aus dem Blut Christi ein Opium, womit sie sich und Andere im Gewissen um den Unterschied dessen, was Recht und Unrecht ist, bringen.»

[2] *Dippel* hebt mit den Mystikern gegen das äusserliche Leiden Christi sein inneres Leben als das wahrhaft erlösende Moment heraus. Der Tod Christi ist ihm Vorbild von dem Tod, den der alte Mensch in uns erleiden muss. Christus hat uns nicht von den Züchtigungen befreit, sondern gezeigt, wie wir dieselben tragen sollen, da sie uns heilsam sind, um unsern Sinn von dem Irdischen abzulenken. Vgl. *Walch*, Einleit. in die Religionsstreitigk. II, S. 718 ff. V, S. 998 ff. *Baur* a. a. O. S. 473 ff. Ueber das Verhältniss dieser Lehre zur socinianischen, ebend. — Nach *Swedenborg* ist das Leiden am Kreuz die letzte Versuchung Jesu, die er bestehen musste, um den Sieg über das Reich des Bösen (die Hölle) davonzutragen, wodurch zugleich sein Menschliches verherrlicht, d. i. mit dem Göttlichen des Vaters vereinigt wurde: Göttl. Offenb. I, S. 36 ff. und an andern Stellen mehr.

[3] *Ch. W. F. Walch*, de obedientia Christi activa commentatio, Gott. 1755. — *J. G. Töllner*, der thätige Gehorsam Jesu Christi, Bresl. 1768, womit zu vergleichen die Nachlese in den vermischten Aufsätzen, II, 2 S. 273, in welcher gegen Taylor und die Socinianer die Lehre von dem *leidenden* Gehorsam und dem Verdienstlichen desselben im orthodoxen Sinne vertheidigt wird; vgl. *Baur* S. 478 ff. Mehr über, als gegen Töllner: *Ernesti*, in der neuen theol. Bibl. Bd. IX, S. 914 ff. Auch Ern. meint, man sollte diese Eintheilung in obedientia activa et passiva, die nur Verwirrung mache, längst weggeschafft haben; — aber «*man stimmet die alten Leiern nicht gerne anders, die Saiten möchten gar springen*»: und so nimmt Ernesti mit Aufopferung philosophischer Genauigkeit (S. 942) die angegriffene Lehre theilweise in Schutz. Weitere Gegenschriften bei *Baur* S. 504 Anm.

[4] *Steinbart, Eberhard, Bahrdt, Henke, Löffler* u. a. (bei *Baur* S. 505—530).

[5] Unter den Vertheidigern, zwar nicht der anselmischen Lehre, aber doch wohl des biblischen Erlösungsbegriffes (gegenüber dem orthodoxen Missverständniss sowohl, als der heterodoxen Missdeutung), steht in geistiger Beziehung *Herder* obenan (Erläuterungen zum Neuen Test. S. 51—56, und von Religion und Lehrmeinungen, Abh. 7; vgl. Dogmatik S. 212 ff.). Herder sucht namentlich den juridischen Gesichtspunkt zu entfernen und den religiösen festzuhalten. Dagegen lehnten sich mehrere der neuern

Vertheidiger (*Michaelis*, *Storr*, zum Theil auch *Seiler*) an die Grotius'sche Theorie vom Strafexempel (vgl. §. 268, Note 9) an, verbanden aber damit auch andere Vorstellungen. So nimmt Storr an, dass der Tod Jesu auch sittlich vervollkommnend auf ihn zurückgewirkt habe (von dem Zweck des Todes Jesu, S. 664; bei *Baur* S. 544 ff.). — *Döderlein, Morus, Knapp, Schwarz*, *Reinhard* *) sahen im Tode Jesu mehr nur eine feierliche Bestätigung von Gottes Geneigtheit, die Sünden zu vergeben; wie denn überhaupt diese Supranaturalisten von den streng symbolischen Bestimmungen nachliessen und nur das annahmen, was sie wörtlich in der Bibel begründet fanden; wobei sie indessen die Accommodationstheorie (besonders von Seiten Gottes) nicht ganz verschmähten. S. *Baur* S. 547 ff.

[6] Relig. innerh. d. Grenzen d. bl. Vern. S. 87 ff. Im Grunde muss (nach *Kant*) der Mensch sich selbst helfen. Eine Stellvertretung im eigentlichen Sinne kann nicht stattfinden. Es ist an keine transmissible Verbindlichkeit zu denken, wie bei einer Geldschuld (S. 88). Aber auch die eigene Herzensbesserung tilgt die frühern Schulden nicht, und sonach hätte der Mensch wegen der Unendlichkeit der Schuld auch eine unendliche Strafe zu gewärtigen. Gleichwohl ist eine Tilgung der Schuld möglich. Insofern nämlich bei der Antinomie von sittlicher Vollkommenheit und äusserer Glückseligkeit der gebesserte Mensch dieselben Uebel zu leiden hat, wie der ungebesserte, er aber diese Leiden mit einer würdigen Gesinnung trägt, um des Guten willen, nimmt er sie willig als Strafe hin für das, was der alte Mensch gesündigt. Physisch ist es derselbe Mensch, moralisch ist er ein anderer geworden, und so trägt der letztere für den erstern die Schuld als Stellvertreter. Was aber so an dem Menschen selbst als ein innerer Act vorgeht, das tritt in der Person Jesu (dem Sohn Gottes) in anschaulicher Weise heraus, als personificirte Idee; was der neue Mensch übernehmen muss, indem er dem alten abstirbt, wird an dem Repräsentanten der Menschheit als ein- für allemal erlittener Tod *vorgestellt* (vgl. S. 89 ff.). Uebrigens vermag auch, nach Kant, keine äusserliche Expiation (selbst die des stellvertretenden Ideals des Sohnes Gottes nicht) den Mangel an eigener Herzensbesserung zu ersetzen (S. 96 u. 163). — Ueber die an Kant sich anschliessenden Theologen: *Tieftrunk* (*Süsskind*), *Stäudlin*, *Ammon* u. s. w. s. *Baur* a. a. O. — Eine modificirte Auffassung, aus der Kantischen Schule hervorgegangen, ist die von *Krug*: «der Widerstreit der Vernunft mit sich selbst, in der Ver-

---

*) Alle verschiedenen Zwecke des Todes Jesu fasst namentlich *Reinhard* mit logischer Präcision zusammen, §. 107. Er gesteht ein, dass die Lehre durch eine Menge unächter Zusätze verunstaltet worden sei, wodurch sie *denkenden Köpfen* habe müssen verdächtig werden: daher billigt er keineswegs die Meinung, als ob der Zorn Gottes gegen die Sünder dieses Opfer nöthig gemacht, und sich gleichsam *im Blute Jesu erst habe abkühlen müssen*: und ebenso verwirft er die übrigen an der kirchlichen Lehre haftenden und ihr wesentlichen Vorstellungen, um am Ende bei der *feierlichen Erklärung* stehen zu bleiben, dass Gott den Sündern gnädig sein wolle. «Gott erscheint bei dieser Anstalt als ein *Vater voll Liebe*, der bereit ist, die Sünder zu begnadigen, aber zugleich auch als ein *ernsthafter und weiser Vater*, entfernt von aller unzeitigen und tadelhaften Zärtlichkeit, der seinen Kindern, die er begnadigt, den lebhaftesten Abscheu gegen ihre Vergehungen beibringen und ihnen an einem Beispiele zeigen will [Grotius], welche schreckliche Folgen die Uebertretung seiner Gesetze nach sich ziehe, und welches Elend sie eigentlich selbst verdient hätten.«

söhnungslehre dargestellt und aufgelöst,» Züllichau 1802 (gesammelte Schriften, 1. Abth.: theol. Schriften Bd. I, 1830. S. 295 ff.). S. *Baur* S. 589 ff.

[7] *Wegscheider* (P. III, c. II, §. 142) reducirt die ganze Bedeutung des Todes Jesu dahin: Per religionis doctrinam a Christo propositam et ipsius morte sancitam hominibus, dummodo illius præceptis omni, quo par est, studio obsequantur, veram monstrari viam et rationem, qua, repudiatis quibusvis sacrificiis aliisque cærimoniis placandi numinis divini caussa institutis, vero Dei ejusque præceptorum amore ducti Deo probari possint. — *Attamen* (fährt er fort) *ne* animis fortioribus bene consulendo *imbecilliores offendamus,* sententiam de morte Jesu Christi expiatoria, ipsorum scriptorum ss. exemplo, *etiam symbolica quadam ratione* adumbrare licebit, ita ut mors Christi proponatur vel tamquam symbolum, quo sacrificia qualiacunque sublata sint, ac reconciliatio hominis cum Deo significata et venia peccatorum cuivis vere emendato solemni ritu confirmata etc. — Besonders stark gegen den Missbrauch der (im Zerrbild gefassten) Kirchenlehre: Omnino vero doctores caveant, ne conscientiæ improborum, imprimis morti propinquorum, quasi veternum obducant nimium jactando vim sanguinis Christi expiatoriam, quo Deus Molochi instar, piaculi innocentis quippe sanguinem sitíentis, placatus sistatur. (Vgl. *Bengel* oben Note 1, u. *Reinhard* Note 5.) Ueber *Schotts* und *Bretschneiders* (rational-supranaturalistische) Auffassung vgl. *Baur* S. 608 ff.

[8] Die Commentatio de morte Christi expiatoria, Berol. 1813 (wieder abgedruckt in den Opusc. Berol. 1830), findet in den spätern Schriften de Wette's ihre Ergänzung und Berichtigung (vgl. die Vorrede zu den Opuskeln). — Religion und Theologie S. 253: «Die Versöhnungslehre ist uns nicht, wie so vielen neuern Theologen, ein für die Religion bedeutungsloser oder wohl gar schädlicher Ueberrest des Judaismus im Christenthum .... sie ist (mit dem Gefühl gefasst) *ein ästhetisch-religiöses Symbol,* welches die wohlthätigste Wirkung auf das *fromme Gemüth* äussert. Das Bewusstsein der Schuld, ästhetisch gefasst, ist das religiöse Gefühl der Ergebung, in dem wir uns vor Gott beugen und wodurch uns die Ruhe des Gemüthes wiederkommt.... Sowie in Christo alle Ideen geschichtlich und persönlich erschienen, so auch diese höchste der Versöhnung, damit sich in ihm das ganze Leben der Menschheit spiegeln sollte.... In dem Tode Jesu, dem höchsten Beweis der Liebe, kommt uns beides zur Anschauung, die Grösse unsers Verderbens und die siegreiche Erhebung über dieses Verderben.» Vgl. Dogmatik §. 73 a u. b. Die symbolische Auffassung des Todes Jesu bei de Wette unterscheidet sich von der Kantischen (u. Wegscheider'schen) dadurch, dass, während diese nur ein Symbol für die *verständige* Betrachtung (gleichsam einen Nothbehelf für die, die noch einer Versinnbildung abstracter Ideen bedürftig sind) aufstellen, sie sich vielmehr an das *Gemüth* wendet und eine nothwendige wird für alle, insofern eben die Religion im Gefühl ihre Wurzel hat.

[9] *Schleiermacher* setzt das Erlösende und Versöhnende nicht in den Tod, als einzelnes Moment, sondern in die Lebensgemeinschaft mit Christo. (Er erkennt darin ein Mystisches, das er aber sowohl von dem Magischen, als dem Empirischen unterscheidet, und das zwischen beidem in der Mitte steht.) Vermöge *dieser Lebensgemeinschaft* wird seine Gerechtigkeit (Ge-

horsam bis zum Tode) die unsrige *), was mit der äusserlich gefassten stellvertretenden Genugthuung nicht zu verwechseln ist. Insofern aber in ihm, dem Einzelnen, die Gesammtheit der Gläubigen repräsentirt ist, kann er eher unser *genugthuender Stellvertreter* heissen. Vgl. christl. Glaube II, S. 103 ff. 128 ff. *Baur* S. 614 ff. Gegen Schleiermacher trat *Steudel* als Vertheidiger der kirchlichen Lehre auf, s. *Baur* S. 612. — Im Anschluss an Schleiermacher suchte *Nitzsch* (christl. Lehre S. 238—248) dem leidenden Gehorsam, der bei Schleiermacher nur die Krone des thätigen ist, eine speciellere Bestimmung zu geben. Unterschied von Versöhnung und Versühnung (καταλλαγή und ἱλασμός, reconciliatio und expiatio).

[10] *Fichte*, Anweisung zum seligen Leben, besonders die 5. Vorles. S. 124 ff., die 9. u. 10. S. 251 ff. *Baur* S. 692 ff. *Schelling* (s. Christologie). Vgl. *Blasche*, das Böse u. s. w. S. 304 ff. — *Hegel*, Phil. d. Rel. II, S. 246 ff. S. 249: «Gott ist todt — dieses ist der fürchterlichste Gedanke, dass alles Ewige, alles Wahre nicht ist, die Negation selbst in Gott ist; der höchste Schmerz, das Gefühl der vollkommenen Rettungslosigkeit, das Aufgeben alles Höhern ist damit verbunden. Der Verlauf bleibt aber hier nicht stehen, sondern es tritt nun die Umkehrung ein: Gott nämlich erhält sich in diesem Process, und dieser ist nun der *Tod des Todes*. Gott steht wieder auf zum Leben, er wendet sich somit zum Gegentheil...» S. 251: «Es ist die unendliche Liebe, dass Gott sich mit dem ihm Fremden identisch gesetzt hat, um es zu tödten. Dies ist die Bedeutung des Todes Christi.» S. 253: «Gott selbst ist todt, heisst es in einem lutherischen Liede; dies Bewusstsein drückt dies aus, dass das Menschliche, Endliche, Gebrechliche, das Negative göttliches Moment selbst ist, in Gott selbst ist; dass das Anderssein, das Endliche, das Negative nicht ausser Gott ist, die Einheit mit Gott nicht hindert» u. s. w. (*Baur* a. a. O. S. 712 ff. u. christl. Gnosis S. 671 ff.). — *Daub*, Theologumena (bei *Baur* S. 696 ff.): «Die Welt kann durch sich selbst Gott nicht genugthun; nur Gott hat eine genugthuende oder versöhnende Natur. Als der Gott genugthuende Gott ist er der Sohn, als der, welchem genuggethan wird, der Vater; beide aber sind an sich Eins: die Versöhnung gehört an sich zum Wesen Gottes, und ist so ewig als die Schöpfung und Erhaltung. Von Ewigkeit opfert Gott sich der Welt, oder befiehlt Gott der Vater, dass Gott der Sohn sich ihm opfere und ihm genugthue. Daher ist die Genugthuung, indem Gott als genugthuend die Stelle der Welt vertritt, eine stellvertretende, und zwar sowohl activ als passiv. Als Versöhner erhebt Gott die Welt zur absoluten Nothwendigkeit, und ist dadurch zugleich ihr Schöpfer und Erhalter, oder der Grund ihrer absoluten Realität und Freiheit.» — *Marheineke*, Dogm. §. 227—247 (bei *Baur* S. 718 ff.): «Die Versöhnung der Welt mit Gott durch Gott ist, dass das mit sich und der Welt einige göttliche Wesen sich selbst durch das Verderben der Welt, es vertilgend, hindurchbewegt. Als der sich selbst ewig Genugseiende ist Gott auch der sich selbst Genugthuende. Genugthun aber kann Gott nur als Gottmensch, in welchem die Möglichkeit der Versöhnung darin enthalten ist, dass in ihm die menschliche Natur nicht im Unterschied steht von der göttlichen.

*) Den Ausdruck, dass Christus das *Gesetz* erfüllt habe, verwirft *Schleiermacher*; nur den *göttlichen Willen* habe Christus erfüllt. S. 134. 135.

Die Genugthuung des Gottmenschen ist eine stellvertretende, sofern er in der Versöhnung der Welt die Stelle der Welt vertritt, worin die doppelte Bestimmung liegt, dass die Welt in ihrem Verderben Gott nicht genugthun kann, dass sie aber in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit, als menschliche Natur, oder in ihrem wahren und heiligen Princip durch die Person des Einen Menschen, der die Stelle aller vertritt und deswegen in seiner Einzelheit der allgemeine Mensch ist, vertreten ist.» — *Usteri*, paulin. Lehrbegriff S. 133: «Die Menschwerdung des aus dem Urgrunde aller Dinge (dem Vater) gezeugten Sohnes Gottes ist die Versöhnung des Endlichen mit dem Unendlichen, des Geschaffenen mit dem Urgrunde des Seins, des Zeitlichen mit dem Ewigen. Der menschgewordene Sohn Gottes aber tritt durch den Tod wieder heraus aus der Sphäre des Endlichen, Geschaffenen, Zeitlichen, in die Sphäre der Unendlichkeit zurück als Geist, der nun im Endlichen waltet und es ewig mit Gott verbindet.»

[11] *Klaiber* (bei *Baur* S. 648), besonders aber *Hasenkamp* (Vater und Sohn), *Menken* (Pastor in Bremen), *Collenbusch* (in Barmen) und *R. Stier*. Alle diese kommen darin überein, dass sie den Widerstreit von Liebe und Gerechtigkeit in Gott negiren (besonders heftig Hasenkamp und Menken), und dass sie, jedoch unter verschiedenen Modificationen (so dass z. B. bei Stier die Idee des Zornes Gottes nicht aufgegeben wird), die Liebe zum eigentlichen Princip der Erlösung machen. Das Weitere bei *Baur* S. 656 ff. (wo auch die Titel der Schriften). Vgl. *Krug*, die Lehre des Dr. Collenbusch, Elberfeld 1846. S. 44.

[12] So der Verfasser eines Aufsatzes in der Evangel. KZ. 1834: Geschichtliches aus der Versöhnungs- und Genugthuungslehre (s. *Baur* S. 672 ff.), und *Göschel*, der namentlich die juridische Behandlung des Dogma's, woran andere sich gestossen, in Schutz nimmt, in den Zerstreuten Blättern aus den Hand- und Hülfsacten eines Juristen u. s. w. Vgl. *Tholucks* litterar. Anzeiger, 1833. S. 69 ff. Evangel. KZ. 1834. S. 14. *Baur* S. 682 ff.

Die Lehre von einem descensus ad inferos passte in ihrem mythischen Gewande weder zur rationalistischen, noch zur modern-supranaturalistischen Ansicht, und auch die speculative Theologie konnte in ihr nur ein Symbol erkennen, dass auch in den verworfensten Seelen noch ein lichter Punkt sei, an welchem sich Christus verkündigt. Vgl. die Stellen von *Reinhard*, *de Wette*, *Marheineke* bei *Hase*, Dogm. S. 344. Die Lehre von den drei Aemtern Christi wurde von *Ernesti* als unzweckmässig angegriffen, opusc. theol. p. 411 ss. Dagegen haben neuere Dogmatiker sie wieder aufgenommen: so *Schleiermacher* a. a. O. Vgl. *König*, die Lehre von Christi Höllenfahrt, Frankf. 1842.

§. 301.

Heilsordnung. Rechtfertigung und Heiligung. (Glauben und Werke.) Gnade und Freiheit. Prädestination.

Mit der strengkirchlichen Fassung der Versöhnungslehre musste auch der juridische Begriff der Rechtfertigung, in seiner scharfen Trennung von der Heiligung, seine Bedeutung verlieren: und so näherten sich in dieser Hinsicht auch protestantische Dogmatiker wieder der katholischen Lehre, dass sie beides nur als die verschiedenen Seiten

desselben göttlichen Actes betrachteten[1]. Trotz des radicalen Bösen wurde von *Kant* dem Menschen die Freiheit zugesprochen, aus freier Willenskraft sich zu bessern[2], gleichwohl aber jede äusserliche, blos gesetzliche Werkheiligkeit und eine darauf gegründete Verdienstlichkeit im Sinne des Protestantismus zurückgewiesen[3]. Auch die Bedeutung des *Glaubens* hob Kant hervor, wobei er jedoch zwischen dem statutarischen (historischen) Kirchenglauben und dem Religions- (Vernunft-) Glauben unterschied, und nur dem letztern einen Einfluss auf die Sittlichkeit zuschrieb[4]. Was von Kant gilt, kann im Allgemeinen auch vom Rationalismus gesagt werden, dem wenigstens darin Unrecht geschieht, wenn man ihn bei seiner pelagianischen Richtung eines Rückfalls in die katholische Werkheiligkeit beschuldigt[5]. Auf dem strengern augustinischen Standpunkt hielten sich, wenn auch unter verschiedenen Modificationen, der Pietismus und der Methodismus[6], und auch die neuere Theologie fasste den Begriff der Freiheit wieder mehr im augustinischen als pelagianischen Sinne, oder suchte beide Systeme von einem höhern Standpunkte aus zu vermitteln[7]. Und so erhielt denn auch das augustinisch-calvinische Dogma von der *Prädestination*[8], trotz der warnenden und drohenden Stimme, die einst *Herder* gegen die Hand erhoben, die den Streit darüber wieder aufnehmen würde[9], an *Schleiermacher* einen scharfsinnigen, das Anstössige beseitigenden Vertheidiger[10], während es roher angefasst zu schroffen und verdammenden Urtheilen führte[11]. Die neuere Theologie hat im Allgemeinen die Härten des Dogma's zu überwinden gesucht, ohne seine tiefere Bedeutung aufzugeben[12].

[1] Schon *Henke* erklärte es für gleichgültig, ob die emendatio oder die pacatio animi vorausginge, Lineamenta CXXIII. Bei dieser Indifferenz konnte es aber nicht bleiben. Nur tiefere Forschung führte zur höhern Einigung: *Schleiermacher*, christl. Glaubenslehre Bd. II, §. 109. 110. *Marheineke*, Dogm. S. 301: «Der Begriff der Rechtfertigung bestimmt sich in dem Geiste der christlichen Religion selbst als die Einheit der Vergebung der Sünden und der Einflössung der Liebe.» Vgl. auch *Menken* und *Hahn* (bei *Möhler* Symb. S. 151, — in Beziehung auf die fides formata); *Hase*, Dogm. S. 419—421. Doch ist auch in neuerer Zeit wieder (dem Katholicismus gegenüber) die alte Heilsordnung vertheidigt worden, um sie vor Verflachung zu schützen. *Baur*, gegen Möhler S. 235 ff.

[2] Religion innerhalb der Grenzen u. s. w. S. 45: «Was der Mensch

im moralischen Sinne ist, dazu muss *er sich selbst machen* oder gemacht haben. Beides muss eine Wirkung seiner freien Willkür sein; denn sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder moralisch gut noch böse sein.» S. 46: «Ungeachtet des Abfalls erschallt das Gebot: Wir *sollen* bessere Menschen werden; folglich müssen wir es auch *können*.... Dabei muss vorausgesetzt werden, dass ein Keim des Guten in seiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben, nicht vertilgt oder verderbt werden konnte, welcher gewiss nicht die Selbstliebe sein kann u. s. w....» S. 53: «Eins ist in unserer Seele, welches, wenn wir es gehörig ins Auge fassen, wir nicht aufhören können, mit der höchsten Verwunderung zu betrachten, und wo die Bewunderung rechtmässig, zugleich auch seelenerhebend ist: und das ist die *ursprüngliche moralische Anlage in uns* überhaupt....» S. 58: «Nach der moralischen Religion (dergleichen unter allen öffentlichen, die es je gegeben hat, allein die christliche ist) ist es ein Grundsatz, dass ein jeder, so viel als in seinen Kräften ist, thun müsse, um ein besserer Mensch zu werden (Luc. 19, 12—16).» Vgl. die Lehre vom kategorischen Imperativ (in der Kr. der prakt. Vern.).

[3] Ebend. S. 52: «Nicht von der *Besserung der Sitten* soll die moralische Bildung des Menschen anfangen, sondern von der *Umwandlung der Denkungsart* und *der Gründung des Charakters.*» (Vgl. die Kantische Unterscheidung von *Legalität* und *Moralität,* Kritik der prakt. Vernunft, S. 106.)

[4] Ebend. S. 157 ff. Freilich ist unter Religion die Vernunftreligion gemeint, in welche der historische Glaube allmählig überzugehen hat (S. 169). Ueber die Gnade Gottes (nach Kantischen Principien) vgl. *Tieftrunk* III, S. 132 ff.; von den Gnadenwirkungen, S. 166 ff. S. 204 wird der *seligmachende* Glaube dahinein gesetzt, dass der Mensch 1) *selbst* zu seiner Seligkeit thut, was er kann, 2) *im Uebrigen* der Weisheit Gottes vertraut.

[5] Schon *Bengel* klagt bitter über den Pelagianismus seiner Zeit, dass nämlich den Menschen die Wirkungen von der Gnade je mehr und mehr fremd und verdächtig werden, und zwar in dem Grade, dass, wenn Pelagius heut zu Tage aufstünde, er ohne Zweifel den heutigen Pelagianismus bedauern würde; s. *Burk* S. 238. Es waren nun namentlich die *übernatürlichen Gnadenwirkungen,* an welchen die rationalistische und die mehr prosaisch reflectirende Richtung der Zeit Anstoss nahm; s. *J. J. Spalding,* über den Werth der Gefühle, 1764. *J. L. Z. Junkheim,* von dem Uebernatürlichen in den Gnadenwirkungen. (Die weitere Litt. bei *Bretschn.* Entw. S. 667 ff. Vgl. auch *Wegscheider* §. 151 ff., namentlich §. 161: de unione mystica.) Der Rat. kennt kein anderes praktisches Christenthum, als das thätig nach aussen gerichtete, und verkennt grossentheils das eigentliche Wesen der Mystik, das Dynamische in der Lehre vom Glauben und seinen innern Wirkungen. Hingegen dringt auch der christliche Rationalismus (in seinem Unterschiede vom Naturalismus) stets auf die *Gesinnung,* als die Quelle der Handlungen, und verwirft alles todte Gesetzeswerk; s. *Wegscheider* §. 155 mit Beziehung auf Luthers Worte: «*Gute fromme Werke machen nimmermehr einen guten frommen Mann, sondern ein guter frommer Mann macht gute Werke; die Früchte tragen nicht den Baum, sondern die Bäume tragen die Frucht.*» (Walch XIX,

1222 ff.) Vgl. *Stäudlin*, Dogmatik S. 417, und andere bei *Hase*, Dogm. S. 419.

[6] Die Gegensätze innerhalb dieser Parteien drehten sich meist um den Busskampf, um die Verlierbarkeit der Gnade, um die Möglichkeit einer schon hier zu erreichenden sittlichen Vollkommenheit, um die unio mystica cum Deo u. s. w. So zerfiel *Wesley* (1740) mit den Herrnhutern in Beziehung auf die Nothwendigkeit der guten Werke und über die Stufen des Glaubens, s. *Southey* (deutsch v. *Krummacher*) I, S. 298 ff. — *Wesley* und *Whitefield* trennten sich, indem jener die Allgemeinheit der Gnade, dieser den Particularismus lehrte; s. ebend. S. 330 ff. — Den Herrnhutern warfen die Pietisten einen Mangel an Eifer in der Heiligung vor. — *Bengel* beschuldigt *Zinzendorf* des Antinomismus: Abriss der Brüdergem. S. 128 ff. Gegen die geistliche Vereinigung (im Sinne der Herrnhuter) S. 145: «Sie hat den Schein der grössten Geistlichkeit, und das Fleisch hat unter der Hand dabei ein reicheres Futter, als kein purer, noch so mächtiger Weltmensch kriegen kann.» Vgl. indessen Idea fidei fratrum §. 118. 149 ff. 169 ff. — Nach *Swedenborg* ist (im Gegensatz gegen die kirchliche und die herrnhutische Lehre) die Zurechnung des Verdienstes Christi ein Wort ohne Sinn, wenn man nicht die Sündenvergebung *nach* der Busse darunter versteht; denn nichts von dem Herrn kann dem Menschen *zugerechnet*, das Heil aber kann von dem Herrn *zugesagt* werden, nachdem der Mensch Busse gethan, d. i. nachdem er seine Sünden gesehen und anerkannt hat, und hernach von denselben absteht, und dies aus dem Herrn thut. Dann wird ihm das Heil auf diese Weise zugesagt, dass der Mensch nicht durch eigenes Verdienst oder aus eigener Gerechtigkeit selig wird, sondern durch den Herrn, welcher allein gekämpft und die Hölle besiegt hat u. s. w.; s. Göttl. Offenbarung I, S. 47. Ebend.: «Es giebt einen *göttlichen* Glauben und einen *menschlichen* Glauben. den göttlichen Glauben haben diejenigen, welche Busse thun; den menschlichen Glauben aber diejenigen, welche nicht Busse thun und doch an Zurechnung glauben.»

[7] Entweder werden zwei Standpunkte der Betrachtung angenommen, die beide ihre Berechtigung haben (der religiöse und der ethische, der des Glaubens und der Reflexion) — bei *de Wette*, Rel. und Theol. S. 242 ff. (vgl. Dogm. §. 76 ff.); oder die Freiheit wird (im Gegensatz gegen die Wahlfreiheit) als eine höhere, aus der Einheit mit Gott resultirende gefasst, so dass, je nachdem man's nimmt, alles Gnade und alles Freiheit ist, das Thun Gottes als das unsrige erscheint, und umgekehrt; s. *Hegel*, Phil. der Rel. I, S. 157. *Hase*, Hutter. red. p. 274 Anm. Vgl. die weitere theol. Erörterung bei *Schleiermacher*, Glaubenslehre II, §. 86—93. §. 106—111. *Nitzsch* §. 138 ff.

[8] Wirklich hatte der Streit der Confessionen hierüber längere Zeit geruht. Blos in den dreissiger Jahren hatte die Schrift von *Joach. Lange:* die evangel. Lehre von der allgemeinen Gnade (Halle 1732) den Streit wieder angeregt. Der hessische Prediger *J. J. Waldschmidt* trat mit der calvinischen Lehre gegen Lange auf (1735), woraus sich ein weiterer Schriftstreit entspann. Vgl. *Schlegel*, KG. des 18. Jahrh. II, 1 S. 304. *von Einem* II, S. 323.

[9] Vom Geist des Christenthums, S. 154 (Dogm. S. 234): «Glücklicher Weise hat die Zeit alle diese bibel- und geistlosen Verwirrungen, sowie

den ganzen Streit über die mancherlei Gaben, der ohn' alle Gnade geführt ward, in den breiten Strom der Vergessenheit gesenkt, *und verdorren müsse die Hand, die ihn je daraus hervorholet.*» (Herder theilte mit seiner Zeit die Missstimmung gegen Augustin und die Lehre von den Gnadenwirkungen, vgl. die weitern Stellen Dogm. S. 230 ff.)

[10] Ueber die Lehre von der Erwählung (theologische Zeitschrift, herausgegeben von *Schleiermacher, de Wette* und *Lücke*, Hft. 1, S. 1 ff.). Dagegen: *de Wette*, über die Lehre von der Erwählung u. s. w. (ebend. Hft. 2, S. 83 ff.); *Bretschneider* (in der Oppositionsschrift von *Schröter* und *Klein*, 4, S. 1—83); *Schleiermacher*, christlicher Glaube II, §. 117—120. Das Mildernde besteht darin, dass sich die Erwählung nicht auf das Schicksal nach dem Tode, sondern auf das frühere oder spätere Hinzukommen zur Gemeinschaft mit Christo bezieht. (Die weitere Litteratur bei *Bretschneider*, Entwickelung S. 677 ff.)

[11] Gegen die von *Krummacher* aus d. Engl. übersetzte Schrift von *Abr. Booth:* the reign of Grace (der Thron der Gnade, Elberfeld 1831, bes. C. 3) siehe *J. P. Lange*, Lehre der heil. Schrift von der freien und allgemeinen Gnade Gottes, ebend. 1831. — Ueber die methodistische Spaltung siehe oben Note 6.

[12] Vgl. u. a. *J. P. Lange* II, 2 S. 956. *Martensen* S. 408 ff. (mit polemischer Beziehung auf Schleiermacher). *Ebrard* I, S. 120. 339. 356 ff. II, S. 688 ff. (Unterscheidung der theologischen und der anthropologischen Frage).

VIERTER ABSCHNITT.

Kirche. Sacramente. Letzte Dinge.

§. 302.

Kirche.

Je mehr das kirchliche Leben selbst im weltlichen unterging, desto weniger konnte der Kirche zugemuthet werden, ein sicheres und klares Bewusstsein von ihrer Existenz in sich zu tragen. Der falsch verstandene Protestantismus der Aufklärung sah in jeder Selbstständigkeit des kirchlichen Lebens dem Staat gegenüber, etwas Hierarchisches. Hatte noch früherhin der Kanzler *Pfaff*, im Gegensatz gegen das Territorialsystem, das Collegialsystem der Kirche vertheidigt[1], so empfahl sich doch ersteres *der* Ansicht immer mehr, die in der Kirche eine Zuchtanstalt des Staates erblickte, oder es höchstens zur Anerkennung der «Nutzbarkeit des Predigtamts» brachte[2]. Was Wunder, wenn bei

diesem Mangel an allgemein-kirchlichem Leben sich der Gemeinschaftstrieb in den Einzelnen desto stärker regte, so dass Kirchlein in der Kirche sich bildeten, wie die Brüdergemeinde[3], oder wenn Andere, im Verzweifeln an der Gegenwart, die Kirche eines neuen Jerusalems in ihre idealvisionäre Welt hineinbauten, wie Swedenborg[4]. Auch hierin erhob sich *Kant* über die ordinäre Aufklärung, dass er wieder hinwies auf die Bedeutung und die Nothwendigkeit eines ethischen Gemeinwesens oder die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden[5]. Aber freilich blieb es auch hier nur beim Ethischen, während der tiefere religiöse Lebensgrund der Kirche erst da wieder entdeckt werden konnte, wo es eine lebendigere Religionsansicht überhaupt und vor Allem eine lebendige Christologie gab: und so hat auch erst die neuere Theologie wieder das Dogma der Kirche zu bearbeiten und es selbst über die noch unvollkommnen Anfänge im Reformations-Zeitalter hinauszuführen versucht[6]; und mit der Ausbildung des Dogma's hält auch die Ausbildung des Kirchenrechts und der Kirchenverfassung Schritt. Zwischen gänzlicher Trennung der Kirche vom Staate, wie sie in Nordamerika factisch besteht[7] und wie sie in den letzten Zeiten theils in Schottland, theils im Waadtlande versucht worden ist, und zwischen einer höhern Vereinigung beider *im* Staate, wie die speculative Schule sie anstrebt[8], suchen Andere die wahre Mitte darin, dass beide zwar im Begriff aus einander gehalten werden, aber in lebendiger Wechselwirkung mit einander stehen[9]. — Der *Puseyismus* beanspruchte aufs neue für die Kirche Englands das Vorrecht der bischöflichen Succession von den Tagen der Apostel her[10], während die *Irvingianer* ein neues Apostolat und die Wiederherstellung der Aemter der apostolischen Kirche fordern[11].

[1] De originibus juris ecclesiastici variaque ejusdem indole, Tüb. 1719. 4; 1720 mit einer Abh. vermehrt: de successione episcopali (neueste Aufl. mit mehrern Beilagen). Die Kirche ist eine Gesellschaft, eine Innung (collegium) mit eignen Rechten. Das Recht der Fürsten in Kirchensachen ist ihnen von der Kirche übertragen (ob stillschweigende oder ausdrückliche Uebertragung?). S. *Schröckh* VII, S. 549, und *Stahl*, Kirchenrecht S. 37 ff. — Dagegen ward das von *Thomasius* (s. §. 256, Note 4) gegründete Territorialsystem weiter gebildet von *Just Henning Böhmer* († 1749) u. a.

[2] *Spalding* in der unter diesem Titel herausgegebenen Schrift. Dagegen *Herder* in den Provinzialblättern.

[3] Nicht eine Secte wollte *Zinzendorf* stiften, sondern eine ecclesiola in ecclesia, s. *Spangenberg*, idea fidei fratrum, S. 542: «(Die mährischen Brüder) sehen sich an als *ein geringes Theilchen der Kirche* unsers Herrn Jesu Christi auf Erden.... Weil sie mit der evangelischen Kirche (Augsb. Conf.) einerlei Lehre haben, so finden sie keine Ursache, sich von ihr zu trennen.... Wenn man die Brüdergemeinen als Anstalten unsers Herrn Jesu Christi in seiner Kirche gegen den stromweise hereinbrechenden Verfall in Lehre und Leben ansieht, so wird man sich nicht irren. Wer sie für ein Krankenhaus hält, in welches unser Herr Jesus Christus, als der einige Arzt der Seelen, viele von seinen Elenden und Kranken, die in seiner Cur sind, zusammengebracht hat, um sich ihrer selbst anzunehmen und sie auch durch seine Diener pflegen und warten zu lassen, der hat auch Grund, so von ihnen zu denken.»

[4] Göttl. Offenb. II, S. 84: «Die Kirche ist im Menschen; die Kirche, welche ausser ihm ist, ist eine Kirche bei Mehrern, in denen die Kirche ist.» — Wo das Wort richtig verstanden wird, da ist die Kirche. — Swedenborg findet die Kirche im ganzen A. Test. typisch vorgebildet. — Unter dem neuen Jerusalem in der Apokalypse ist die neue Kirche in Ansehung der Lehre verstanden (ebend. I, S. 132). Die neue Lehre, die bisher verhüllt blieb, nun aber (mit Swedenborg) hervorgetreten ist, constituirt somit auch die neue Kirche oder die Kirche des neuen Jerusalems (S. 138. 139 und an mehrern Orten).

[5] Religion innerhalb der Grenzen u. s. w. 3. Stück, S. 119 ff. Vgl. 4. St. von Religion und Pfaffenthum, S. 211 ff.

[6] Der blos formelle Supranaturalismus hatte das mit dem Rationalismus gemein, dass ihm das tiefere Bewusstsein der Kirche abhanden gekommen war. So behandelt *Reinhard* die Kirche nur äusserlich, desultorisch und negativ, S. 614 ff. Vgl. *Röhr*, Briefe über Rationalismus S. 409 ff. (bei *Hase*, Dogm. S. 455). Schon einlässlicher *Wegscheider*, Inst. §. 185 ff. — *Schleiermacher* hat die Kirche wieder als lebendigen Organismus (Leib Christi) gefasst, in Verbindung mit der Lehre vom heil. Geist, der der Geist der Gemeinschaft ist: Chr. Glaube I, §. 6 S. 35—40. §. 22 S. 125 ff. II, §. 121 ff. §. 125 S. 306 ff. Vgl. *de Wette*, Rel. u. Theol. S. 267 ff. Dogm. §. 94. a. *Twesten* I, S. 107 ff. *Nitzsch*, S. 306 ff. — Die speculative Schule fasst die Kirche «als Gott, existirend in der Gemeinde», oder «als die religiöse Seite des Staats». Bei der gnostischen Scheidung aber von Glaubenden und Wissenden dürfte sie es schwerlich zu einer rechten Kirche bringen: *Hegel*, Phil. der Religion, II, S. 257 ff. *Marheineke*, Dogm. S. 320 ff. *Strauss* (II, S 616) verdeutlicht die Hegel'sche Ansicht dahin, dass die Philosophen von der Verpflichtung zur Angehörigkeit an eine Kirche zu entbinden seien, findet es aber selbst wunderlich genug, wenn der Austritt aus dem kirchlichen Verbande an das Ergebniss eines philosophischen Examens gebunden wäre! Vgl. *Biedermann*, die freie Theol. S. 201 ff. — Neuere dogmatische Bestimmungen über die Kirche siehe bei *Lange*, Dogm. II, 2 S. 1081 ff. Nach ihm ist die Kirche «die Begründung und Entfaltung des Heils und Lebens Christi in der socialen Lebenssphäre» und «der typische Anfang der Weltverklärung.» Aehnlich *Martensen* S. 378. Ueber die Polarität er Kirche als cœtus

Sanctorum und mater fidelium s. *Ebrard* S. 404 ff.; über deren Vollendung zum Reiche Christi, ebend. S. 730 ff. — «*Die protestantische Kirche ist eine werdende, noch keine gewordene Kirche. Sie ist die Kirche der Zukunft.*» *Schenkel*, Protestantismus III, 1 S. 202.

[7] Mit dieser Unabhängigkeit der Kirche vom Staat hängt auch die der Staatsbürger von der Kirche und den kirchlichen Instituten und die Freiheit des Cultus zusammen; vgl. *Vinet*, mémoire en faveur de la liberté des cultes, Paris 1826 (vgl. m. Rec. in d. Stud. u. Krit. 1829. II, S. 418); de la conviction religieuse, Paris 1842. — Ueber die schottische Nationalkirche und die Zerwürfnisse im Waadtlande s. die Litt. und das Nähere bei *Niedner*, S. 866. 886.

[8] *R. Rothe*, die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung, 1. Bd. Wittenb. 1837. Ethik II, S. 89 ff. S. 145. 146: «So lange der einzelne nationale Staat seine Entwicklung (als Staat) noch nicht vollständig vollendet hat, deckt auch in dem Volk der Umfang der sittl. Gemeinschaft als solcher, d. i. der staatlichen (politischen) Gemeinschaft, den der Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher (der rein religiösen Gemeinschaft) noch nicht vollständig, und besteht folglich in ihm nothwendig neben dem Staat eine Kirche, *die jedoch eben so nothwendig in demselben Maasse immer mehr zurücktritt und sich in sich selbst auflöst, in welchem der Staat sich der Vollendung seiner Entwicklung annähert.*»

[9] *F. J. Stahl*, die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, Erl. 1840. (Anh. II.)

[10] Vgl. die darauf bezüglichen Aussprüche der Oxforder Theologen b. *Weawer-Amthor* S. 16 ff. u. a. *Hook* (Sermons on the Church establisment): «Das einzige Amt, welchem der Herr seine Gegenwart versprochen hat, ist das der Bischöfe, welche die Nachfolger der zuerst beauftragten Apostel sind, und das der übrigen Geistlichkeit, die mit ihrer Bestätigung und unter ihrer Autorität wirkt.» — *Kebble* und *Newman* (in dem Evangelical Magazine p. 68): «Die Gabe des h. Geistes ist in der Welt allein durch die Episcopalnachfolge bewahrt worden, und Gemeinschaft mit Christo auf einem andern Wege zu erstreben, heisst das Unmögliche versuchen.»

[11] Sie nennen sich selbst die katholisch-apostolische Kirche. Die Aemter sind das der Apostel, der Propheten, der Evangelisten, der Hirten und Lehrer; vgl. Narrative of events affecting the position and prospects of the whole christian church, Lond. 1847; *W. H. Darby*, die Irvingianer u. ihre Lehre, a. d. Franz. von *Poseck*, Berlin 1850; und die weitern irvingischen und anti-irvingischen Schriften. Eine kurze Uebersicht bei *Stockmeier* über den Irvingismus (Basel 1850).

In praktischer Beziehung hat in neuerer Zeit das liturgische Recht der Fürsten, das Synodalwesen, die Presbyterialverfassung, die Verbindlichkeit der angestellten Kirchenlehrer auf die Symbole, das rechtliche Verhältniss zu andern Confessionen u. s. m. die Aufmerksamkeit in Anspruch genommen. Vgl. die Verhandlungen der Berliner Generalsynode, amtlicher Abdruck (Berlin 1846), 18. Sitzung und die folgenden.

In der *katholischen Kirche* bestritten sich die Curialisten und Episcopalen. Der Jansenismus reproducirte sich in Deutschland als Febronianismus (*Klee* I, S. 99). Mit der französischen Revolution schien die Kirche ihr Ende erreicht zu haben; sie erhob sich wieder mit neuer Macht. Die weitern Schicksale derselben und

die verschiedenen politisch-kirchlichen Systeme s. in der Kirchengeschichte und dem Kirchenrecht. Streit wegen der gemischten Ehen und des Verhältnisses zum protestantischen und paritätischen Staat, ebend.

§. 303.

Gnadenmittel *). (*Sacramente.*)

Der Protestantismus blieb im Allgemeinen bei seiner Lehre von zwei Sacramenten[1]: der *Taufe* und dem *Abendmahl;* und zwar erhielt sich Anfangs der Periode in Beziehung auf das letztere noch die confessionelle Spannung zwischen Lutheranern und Reformirten[2]. Je mehr aber die socinianische Auffassung der Sacramente als blosser Ceremonien sich der Aufklärungstendenz empfahl[3], desto mehr liessen auch lutherische Theologen in der Strenge nach[4], so dass am Ende der confessionelle Unterschied in der Indifferenz unterging, und die Bedeutung von Gnadenmitteln nur da sich erhielt, wo man noch etwas von Gnade wusste[5]. Der Rationalismus hielt sich im Durchschnitt an die zwingli'sche Fassung[6], während die calvinische vorzugsweise von der vermittelnden Theologie weiter ausgebildet und zur Grundlage der kirchlichen Union gemacht wurde[7]. Aber auch die alt-lutherische Ansicht erhob sich wieder in ihrer ganzen Schroffheit und erwarb sich Geltung in der Gemeinde[8], um so mehr, als ihr auch die moderne Philosophie eine speculative Deutung zu geben wusste[9]. Rücksichtlich der Taufe entstanden auch in der neuesten Zeit anabaptistische Bewegungen[10], und da die unbefangenere Exegese der protestantischen Theologen allmählig davon abstand, ein förmliches Gebot der Kindertaufe in der Schrift zu finden, so suchte die *Schleiermacher*'sche Dogmatik den kirchlichen Gebrauch dadurch zu retten, dass sie den Act der Confirmation als eine Ergänzung des Taufactes betrachtete[11]. Die strengen Lutheraner halten die objective Bedeutung auch *dieses* Sacraments in ihrem ganzen Umfange fest[12], wie denn auch die Puseyiten die geistige Wiedergeburt wesenhaft an das Taufwasser knüpfen[13].

[1] *Augusti* hat die frühere dreifache Eintheilung in Taufe, Abendmahl und Absolution vorgezogen, und zwar der Symmetrie wegen, die sie (freilich als Antiklimax) zur Trinität bilden soll (Taufe = Sacrament des Geistes, Abendmahl = des Sohnes, Absolution = des Vaters als obersten Richters); s. System der christlichen Dogmatik, 2. Ausg. S. 278—

*) Ueber das Wort Gottes s. oben §. 291.

281; Vorr. S. VI; Lehrbuch der Dogmengeschichte S. 382. Ihm stimmt *Karrer* bei (*Bertholdts* krit. Journ. XII). *Ammon* (Summa doctr. ed. III, p. 251) möchte, wenn's anginge, die redditio animæ in manus Domini zu den Sacramenten zählen, und *Kaiser* (Monogrammata S. 224) hält Confirmation und Handauflegung für Sacramente (siehe *Augusti* DG. a. a. O.). — *Goethe* hat aus ästhetischem Interesse der katholischen Siebenzahl das Wort geredet (aus m. Leben II, S. 117 ff. Stuttg. 1829. 12.). Die Herrnhuter haben die Fusswaschung; den Liebeskuss und das Loos als Gebräuche eingeführt, ohne sie gerade zu Sacramenten zu erheben, obwohl sie der erstern hohe Bedeutung zuschreiben, s. Idea fidei fratr. S. 546 ff. Ausser dem Abendmahl feiern sie auch das Liebesmahl. — Rücksichtlich des Sacramentsbegriffes selbst wurde indessen von verschiedenen Standpunkten aus die Benennung als eine unpassende bezeichnet. *Storr*, doctr. chr. §. 108 ss. *Reinhard*, S. 556: «Es wäre gut gewesen, wenn man das vieldeutige, nicht einmal in der Schrift befindliche Wort sacramentum entweder gar nicht in den Religionsvortrag aufgenommen, oder doch den Gebrauch desselben so frei und unbestimmt gelassen hätte, wie er in der alten Kirche war.» Vgl. *Schleiermacher*, Bd. II, S. 415 ff. S. 416: «Durch das gewöhnliche Verfahren, welches diesen sogenannten allgemeinen Begriff voranschickt und erklärt, befestigt sich immer mehr die falsche Meinung, als sei dies ein eigentlicher dogmatischer Begriff und sage etwas dem Christenthum Wesentliches aus, und als erhielten Taufe und Abendmahl ihren eigenthümlichen Werth vorzüglich dadurch, dass sich dieser Begriff in ihnen realisirt. — Auch die Idea fidei fratrum handelt nur von Taufe und Abendmahl, ohne den Begriff Sacrament zu erörtern (S. 275 ff.). Siehe dagegen *Hase*, Dogm. S. 529, und *Schenkel*, der den objectiven Sacramentsbegriff wieder nachdrücklich hervorhebt, Protestantism. I, S. 393 ff. — Nach *Martensen* (Dogm. S. 470) enthalten die «heiligen Pfänder des neuen Bundes eine wirkliche Wesens- und Lebensmittheilung des auferstandenen Christus, der nicht blos der Erlöser und Vollender der Geistigkeit, sondern auch der Leiblichkeit ist.» *Ebrard* II, 1 unterscheidet das «Wort Gottes» als Gnadenmittel von den Sacramenten, so dass ersteres die causa instrumentalis der metanoetischen Thätigkeit des h. Geistes, die Sacramente hingegen Gnadenmittel der objectiven anagennetischen Thätigkeit dieses Geistes qua Geistes Christi sind.

[2] Im Jahr 1714 gab der ehemalige Professor der Mathematik zu Frankfurt a. d. O., *L. Ch. Sturm*, der von der lutherischen Kirche zur reformirten übergetreten war, seinen «mathematischen Beweis vom Abendmahl» heraus, worin er, ähnlich wie Schwenkfeld (s. §. 259, Note 14), Subject und Prädicat der Einsetzungsworte vertauschte, indem er τοῦτο für τοιοῦτο erklärte. *J. A. Fabricius*, *J. G. Reinbeck*, *F. Buddeus* und andere standen gegen ihn auf. Als dann vollends ein Lutheraner selbst, Dr. *Ch. August Heumans*, um die Mitte des 18. Jahrhunderts *), es wagte, den Beweis zu führen, «dass die Lehre der reformirten Kirche vom heil. Abendmahl die rechte und wahre sei,» erregte dies mehr die Uneinigkeit der lutherischen

*) Schon seit 1740 hatte er die Meinung bei sich im Stillen gehegt, die er erst 1755 in seiner Erklärung des N. Testaments zu 1 Cor. 11, 24. 25 an den Tag legte; nachdem sie aber auch hier noch vor der Veröffentlichung des Werkes war unterdrückt worden, verfertigte er 1762 den genannten Aufsatz, der jedoch erst nach seinem Tode veröffentlicht wurde (1764).

Theologen unter einander, als dass es die Reformirten zum Kampf herausgerufen hätte; s. *Schlegel*, Kirchengeschichte des 18. Jahrh. II, S. 307 ff. *von Einem*, S. 325 ff.

[3] Die Trivialität erschien auch auf liturgischem Gebiete. Konnte doch *K. R. Lange* in Hufnagels liturgischen Blättern (Bd. I, Sammlung 6) als Distributionsformel vorschlagen: «Geniessen Sie dies Brot! der Geist der Andacht ruh' auf Ihnen mit seinem vollen Segen. Geniessen Sie ein wenig Wein! Tugendkraft liegt nicht in diesem Weine, sie liegt in Ihnen, in der Gotteslehre und in Gott.» S. *Kapp*, liturg. Grundsätze, Erl. 1831. S. 349.

[4] *Ernesti* vertheidigte noch die lutherische Fassung der Einsetzungsworte auf exegetischem Wege (Opusc. theol. p. 135 ss.), beklagt sich aber bereits, dass Viele geneigter seien, der Ansicht beizutreten, quæ rationi humanæ expeditior est et mollior. Die Supranaturalisten *Storr* und *Reinhard* begnügten sich mit einer unbestimmten Fassung des lutherischen Dogma's (Storr, doctr. chr. §. 114; Reinhard, S. 598 [604]); und *Knapp* äusserte sogar Bd. II, S. 482: «Man hätte die Lehre von der Gegenwart Christi im Abendmahl nie zu einem Glaubensartikel machen, sondern es unter die theologischen Probleme rechnen sollen.» Andere, wie *Hahn*, *Lindner*, *Schwarz*, versuchten wenigstens durch eigene Deutungen der lutherischen Lehre nachzuhelfen, vgl. *Hase* S. 583.

[5] Am meisten wurde der Begriff des *Gnadenmittels* festgehalten bei den Pietisten und Herrnhutern. — Noch mehr hob die Mystik die specifisch-dynamische Wirksamkeit der Sacramente hervor und trug in Beziehung auf das Abendmahl Bedenken, die Einsetzungsworte rein tropisch zu fassen. So *Oetinger* (Theol. S. 345): «Man muss sich wohl in Acht nehmen, kein Wort des heil. Geistes in eine blosse metaphorische Redensart zu verkehren. Durch dünne, magere Auslegungen wird sofort die Fülle des Geistes ausgeleert. Ein Mensch von guter Gemüthsverfassung empfindet mehr, als er mit Worten auszudrücken vermag: darum soll man die Worte in ihrer Fülle bestehen lassen.» Vgl. Lehrtafel S. 297 (bei *Auberlen* S. 408): «Weilen die Fülle der Gottheit in Christo leiblich wohnet, so theilet sie sich auch leiblich mit in dem Wasser, Blut und Geist, in der Taufe und im Nachtmahl; denn da geschiehet die Wiedergeburt aus Geist und Wasser, beides nach creatürlicher Art: Geist ist causa materialis, nicht efficiens — trotz der Philosophen Aergerniss an dem Materialismo.» Ebend. S. 373 (b. *Auberlen* S. 409): «Wasser und Blut ist mit dem Feuer des h. Geistes durchdrungen.» Evang. I, S. 286 ff. (b. *Auberlen* S. 436): «Wie durch das unsichtbare, überall ausgebreitete Wesen und Substanz Christi die auch selbst unsichtbare Kraft des Brotes und Weins allen Menschen zur Nahrung dient, wenn sie schon blos irdische Menschen sind, also muss durch eben diese überall zugegen seiende Substanz und Wesenheit Christi der neue unsichtbare inwendige Mensch ernährt und erhalten werden. Wir haben alle Leib und Seele. Der Geist aus Christi Leib bietet sich Allen täglich an, dass sie ihn zu ihrem Seelen- und Leibeswesen in sich nehmen und in ihre sterbliche Natur verwandeln sollen. Die Engel essen ja auch Engelbrot. Die Israeliten assen in der Wüste das Manna mit Unverstand; aber Christus trägt ihnen (Joh. 6) den Verstand hell und klar an.» Oetingers positives Verhältniss zur lutherischen, und negatives

zur reformirten und katholischen Lehre, siehe bei *Auberlen* S. 323. 336. 415. 426—428. Ueber seine Stellung zur ersten Kirche S. 442 ff.

[6] Die rationalistischen Auffassungen des Abendmahls sehen sich nicht alle gleich. Die streng lutherische Fassung musste natürlich ausgeschlossen bleiben; als die mittlere können wir die Zwingli'sche ansehen, unter welche jedoch manche bis zur socinianischen und weiter hinabsanken (s. Note 3), und über welche sich auch wieder andere bis zur calvinischen erhoben. In der anglicanischen Kirche hatte sich *Benj. Hoadley*, ein Freund des Arianers Sam. Clarke, in einer Abhandlung: of the nature and end of the sacrament of the Lords Supper (Lond. 1735) in socinianischem Sinne über das Abendmahl erklärt, wogegen *Whiston, Waterland, Mill* den Lehrbegriff der 39 Artikel vertheidigten; s. *Schlegel* a. a. O., *von Einem* II, S. 530. II, 2 S. 751. — *Henke* bekannte sich in der Auslegung der Einsetzungsworte zur Schwenkfeldischen Auffassung: Lineamenta CXXXVII, p. 250. — *Tieftrunk* sah mit Kant in dem Abendmahl die Absicht, den weltbürgerlichen Gemeingeist zu wecken und zu bilden; s. Censur, S. 296 ff. (vgl. *Kant*, Rel. innerh. d. Gr. d. V. S. 282). — Der bessere deutsche Rationalismus fasste das Mnemonische, Symbolische, wenn er auch im Begriff nicht darüber hinausging, doch würdig und sinnig, tiefsittlich, dem Geist eines Zwingli gemäss: s. bes. *D. Schulz*, die Lehre vom Abendmahl, und vgl. *Wegscheider*, §. 180 a, der in den Zeichen des Abendmahls nicht blosse signa significantia, sondern exhibitiva sieht, und sich somit der calvinischen Fassung nähert.

[7] *Schleiermacher*, chr. Glaube II, §. 139 ff. S. 388 ff. *de Wette*, Dogm. §. 93. *Nitzsch*, S. 317. *Ebrard*, das Dogma vom h. Abendm. Bd. II, S. 785 ff. u. Dogmatik S. 631 ff.

[8] *Scheibel*, das Abendmahl des Herrn, Bresl. 1823. *Sartorius*, Vertheidigung der lutherischen Abendmahlslehre, in den Dorp. Beitr. 1832. Bd. I, S. 305 ff. *Th. Schwarz*, über das Wesen des h. Abendmahls (bei *Ebrard* S. 774). Die Unzahl neuerer Parteischriften kann hier nicht aufgeführt werden. Am meisten zusammengefasst findet sich die lutherische Ansicht bei *Kahnis*, die Lehre vom Abendmahl, Lpz. 1851 (polemisch gegen Ebrard).

[9] *Hegel*, Phil. der Religion, Bd. II, S. 274: «Die *lutherische* Vorstellung ist, dass die Bewegung anfängt von einem äusserlichen, das ein gewöhnliches, gemeines Ding ist, dass aber der Genuss, das Selbstgefühl der Gegenwärtigkeit Gottes, zu Stande kommt, insoweit und insofern die Aeusserlichkeit *verzehrt* wird, nicht blos leiblich, sondern im Geist und Glauben. Im Geist und Glauben nur ist der gegenwärtige Gott.... Da ist keine Transsubstantiation — allerdings eine Transsubstantiation, aber eine solche, wodurch das Aeusserliche aufgehoben wird, die Gegenwart Gottes schlechthin eine geistige ist, *so dass der Glaube des Subjects dazu gehört.*» (Das Letztere aber ist gerade nicht lutherisch, vgl. oben §. 259, Note 10).

[10] Neutäufer in der Schweiz. — *Oncken* in Hamburg (seit 1834). — Wiedertäuferei in Würtemberg (schon 1787 und weiterhin), s. *Grüneisen*, Abriss einer Geschichte der religiösen Gemeinschaften in Würtemberg, mit besonderer Rücksicht auf die neuen Taufgesinnten, in Illgens Zeitschr. 1841, 1 S. 64 ff.

[11] Chr. Glaube II, §. 138, S. 382 ff.

[12] *H. Martensen*, die christliche Taufe und die baptistische Frage, Hamburg 1843. Vgl. Dogmatik S. 475. *Höfling*, das Sacrament der Taufe, Erl. 1846. Bd. I, S. 26: «Die Hauptsache ist und bleibt immer die, dass Gottes Gnade, Gottes Geist, Gott selbst als *in, mit* und *unter* dem Wasser der Taufe mit uns handelnd, und zwar als mittelst dieser Handlung unsre Wiedergeburt, unsre thatsächliche Aufnahme und Versetzung in die Heils- und Lebensgemeinschaft mit Christo, unsre Rechtfertigung und Seligkeit wirkend, anerkannt wird.» Die reformirte Fassung biblisch begründet bei *Ebrard* II, S. 580 ff. Die Abendmahlstheorie der Zukunft (auf calvinischer Grundlage) bei *Schenkel*, Prot. I, S. 561.

[13] *Pusey*, on holy baptism (bei *Weawer-Amthor*, S. 22 ff.).

§. 304.

Eschatologie.

Flügge, Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung, Lpz. 1794—1800. *Weisse*, über die philosophische Bedeutung der Lehre von den letzten Dingen (Stud. u. Kr. 1836, S. 271 ff.).

Je deutlicher der Verfall des kirchlichen Lebens im Zeitalter der Aufklärung sich der Gegenpartei als Abfall vom reinen Christenthum darstellte, desto höher musste die Erwartung der Frommen gespannt werden auf das Ende der Dinge. *Bengel*[1] und *Jung Stilling*[2] forschten nach dem Zeitpunkte des eintretenden Weltendes, welches ersterer auf das Jahr 1836 feststellte. Diesen festen, positiven Erwartungen gegenüber verflüchtigte der Rationalismus mehr und mehr die biblischen Vorstellungen der Parusie[3], wie er denn auch die Dauer der Höllenstrafen zu beschränken suchte[4]. Auch ältere Hypothesen, wie die vom Seelenschlafe, der Seelenwanderung, dem Hades u. a. m. machten sich wieder geltend und wurden durch neue vermehrt[5]. Bei alle dem aber hielt sowohl der Rationalismus, als der Supranaturalismus fest an der Hoffnung einer persönlichen Fortdauer nach dem Tode; denn nicht nur Offenbarungsgläubige, wie *Lavater*, sondern auch die Wortführer der Aufklärung richteten ihre hoffnungsreichen Blicke nach dem Jenseits[6]. Die auch hier gebrauchten Beweise unterwarf *Kant* (wie die für das Dasein Gottes) der Prüfung, und blieb auch hier beim *moralischen* Beweis (für die praktische Vernunft) stehen[7]. Im Gegensatz gegen einen vom christlichen Boden sich losreissenden, in seiner tiefern Wurzel selbstsüchtigen Unsterblichkeitsglauben wies die neuere Philosophie und Theologie mit gutem Rechte hin auf das *ewige Leben*, das, wie Christus lehrt, schon hier beginnen

müsse[8]. Aber dies, und das freimüthige Geständniss, dass sich von dem Jenseits keine Vorstellung vollziehen lasse[9], schlug sofort bei den *einen* Jüngern der modernen Speculation in einen gänzlichen Unglauben an das Jenseits und in Vergötterung des Diesseits[10] um, während die *andern* die kirchliche Lehre von den letzten Dingen vermittelst derselben Philosophie tiefer zu begründen sich bemühten[11]. Dass übrigens das Reich Gottes, das in Jesu Christo, dem Sohne Gottes, seinen Anfang und seine Vollendung findet, noch immerfort im Kommen begriffen sei, dass die Idee einer Verklärung der menschlichen Natur ins Göttliche, vermittelst des lebendigen Glaubens an *ihn*, sich am Ganzen, wie an den Einzelnen in der Fülle der Zeiten mehr und mehr verwirklichen werde, und dass bei allem Wechsel der Formen der Geist des Christenthums der Menschheit *als ihr unverwelkliches Erbe* bleibe, das ist eine weit über den rohen Chiliasmus hinausreichende Hoffnung, zu der uns die wissenschaftliche Beobachtung des Ganges berechtigt, welchen die Entwicklung der christlichen Glaubenslehre, mitten unter allen Kämpfen und Irrungen, bis auf diese Stunde genommen hat.

[1] Erklärte Offenb. Joh. oder vielmehr Jesu Christi, aus dem Grundtext übersetzt, durch die prophetischen Zahlen aufgeschlossen, und Allen, die auf das Werk und Wort des Herrn achten und dem, was vor der Thüre ist, würdiglich entgegen zu kommen begehren, vor Augen gelegt durch *Joh. Albr. Bengel*, Stuttg. 1740 — Sechzig erbauliche Reden über die Offenb. Joh., sammt einer Nachlese gleichen Inhalts u. s. w. 1747 — Cyclus, sive de anno magno solis, lunæ, stellarum consideratio ad incrementum doctrinæ propheticæ atque astronomicæ accommodata, Ulm. 1745 — und die Streitschriften bei *Burk*, S. 260; die Zeittafel S. 273. Vgl. *Lücke*, Einl. in die Offenb. Joh. S. 548 ff.

[2] Siegsgeschichte der christl. Kirche, oder gemeinnützige Erklärung der Off. Joh., Nürnb. 1779. Nachtr. 1805. 1822.

[3] *Henke*, lineamenta, CXIV: Atqui his in oraculis (Scripturæ S.) non omnia, ut sonant, verba capienda, multa ad similitudinem formæ judiciorum humanorum et pompæ regiæ expressa esse, illi etiam fatentur, qui adspectabile aliquod judicium, a Christo ipso per sensibilem speciem præsenti in his terris agendum, præfiguratum esse atque præstituto tempore vere actum iri defendunt. Interim vel sic, destrictis quasi exuviis orationis, remanent multa, quæ non modo obscuritatis, sed etiam offensionis plurimum habent etc.... Insunt vero istis rerum, quas futuras esse prædixerunt, imaginibus hæ simul graves et piæ sententiæ: 1) vitam hominibus post fata instauratum iri, eosque etsi eosdem, non tamen eodem modo victuros esse; 2) sortem cujusque in hac vita continuata talem fu-

turam, qualem e sententia Christi, h. e. ad veritatis et justitiæ amussim, promeruerit; 3) plane novam fore rerum faciem in isthac altera vita, et longe alias novæ civitatis sedes; 4) animo semper bene composito et pervigilanti magnam illam rerum nostrarum conversionem, ne inopinatos opprimat, expectandam esse. Vgl. *Wegscheider*, institutt. §. 199. 200. Bild und Sache zu scheiden versuchten: *Herder*, von der Auferstehung; *de Wette*, Rel. und Theol. S. 259 ff.

[4] Auch Supranaturalisten suchten hier einige Milderung. Von Andern wurde die Ewigkeit der Höllenstrafen vertheidigt. — *Kant* zählt diese Fragen zu den *Kinderfragen*, aus denen der Frager, wenn sie ihm auch beantwortet werden könnten, doch nichts Kluges zu machen verstehen würde (Relig. innerhalb der Grenzen u. s. w., S. 83 Anm.). Die Litt. s. bei *Bretschn.* Entw. S. 886 ff.

[5] Die Psychopannychie wurde gelehrt von *Joh. Heyn* in einem Sendschreiben an Baumgarten, s. dessen theolog. Streitigkeiten III, S. 454; wahrscheinlich auch von *J. J. Wettstein* (s. m. Abh. in Ilgens Zeitschr. 1839, 1 S. 118. 119); von *J. G. Sulzer* (vermischte Schr. 1781. II, Abh. 1); und selbst in einem gewissen Sinne von *Reinhard* (Dogm. S. 656 [660] ff.), der zwar die eigentliche Lehre vom Seelenschlafe verwirft, aber doch das einräumt, dass die Seele gleich nach ihrer Trennung vom Körper in einen Zustand ohne Bewusstsein versinke, weil die im Tode vorgehende Veränderung so gewaltig sei, dass die mit Besonnenheit verknüpfte Wirksamkeit der Seele dadurch allerdings eine Zeitlang unterbrochen werden könne. Vgl. auch *Simonetti*, Gedanken über die Lehre von der Unsterblichkeit und dem Schlaf der Seelen, Berlin 1747. — Ueber die *Seelenwanderung* (μετεμψύχωσις) in aufsteigender Linie s. *Schlosser*, zwei Gespräche, Basel 1781. *Herder*, zerstr. Blätter, Bd. I, S. 215. *F. Ehrenberg*, Wahrheit und Dichtung über unsere Fortdauer, Lpz. 1803. *Conz*, Schicksale der Seelenwanderungshypothese, Königsb. 1791. *Bretschneider*, Entw. S. 846 ff. — Einen *Zwischenzustand* (Hades) lehrte besonders *Jung Stilling*, Geisterkunde §. 211. 212: «Ist ein abgeschiedener Geist auf dem Wege der Heiligung aus der Zeit gegangen, und hat doch noch ein anderes an sich, das er nicht in die himmlischen Regionen mitbringen darf, so muss er so lange im *Hades* bleiben, bis er das alles abgelegt hat; allein er leidet keine Pein, ausser der, die er sich selbst macht. Die eigentlichen Leiden im Hades sind das Heimweh nach der auf immer verlornen Sinnenwelt.» Vgl. Apologie der Geisterkunde, S. 42. 55. — Unter den neuern Dogmatikern hat *Hahn* sich an diese Ansicht angeschlossen (christl. Glaubensl. §. 142; *Bretschneider*, Entw. S. 886). Mit Uebergehung des Zwischenzustandes suchte *Priestley* die biblische Lehre von der Auferstehung dadurch mit dem philosophischen Unsterblichkeitsglauben zu vereinigen, dass er ein schon bei dem Tode sich entwickelndes Seelenorgan annahm; s. britt. Magazin 1773, Bd. IV, St. 2. *Bretschneider*, S. 861. — Ein ganzes System der Eschatologie (nach eigenthümlichen Hypothesen) findet sich bei *Swedenborg*, göttl. Offenb. Bd. II, S. 284. Er verwirft die kirchliche Auferstehungslehre, die nur auf buchstäblichem Missverstand ruht. (Die Auferstehung ist schon erfolgt, so auch das Gericht.) Die Menschen leben auch nach dem Absterben als Menschen fort (die guten als Engel), und verwundern sich höchlich, dass es also ist. Sie finden sich gleich nach ihrem Tode wieder in einem Körper, in Kleidern, in Häusern, wie in der

Welt, und schämen sich über die falschen Vorstellungen, die sie sich vom künftigen Leben gemacht haben (vgl. die Lehre von den Engeln oben §. 297). Die, welche in der Neigung zum Guten und Wahren begriffen sind, wohnen in herrlichen Palästen, um welche Paradiese mit Bäumen sind. . . . Entgegengesetzte Correspondenzen sind bei denen, die in den bösen Neigungen sind. Diese sind entweder in den Höllen in Zuchthäuser eingeschlossen, welche keine Fenster haben, in welchen aber gleichwohl Licht wie von einem Irrwisch ist; oder sie befinden sich in den Wüsten und wohnen in Hütten, um welche alles unfruchtbar ist, und wo sich Schlangen, Drachen, Nachteulen und anderes dergleichen aufhält, was ihrem Bösen correspondirt. Zwischen dem Himmel und der Hölle ist ein *Mittelort*, welcher die Geisterwelt genannt wird. In diesen kommt jeder Mensch gleich nach dem Tode, und hier findet ein ähnlicher Verkehr des einen mit dem andern statt, wie unter den Menschen auf der Erde u. s. w. (a. a. O. S. 250. 251). Unter dem neuen Himmel und der neuen Erde versteht Swedenborg die neue Kirche; vgl. vom jüngsten Gericht, Göttl. Offenbarung S. 263 ff. — *Oetingers* originelle Ansichten «von der Welt der Unsichtbarkeit und den letzten Dingen» s. in dessen Theologie S. 354 ff. (*Auberlen* S. 321 ff. 400 ff.) — Der Puseyismus hat die Lehre vom *Fegfeuer* unter gewissen Modificationen adoptirt, s. *Weawer-Amthor* S. 33. 34 (nach Tract. 90, p. 25).

[6] *J. C. Lavater*, Aussichten in die Ewigkeit, in Briefen an Zimmermann, Zürich 1768 ff. *Ch. F. Sintenis*, Elpizon, oder über meine Fortdauer im Tode, Danzig 1795 ff. Dessen: Oswald der Greis; mein letzter Glaube, Lpz. 1813. *Engel*, wir werden uns wiedersehen, Gött. 1787. 1788. (Die weitere Litt. bei *Bretschneider*, Entwickelung S. 827. 879 ff.)

[7] Zu den üblichen, meist aus der neuern Zeit stammenden Beweisen zählt man gewöhnlich: 1) den *metaphysischen*, aus der Natur der Seele; 2) den *teleologischen*, aus den auf Erden nicht entwickelten Anlagen des Menschen; 3) den *analogischen*, aus der Natur — Frühling, Raupe u. s. w.; 4) den *kosmischen*, aus der Sternenwelt; 5) den *theologischen*, aus den verschiedenen Eigenschaften Gottes; 6) den *moralischen* (praktischen), aus der Antinomie des Strebens nach Glückseligkeit und nach sittlicher Vollkommenheit. S. *Kant*, Kritik der praktischen Vernunft S. 219 ff. Zu den übrigen s. die Litter. bei *Bretschneider* a. a. O. u. *Hase*, Dogm. S. 111. 112. *Strauss* II, S. 697 ff.

[8] *Fichte*, Anweisung zum seligen Leben S. 17: «*Ganz gewiss* zwar liegt die Seligkeit *auch jenseits* des Grabes für *denjenigen, für welchen sie schon diesseits* desselben begonnen hat, und in keiner andern Weise und Art, als sie diesseits in jedem Augenblicke beginnen kann. Durch das blosse Sichbegrabenlassen kommt man nicht in die Seligkeit, und sie werden im künftigen Leben und in der unendlichen Reihe aller künftigen Leben die Seligkeit eben so vergebens suchen, als sie dieselbe in dem gegenwärtigen Leben vergebens gesucht haben, wenn sie dieselbe in etwas anderm suchen, als in dem, was sie schon hier so nahe umgiebt, dass es denselben in der ganzen Unendlichkeit nie näher gebracht werden kann, in dem Ewigen.» Vgl. (in Beziehung auf die Auferstehung) Vorl. 6, S. 178. *Schleiermacher*, Reden über Religion, Rede 1, S. 172 (3. Ausgabe), bezeichnet die Art, wie die meisten Menschen ihre Unsterblichkeitsidee sich bilden, als eine unfromme, da ihr Wunsch,

unsterblich zu sein, keinen andern Grund hat, als die Abneigung gegen das, was das Ziel der Religion ist.

[9] *Schleiermacher*, christl. Glaubensl. II, §. 157 ff. (die prophetischen Lehrstücke §. 160 ff.). *De Wette*, Dogm. §. 107. 108.

[10] *F. Richter*, die Lehre von den letzten Dingen, Breslau 1833. Ders.: die Geheimlehren der neuern Philosophie, nebst Erklärung an Herrn Professor Weisse in Leipzig, ebend. 1833. Ders.: die neue Unsterblichkeitslehre, ebend. 1833. *Strauss*, Glaubenslehre II, S. 739: «Das Jenseits ist.... der letzte Feind, welchen die speculative Kritik zu bekämpfen und wo möglich (!) zu überwinden hat.» — Natürliche praktische Consequenzen dieser Lehre: Genusssucht, Communismus. Verwahrung dagegen von speculativer Seite.

[11] *Ch. Weisse*, die philosophische Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums, Dresden 1834, und die oben angeführte Abhandlung. *J. H. Fichte*, die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer, Elberf. 1834. *C. F. Göschel*, von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, im Lichte der speculat. Philosophie; eine Ostergabe, Berlin 1835. *Franz Baader* u. a. — Theologischer Seits ist eine gänzliche Neubearbeitung des eschatologischen Gebietes angebahnt worden, sowohl von kosmologisch-anthropologischen, als christologisch-soteriologischen Grundlagen aus, s. *J. P. Lange* II, 2 S. 1227 ff. *Rothe*, theol. Ethik II, S. 156 ff. *Liebner* I, 1. *Martensen* S. 505 ff. (Vollendung der Kirche). *Ebrard* II, S. 719 ff. (makrokosmische Vollendung).

Register.

A.

B.

C.

D.

E.

F.

G.

L.

N.

X.

Y.

Z.

Nachträge.

Zu S. 1. §. 1 (zur Litteratur): *F. Dörtenbach*, die Methode der Dogmengeschichte, mit besonderer Beziehung auf die neuern Bearbeitungen dieser Wissenschaft entwickelt, Stud. u. Kr. 1852. 4. S. 1 ff.

S. 21. §. 16. Anm. 2. zu den Ausgaben des Euseb: die von *Schwegler*, Tüb. 1852.

S. 24. §. 16. Anm. 4. Symbolik von *Marheineke*, neu herausgegeben von Matthies u. Vatke, Berlin 1848.

S. 28. §. 18 (zur Litteratur): *Thiersch*, die Kirche im apostolischen Zeitalter u. die Entstehung der neutestamentlichen Schriften, Frankf. 1852. *M. Baumgarten*, die Apostelgeschichte od. der Entwicklungsgang der Kirche von Jerusalem bis Rom, Halle 1852. *Reuss*, histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique, Paris 1852. II. * *Lechler*, das apostolische u. das nachapostolische Zeitalter; gekrönte Preisschrift; Haarlem 1852. 4.

S. 45. Zu der Litteratur über Ignatius: *Uhlhorn*, das Verhältniss der kürzeren griechischen Recension der Ignatianischen Briefe zur syrischen Uebersetzung u. die Authentie der Briefe überhaupt, in Illgens Zeitschrift für histor. Theol. 1851. I, S. 1 ff. II, S. 247 ff.

S. 46. §. 26. Anm. 3. bei *Tatian* die Ausg. von *Otto*, Jena 1851.

S. 48. §. 26. Anm. 8. bei den Ausgaben von Tertullian die (sehr schöne u. empfehlenswerthe) von *Oehler*, Lips. 1853. II.

S. 50. §. 26. zu Hippolytus die neueste Schrift von *Bunsen*: Hippolytus and his age, 1852.

S. 57. §. 29. Anm. 12. Oracula Sibyllina ed. *J. H. Friedlieb*, Lips. 1852.

S. 87. §. 40. Anm. 4. hinzuzufügen: *Niedner*, de subsistentia τῷ θείῳ λόγῳ apud Philonem Judæum et Joannem Apostolum tributa, in Illgens Zeitschr. für histor. Theol. 1849. III, S. 337 ff.

S. 174. §. 76. Anm. 1. hinzuzufügen: *Zyro*, ob Fleisch oder Leib das Auferstehende sei, ein Beitrag zur christl. Dogmengeschichte, ebend. 1849. IV, S. 639 ff.

S. 187. Anm. 3. zu den Schriften des *Athanasius* als neuentdeckt: die Festbriefe des Ath. aus dem Syrischen englisch v. *Cureton*, 1848; deutsch von *Larsow*, Gött. 1852.

S. 330. §. 153 (zur Litteratur): Dr. *C. Hahn*, Geschichte der Ketzer im Mittelalter, besonders im 11. 12. u. 13. Jahrh. Stuttg. 1850. III.

S. 333. §. 153. Anm. 10: *Ullmann*, das Reformatorische und Speculative in der Denkweise des Verfassers der deutschen Theologie, Stud. u. Kr. 1852. 4. S. 859 ff.

S. 461. §. 193. Anm. zu Berengar: Dr. *H. Sudendorf*, Berengarius Turonensis oder eine Sammlung ihn betreffender Briefe, Hamb. 1850.

S. 505. §. 212. zur Litteratur: *Dorner*, das Princip unserer Kirche nach dem innern Verhältniss seiner zwei Seiten betrachtet, Kiel 1842.

S. 507. §. 214. zur Litteratur: *Dieckhoff*, Luthers evangelische Lehrgedanken in ihrer ersten Gestalt, in der deutschen Zeitschr. für christl. Wissenschaft u. christl. Leben, Mai 1852, Nr. 18. 19.

S. 516. §. 217. Anm. 7. zur Litt. über Jacob Böhm: *Tholuck* ebend. Juni 1852, Nr. 25 ff.

S. 516. §. 217. Anm. 8: *H. L. Pertz*, de Johanne Arndio ejusque libris qui inscribuntur de vero christianismo, Hannover 1852. 4.

S. 530. §. 226. zur Litt. des Trid. Concils: *L. F. Bungener*, Histoire du Concile de Trente, Par. 1847. II.

S. 578. §. 247. Anm. 1: *E. Schmid*, des Flacius Erbsündenstreit, historisch-litterarisch dargestellt, in Illgens Zeitschr. für histor. Theol. 1849, I, S. 1 ff. und II, S. 218 ff.

Berichtigungen.

S. 125. Anm. statt „Thnetophysiten" lies: Thnetopsychiten.

S. 229. in der Paragraphenüberschrift und im Paragraphen selbst statt «Aphthardoketen» lies: Aphthartodoketen (auch so im Register).

S. 528. Z. 13. v. ob. statt „Portage" lies: Pordage.

S. 577. Z. 6. v. unt. statt „Striegel" lies: Strigel.

S. 663. Z. 7. v. ob. statt „vierten Periode" lies: fünften Periode.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.





